This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

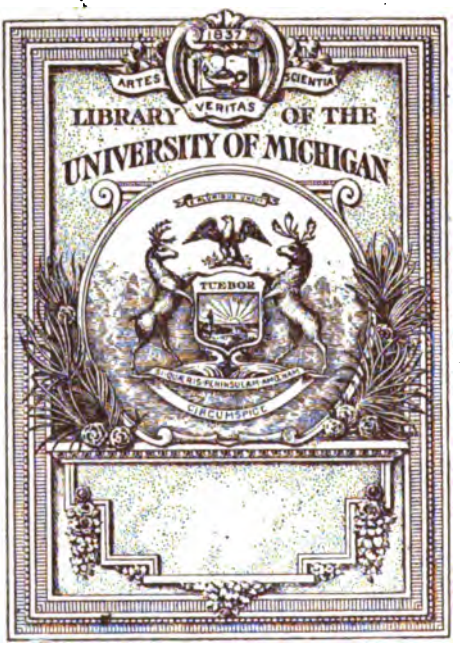
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

MELLEN & KLAPPERICH
BOOKSELLERS
CHICAGO



13

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi.

Zweiter Theil.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

von den ältesten Zeiten

bis auf die neueste dargestellt

von

Dr. Isaak August Dorner.

Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der Person Christi vom Ende des vierten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Berlin.

Verlag von Gustav Schlawitz.

1853.

Gedruckt bei K. Fr. Hering & Comp. in Stuttgart.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

vom

Ende des vierten Jahrhunderts bis
auf die Gegenwart

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1853.

Vorwort.

Nach einer leider nur zu langen Unterbrechung erscheint hiemit des zweiten Theiles erste Hälfte, welche die Geschichte der Lehre von der Person Christi v. J. 381 bis zur Reformation fortführt, also einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren umfaßt. Der Schluß des Buches soll, so Gott will, binnen Jahresfrist in den Händen der Leser sein. Haben sich mir gleich auch bei diesem Theil der Geschichte die Grundgedanken meiner früheren Auffassung bei fortgesetzter Forschung bestätigt, so ist doch im Einzelnen so Vieles verbessert und ergänzt, daß das Werk ein neues ist. Die Methode anlangend, so suchte ich auch hier die Christologie der einzelnen Hauptlehrer im Zusammenhange ihres ganzen Denksystems zu präcis geschichtlicher Anschauung zu bringen, die christologischen Richtungen aber sich aus dem Ganzen der dogmengeschichtlichen Bewegung so hervorheben zu lassen, daß deutlich würde, wie jede Zeit in ihrer Christologie sich spiegele und umgekehrt, damit der christologische Theil der Dogmengeschichte und das Ganze sich gegenseitig erhellen.

Unter den manchen Arbeitern auf diesem Gebiete, denen ich zu Dank verpflichtet bin, muß ich in besondern Ehren des ausgezeichneten Forschers Heinr. Ritters und seiner Geschichte der christlichen Philosophie gedenken, eines Werkes, das sich auch um die Theologie wesentliche Verdienste erworben hat. Obwohl es nach seinem Plan die Christologie unmittelbar nicht behandelt, so ist doch besonders seine Darstellung der natürlichen Theologie der Scholastik für mich fruchtbar und anregend gewesen.

Auf fast allen ökumenischen Concilien bis ans Ende des siebenten Jahrhunderts steht die Christologie im Vordergrund. Die Gestalt, die

376473

ſie damals annahm, iſt bis zur Reformation die herrſchende geweſen. Die Geneſis dieſer Geſtalt (der die Chriſtologie der vier erſten Jahrhunderte theilweiſe überlegen iſt) ihre vollſtändige Durchführung und Selbſtentfaltung, ſowie die Selbſtkritik die in ihrer Geſchichte bis zum ſechzehnten Jahrhundert ligt, bildet den Inhalt dieſer Abtheilung. Wenn dem reformatoriſchen Fortſchritte, welcher den Dualismus der Naturen in Chriſtus beſtreitet und der durch den Unterſchied vermittelten Einheit der wirklich gottmenſchlichen Perſon ſich kräftig zuwendet, die Jeſuiten ſich ſofort entgegengeſetzt haben, ſo bekundeten ſie damit ein von ihrem Standpunkt aus richtiges Vorgefühl großer Gefahren für ihre geſammte Weltanſchauung. Nicht minder aber beweiſen auch die jetzt in der römiſchen Kirche neu entbrannten chriſtologiſchen Kämpfe, daß eine Theologie welche die Gottesthat der Reformation umgeht, wenn ſie nicht eine ſchlafende ſein will, nur hinter der Reformation ſtehen bleiben kann und ſich in die mittelalterlichen Gegenſätze nach jedem Beſchwichtigungsverſuche wieder auflöſen muß.

Daß auch die alte lutheriſche Chriſtologie noch nicht vollkommen iſt und einer verbeſſernden Fortbildung bedarf, läugnet kein Urtheilsfähiger. Aber auch die Ueberzeugung wird immer mehr die Arbeiter auf dieſem Gebiete leiten müſſen, daß durch Palliative und Stützen von auſſen her nichts Lebenskräftiges, der chriſtlichen Kirche Würdiges geſchafft wird, ſondern daß es darauf ankömmt, den Bildungstrieb der Reformation, der ſich im ſechzehnten Jahrhundert nur mit dem kleineren Theil ſeiner Kraft der Behandlung der Chriſtologie zuwandte, mit ſeiner nicht raſtenden ſchöpferiſchen Kraft auf unſer Dogma einwirken zu laſſen. Der Mittelpunkt um den die Kämpfe der Gegenwart ſich bewegen, iſt wieder Er ſelbſt, der in der ewigen Glorie des Sieges über ihnen ſteht, aber auch, ſeiner evangeliſchen Kirche ſtets nahe mit ſeinem Geiſte, ihr gelingen laſſen wird, was er ihr auftrug: ſeine gottmenſchliche Perſönlichkeit in verjüngter Kraft, Reinheit und Klarheit dem Geiſt und Gemüthe der Chriſtenheit nahe zu bringen.

Göttingen, den 29. September 1853.

Dr. Dorner.

Die zweite Periode

von 381 bis um 1800

ſchreitet zwar rüſtig zu der Arbeit, die beiden Seiten der Perſon Chriſti, welche die bisherige kirchliche Entwicklung möglichſt vollſtändig geſetzt hatte, nun auch in eine lebendige Einheit zuſammen zu ſchauen. Aber das konnte offenbar nur unvollkommen gelingen, ſo lange das Weſen der göttlichen und der menſchlichen Natur in ihrem Verhältniß zu einander nicht beſtimmt oder gar unrichtig gedacht war; ſo daß mithin als die nächſte Aufgabe auch für die Chriſtologie die Erkenntniß des Weſens Gottes und des Menſchen zu bezeichnen iſt, zu der auch wirklich die Kirche in unſerer Periode hingedrängt wurde.

Vom Ziele aus angeſehen ſteht alſo das chriſtologiſche Dogma auf eine Zeit lang nicht mehr in erſter, ſondern zweiter Reihe; ſein Fortſchritt iſt abhängig von andern Dogmen, auf welche zwar der bisherige geſicherte Ertrag der Chriſtologie nie aufhört befruchtend einzuwirken, welche aber vor Allem ſelbſt zu beſtimmterer Geſtalt gediehen ſein müſſen, bevor ſie im Stande ſind, erwiedernd deren Fortſchritte zu dienen. Damit iſt zugleich geſagt, daß die kirchlichen Beſtimmungen in chriſtologiſcher Hinſicht, welche gleichwohl ſich immerfort mehren, inſofern doch nur einen proviſoriſchen Charakter haben können, als es von dem Reſultate des dogmenbildenden Proceſſes, zu welchem ſich nun die Kirche zu wenden hat, abhangen muß, inwieweit jene frühern ſchon in die Anfänge jenes Proceſſes fallenden Feſtſetzungen nicht blos die negative Bedeutung der Ausſcheidung von Unwahrem behalten

sollen, sondern auch als treue und genügende Bekenntnisse der Wahrheit gelten können, die der Glaube an den Gottmenschen in sich schließt.

Mit dieser gleichsam zuwartenden Stellung, in welche hienach auf längere Zeit unser Dogma einzutreten hat, scheint nun freilich im Widerspruch, daß eine so rastlose Thätigkeit für dasselbe sich immer neu entzündet, daß bis ins siebente Jahrhundert herab die größesten schismatischen und politischen Bewegungen sich an dieses Dogma anschließen, und die Conciliengeschichte bis 681 sich fast allein um dasselbe bewegt. Allein hätte auch der dogmatische Proceß in diesen Jahrhunderten einen reineren Verlauf gehabt, als er hatte, so darf doch nicht übersehen werden, daß in diesen Jahrhunderten noch die griechische Kirche es ist, welche die dogmatische Initiative übt, wenn auch nicht die Entscheidung gibt, während im Abendland doch frühe Anderes sich ankündigt. Die griechische Kirche fällt aber vornemlich auch deßhalb in solche Convulsionen und Kämpfe, von denen das Abendland ziemlich frei blieb, weil sie in der Christologie gleichsam ihre ganze Dogmatik hat und nach ihrer bis jetzt bewahrten Art die andern Dogmen, die Anthropologie, die Gotteslehre und die Lehre von der Erlösung nicht zu selbständiger Entfaltung will gelangen lassen, sondern den Gang des Abendlandes fast nur in Form christologischer Forschungen über göttliche und menschliche Natur selbständig zu begleiten weiß, dieses aber auch mit allen Kräften zu thun sucht.

Steht uns nun aber fest, daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche eine tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben sein mußte, so fragt sich: welches von diesen beiden war das Erste, das an die Reihe kam? Eine Zeit lang gewann es den Anschein, als ob der dogmabildende Trieb sich von der Christologie und Trinitätslehre hinweg zunächst der Anthropologie zuwenden wollte, und zwar gleichzeitig im Morgenland in der antiocheniſchen Schule, im Abendland in Augustin und Pelagius. Aber im Orient, der so lange Leben in ihm war, lieber trinitarisch und christologisch speculirte, wollte sich der Gegensatz gegen die antiocheniſche Anthropologie nicht einfinden, der trotz der vielen trefflichen Gedanken dieser

Schule nöthig war, wenn es zu einem wirklichen dogmatischen Processe kommen sollte. Im Abendlande kommt es zwar zu einem Gegensatz; aber beide Aufstellungen, auch die des Augustinus trugen ein einseitiges Gepräge und die Verhandlungen gediehen noch nicht zu einer wirklichen Ineinsbildung des Wahren, was beide Standpunkte vertraten. Pelagius, die moralische Freiheit betonend, erblickt in der Gnade fast nur etwas Freiheitsfeindliches, und Gott bleibt ihm nur der Schöpfer der Freiheit, ihr Gesetzgeber und Richter. Augustin dagegen läßt im Menschen kein Princip der Selbstbestimmung, kein eigenes Willenscentrum, sondern betrachtet ihn nur als Accidens seiner Gattung im Bösen, nur als Objekt der allmächtigen, erwählenden Gnade Gottes im Heilsproceß. Das Resultat des Kampfes war nicht Feststellung der christlichen Anthropologie, außer in Beziehung auf die Erlösungsbedürftigkeit und Fähigkeit im Allgemeinen; aber auch nicht die Feststellung des innern Begriffes und Wesens der Gnade, sondern nur ihrer Nothwendigkeit im Allgemeinen und ihrer Gegebenheit im Christenthum, des Daß, nicht des Wie? Und für eine pelagianisirende Freiheitslehre ließ gerade eine magische Gnadenlehre Raum genug offen, wie denn auch dieses Auseinander von pelagianischen und magischen Elementen die Wirklichkeit der Kirche in Leben und Lehre bis zur Reformation durchzieht.

Die anthropologischen Verhandlungen des fünften Jahrhunderts konnten daher der Christologie kaum eine mittelbare Frucht schaffen. Jene Streitigkeiten haben noch ganz elementaren Charakter und holen durch Verwerfung des Manichäischen und Pelagianischen nur das anthropologische Seitenstück der Ueberwindung des ebjonitischen und doketischen Irrthums nach.

Worauf sich der dogmatische Bildungstrieb immer bestimmter normal hinwendet, das ist vielmehr die Soteriologie, oder die Frage nach dem Inhalt des in Christo gegebenen Heiles und der Art, wie das Heilswerk durch ihn vollbracht sei.

Aber die Art, das Heilswerk zu denken ist die Art, wie Gott als für die Menschen seiend, wie er als sich ihnen mittheilend gedacht ist, enthält mithin den Begriff von Gott im Lichte des Erlösungswerks. Sonach kann man die Haupt-

arbeit der Kirche bis zur Reformation als die der Erkenntniß Gottes in seinem Werk an der Menschheit durch Christus zu ihrer Erlösung und Vollendung bezeichnen, eine Erkenntniß, an welche sich dann von selbst die Feststellung der christlichen Anthropologie im letzten Theil unserer Periode seit der Reformation schloß.

Man kann auch nicht läugnen, daß in dem großen Zeitraum unserer zweiten Periode im Wesentlichen Dasjenige in sicherem Fortschritt wirklich erreicht ward, was für eine Fortbildung und Verjüngung des christologischen Dogma unerläßliche Voraussetzung ist. Das Magische und das Pelagianische darf vor dem Forum der lebensfähigen Wissenschaft als einmal für immer verurtheilt gelten; ebendamit ein unethischer Begriff von Gott und seiner Gnade, der gegen die menschliche Seite sich exclusiv verhält, wie ein irreligiöser gegen Gott exclusiver Begriff von des Menschen Kraft und Thätigkeit. Und wie schon die dogmatische Ineinanderbildung der göttlichen und der menschlichen That im Erlösungswerk erst in der fortgeschrittenen Erkenntniß des Wesens Gottes und des Menschen ihren Ruhepunkt finden kann, wornach sie sich nicht mehr ausschließend sondern zusammenstrebend zu einander verhalten, so wird es nur darauf ankommen, das in dieser zweiten Periode Gewonnene auch christologisch auszubeuten, um einen neuen und großen Schritt vorwärts zu thun.

Das Heilswerk Gottes an und in der Menschheit, dessen Erkenntniß nach der objektiven und subjektiven Seite hin also im Großen und Ganzen den Mittelpunkt der ganzen normal fortschreitenden dogmatischen Arbeit unserer Periode bildet, ligt aber ausserdem unserem Dogma unmittelbar nahe. Denn das objektive Heilswerk Gottes ist ja wesentlich nichts Anderes als das Werk oder das Amt Christi. Das immer mehr steigende Verständniß desselben ist zugleich das Maaß für die immer allseitigere Erkenntniß der menschlichen Bedürftigkeit und Fähigkeit für Erlösung und Vollendung.

In drei Hauptschritten ist die Erkenntniß der Christenheit von Christi Werk oder Amt vorwärts gegangen, und den drei Schritten entsprechen die drei großen Kirchen, die griechische, die römische, die evangelische.

Die griechische Kirche, „nach Weisheit fragend“, sieht in Christus die Offenbarung der Wahrheit; er ist ihr die persönliche Weisheit, die von Lüge und Irrthum, dadurch von Sünde befreit. So sieht sie Christus überwiegend im Licht des profetischen Amtes, nicht ohne die eschatologische Hoffnung auf seine königliche Machterweisung wider Uebel und Tod (φθορά), wovon das Vorspiel in jener Ueberwindung des Satans durch Christus in einem übergeschichtlichen, außerhalb der Menschheit vor sich gehenden Processe ligt. Zwar hält die „orthodoxe“ Kirche eifrig und treu an Christi Gottmenschheit fest; es gehört zur wahren Lehre Christi auch die Lehre, daß der Sohn die ewige Weisheit Mensch ward. Aber als Grund hievon wissen wenige der griechischen Väter seit dem fünften Jahrhundert mehr anzugeben, als daß das Sichtbarwerden der unsichtbaren Weisheit das beste Mittel war, die Wahrheit d. i. Gott zu zeigen und zu lehren. Die subjektive Seite und der Glaube ist daher hier ganz überwiegend theoretisch gefaßt, als fürwahrhaltendes Kennen oder Erkennen des Dogma. Da sie das höchste Gut in der Erkenntniß sieht, so ist der Mittelpunkt der kirchlichen Thätigkeit der griechischen Kirche in ihrer geistig noch regsamen Zeit die Präcisirung ihres Dogma, wofür hier der Episcopat das Mittel ist.

Die römische Kirche, von Alters her mit dem Abendlande mehr dem Selbst- und Weltbewußtseyn zugewendet und Erbin des praktischen altrömischen Geistes, will nicht blos lehren, sondern auch christlich walten und regieren. Der Episcopat ist nicht blos Mittel für den Zweck des Dogma, sondern das Dogma wird Mittel der Macht, des geistlichen Regiments durch eine neue Lebensordnung; das profetische Amt wird Mittel für das königliche. Christi Bild steht hier im Licht der königlichen Macht. Aus dem Lehrer wird der Gesetzgeber, aus dem Evangelium die nova lex. Und die Kirche an Christus Theil habend, der ein sichtbares Reich mit festen Lebensordnungen zu stiften kam, hat Theil an seiner Macht und Herrschaft. Sie bildet Christus ab, ja sie setzt ihn fort und richtet in ihrer Organisation sich ein auf diese Herrschaft, die als Herrschaft im Namen und in Vertretung Christi des Königs gedacht ist. So werden, dieser Totalanschauung

von Christus gemäß, aus den Hirten Regenten, aus den Priestern Richter und Gesetzgeber mit dem Machtwort selbst über die Gnadengüter, über das Jenseits und die Unterwelt ausgestattet, und aus den Bischöfen steigt hervor der Papst als König der Könige dadurch, daß er als servus servorum zu Christus dem Könige in der unmittelbarsten Beziehung steht. Da nun das Gesetz, zu welchem hier auch das Dogma gehört, Zustimmung oder Gehorsam (assensus, obedientia) fordert, so wird hier nicht mehr im Irrthum oder gar nur im Uebel, sondern in dem Ungehorsam und dem damit gegebenen debitum Dasjenige erblickt, wovon Erlösung Noth that, im Gehorsam aber gegen den Staat Christi, seine Gesetze und seine Sühnmittel, die Heilsbedingung. Die Lehre von dem wiederkommenden Christus tritt aus begreiflichen Ursachen zurück; Christi vornehmste Bedeutung ist, der Stifter dieses geistlichen Staates und der Vollmachtgeber für Alles zu sein, was die Kirche von Gewalt und Gesetzen, von sacramentaler Gnade und Lebensordnungen bedarf.

Wie in der griechischen Zeit in dem Episcopat, den Concilien und der still heranwachsenden Macht des römischen Bischofs schon die römisch mittelalterliche Gestalt der Kirche präludirte bevor ihre Zeit gekommen war, so ist Anselm, der Germane, zur Zeit der Blüthe des Papstthums durch sein Cur deus homo schon eine Anzeige der Reformation. Aber am Schlusse seines unsterblichen Werkes sinkt er zurück und macht seine Theorie zur Stütze des kirchlichen Königthums. Den Lohn, den Christus durch sein unschuldig Leiden erwarb und dessen er für seine Person nicht bedurfte, hat er der Kirche geschenkt, die ihn als ihren Schatz verwaltet, worauf sie ihr Regiment gründet.

Die Kirche der Reformation hat zu ihrem subjektiven Mittelpunkt das persönliche Bedürfniß des Heils, vor Allem der Versöhnung der Schuld (culpa, reatus); ihr objektives Centrum ist die heilige Passion. Ihr Christusbild ist vor Allem Christus in der Knechtsgestalt, der versöhnende Mittler und Hoheprieſter. Wie im A. T. die Prosetie zwar begann mit dem Davidischen Königthum und den Davidischen Hoffnungen, aber dann der Rückgang in die Innerlichkeit folgte, so nehmen wir das-

selbe wahr in der Geschichte des innern Totalbildes von dem Gekommenen. Die evangelische Kirche bezeichnet in ihren Anfängen diesen Rückgang aus dem Aeußern in das Innere, aus der Welt des Erkennens und der Werke in das Gemüth und unmittelbare Selbstbewußtseyn, um dessen Versöhnung es hier vor Allem zu thun ist. Sie weiß und bekennt, daß es eine persönliche Versöhnung, nicht blos ein anstaltliches sondern ein der Person geltendes Werk Christi gibt, und daß wir dessen theilhaft, ja Kinder Gottes und des Erstgeborenen Brüder werden, wenn unsere Stellung zu ihm nicht blos den Charakter des Fürwahrhaltens und des Gehorsams trägt, sondern auch den des persönlichen Vertrauens zu seiner versöhnenden göttlichkräftigen Liebe; wenn das Christenthum nicht blos in der Erkenntniß oder den Werken des Willens besteht, sondern auch in der zuversichtlichen, ihm trauenden ja sich antrauenden Hingabe des ganzen Gemüthes an ihn (der fiducia).

Das ist in großen Zügen die Errungenschaft der Christenheit in ihren drei bisherigen Kirchenformen in Beziehung auf die Erkenntniß des göttlichen Heilswerkes durch Christus. Es ligt darin, was die Erkenntniß des in Christo offenbaren Gottes anlangt, eingeschlossen die Erkenntniß der Weisheit Gottes; zweitens Gottes als des zum Heil mächtigen und gerechten Herrn; endlich der Liebe Gottes. Natürlich fehlt keine dieser Bestimmungen je ganz, aber es muß darauf ankommen, welche derselben jedesmal den beherrschenden Mittelpunkt bilde.

Obwohl nun aber Gott hiebei immer so gedacht ist, wie er in Christus dem Gottmenschen offenbar, gegenwärtig und wirksam geworden sei, so verhalten sich doch diese Bestimmungen des Gottesbegriffs ihrer Natur nach sehr verschieden zu der Christologie, insonderheit zu der menschlichen Seite Christi.

Für die Mittheilung der Wahrheit ist die Menschwerdung Gottes in der That kaum erforderlich. Inspiration, heilige Bücher eignen sich auch für diesen Zweck. Die Menschheit des Sohnes Gottes behält daher in der griechischen Kirche immer eine prekäre, zufällige Stellung, die des bloßen Mittels. Sie würde erst dann derselben enthoben sein, wenn die Menschheit Christi als ein integrirender Theil des christlichen Inhalts selbst begründet, und

nicht blos dazu bestimmt wäre, die unsichtbare göttliche Wahrheit oder Gott zu zeigen.

Aber ganz ähnlich verhält es sich mit der Kategorie der Macht und Gerechtigkeit. Das Bild Christi als des Königs und ewigen Richters, einseitig hervorgekehrt, entrückt ihn der Menschheit, läßt seine Menschheit in der göttlichen Majestät sich verflüchtigen und so ist gleichsam durch Christi Erhöhung seine Menschwerdung zurückgenommen. Er ist der bloße Logos geworden. Seine Bedeutung ist darin erfüllt, die Kirche mit ihren Vollmachten gestiftet und ihr die Heilskräfte die sie spendet erworben zu haben. Aber wie zufällig ist auch für diesen Zweck seine Menschheit! Wird doch daneben immer, besonders auch von Anselms Nachfolgern versichert, daß Gott auch frei und ohne Christus hätte Sünde vergeben und Gnade ertheilen können. Daß nicht minder auch ohne Menschwerdung Gottes eine Theocratie konnte gestiftet werden, zeigt das A. T., warum also nicht auch ein neues levitisches Priesterthum, welches mehr königlichen als priesterlichen Charakter trägt?

Kein Wunder daher, sondern selbstverständlich ist es, daß weil in der griechischen und in der römischen Kirche die Menschheit Christi eine nur zufällige Bedeutung hat, im Großen und Ganzen, so lange sie den Reigen führen, die göttliche Seite in Christi Person im einseitigen Uebergewicht über die menschliche steht und sich gegen letztere innerlich fremd, oder gar exclusiv verhält. Erst seit die heilige Liebe Gottes im Werk der Versöhnung der Menschheit bestimmter ins Bewußtseyn trat, war für die Menschwerdung Gottes eine Nothwendigkeit zu sehen, erhielt also Christi Menschheit eine wesentliche Stelle. Erst durch sie und nicht durch die geschichtlose Gnade (die unethische Willkür wäre) ist die Versöhnung wirklich geworden; der Mensch Christus Jesus hat die Welt mit Gott versöhnt. Die Möglichkeit dazu lag darin, daß in ihm Gott Mensch ward. Wiederum die Möglichkeit dieser Menschwerdung lag a) von Gottes Seite darin, daß Gott vor Allem als sichselbstmittheilende Liebe, der auch die höchste denkbare Gemeinschaftsform gemäß sein muß, nicht aber blos als

Weisheit oder als Macht und Gerechtigkeit gedacht ward. Diese Einsicht daß das Wesen Gottes die heilige Liebe sei, (nicht aber eine zu dem Endlichen im wesentlichen Gegensatze stehende Unendlichkeit sei es des Seyns oder der Weisheit oder der Macht und Gerechtigkeit) brach nach mittelalterlichen Vorbereitungen am hellsten in der lutherischen Kirche durch. b) Und da mit dieser tiefern Einsicht in das ethische Wesen Gottes und besonders der Versöhnung auch eine tiefere ethisch-religiöse Auffassung des Wesens und der Bestimmung des Menschen im Gegensatz sowohl gegen eine pelagianisirende als magische Heilslehre verbunden war, und die evangelische Kirche eine Vermählung des Menschen mit Gott in der Tiefe des Gemüthes durch den Glauben als Grundforderung aufstellte, so war auch von der Natur des Menschen ein Begriff erfaßt, wornach er nicht blos endliches Wesen ist, sondern auch eine Unendlichkeit in Form der Empfänglichkeit. So daß, freilich nur erst im Allgemeinen, auch von Seiten der menschlichen Natur die Möglichkeit der Einigung Gottes und des Menschen in Christus einleuchten mußte. Deßhalb ist nun aber auch die Reformation nach beiden Seiten hin, der göttlichen und der menschlichen ein Wendepunkt, und nach der ersten Epoche unserer Periode, der des einseitigen Uebergewichts der göttlichen Natur, ist die Reformationszeit nach ihrem Princip und theilweise auch nach ihrer Lehre als die neue zweite Epoche zu bezeichnen, in welcher die göttliche Seite und die menschliche zu einem principiellen wenn gleich noch nicht durchgeführten und befestigten Gleichgewichte gelangen.

Seit der Reformation geht die Führung der christlichen Entwicklung von den romanischen Völkern an die germanischen über; die römische Kirche nimmt nun zu der evangelischen eine ähnliche Stellung ein, wie die griechische zu ihr. Sie verfällt einem Conservatismus, der kaum noch Spuren eines fortgehenden dogmatischen Processes zeigt, so namentlich auch in der Christologie. Dagegen die evangelischen germanischen Völker wollen weder blos eine Versenkung in das Erkennen und die Anschauung Gottes, wie die edelsten Formen der griechischen Frömmigkeit, noch blos ein Alterniren zwischen selbstloser Hingabe an eine magische Gnade

und zwiſchen einer pelagianiſirenden oder gar in Willkür ſich ergehenden und gottverlaſſenen Subjektivität: ſondern ihnen iſt die Aufgabe geworden, den wahren Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit auf Grund einer volleren Erkenntniß der Heilsoffenbarung zu vertreten und herauszuarbeiten. Die chriſtliche Anthropologie iſt jetzt zum erſtenmale eigentlich an der Reihe. Auguſtin ſelbſt war wie geſagt, nur ein Vorläufer; ſein Syſtem hat keineswegs ſeiner Zeit und der Nachwelt ſeinen Charakter aufzuprägen vermocht, wie es auch noch an vielen Punkten demjenigen Vorſchub leiſtete was nachher zum romaniſchen Typus ward. Der fortdauernde Gegenſatz der römiſchen Kirche trug das Seinige dazu bei, die evangeliſche Wiſſenſchaft und bald auch die Philoſophie in der Richtung auf jene ihre Aufgabe zu erhalten und anzuſpannen. Und da die nachreformatoriſche Theologie, ſtatt die neuen chriſtologiſchen Keime, die in der Reformationszeit liegen, zu pflegen, bald genug wieder einem Traditionalismus huldigte, der ſein Pfund vergrub und ſein Höchſtes darein zu ſetzen ſchien, auch in der Chriſtologie die Identität der evangeliſchen Lehre mit der vorreformatoriſchen, alſo das Uebergewicht der göttlichen Seite wo möglich verſtärkt herzuſtellen, ſo war die gründlichere wiſſenſchaftliche Darlegung des dogmatiſchen Rechtes der Anthropologie woran es bisher gefehlt, eine doppelte, auch chriſtologiſche Nothwendigkeit; ſo nahm aber auch die Richtung auf jene anthropologiſche Aufgabe im achtzehnten Jahrhundert zunächſt eine dem Chriſtenthum und der Chriſtologie wenig freundliche Stellung ein. Aber je freier und ungehinderter in der evangeliſchen Kirche dieſe Entwicklung verlief, deſto werthvoller iſt auch das Reſultat, das trotz den vorübergehenden Verwirrungen und Ausartungen der Subjektivität errungen ward, die wiſſenſchaftliche Erkenntniß davon, wie auch das Weſen des Menſchen gegen den Begriff Gottes ſich ſo wenig ausſchließend verhält, daß vielmehr der Menſch erſt in Einheit mit Gott, ohne Selbſtverluſt in Gott, ſeine Wahrheit erreicht. Das Heranreifen dieſer Erkenntniß zu erzählen wird die Aufgabe für die dritte Epoche unſerer Periode ſein. In ihr hat die menſchliche Seite in der Perſon Chriſti über die göttliche Seite das Uebergewicht. Sie bildet

also das direkte Gegenstück der ersten Epoche (vom Jahre 381 bis 1517) was sich bis ins Einzelne wird nachweisen lassen, zum deutlichen Zeichen der Gesetzmäßigkeit des Verlaufs bei allem Schein bloßer chaotischer Willkür.

Ist nun aber so das Gesammtresultat der zweiten Periode eine concrete Erkenntniß dessen, was in der Reformationszeit, der Zeit des Uebergangs von dem Uebergewicht des Göttlichen aber auch der Zeit des freilich nur kurze Zeit währenden Gleichgewichts beider Seiten principiell ausgesprochen worden ist, nemlich daß nur der Gottesbegriff der wahre sein könne, welchem die Menschwerdung nicht widerstrebe, sondern der durch sein ewiges ethisches Wesen dazu sich selbst bestimmt; nicht minder daß auch von der Menschheit jeder Begriff falsch sei, welcher trotzig oder verzagt die Menschwerdung Gottes in ihr entweder für überflüßig oder für etwas zu Hohes ansehen möchte: so werden wir auch mit der neuen dritten Periode die Zeit als gekommen erachten dürfen, wo jene Voraussetzungen gegeben sind, von denen der Fortschritt unseres Dogma wie oben gezeigt zunächst abhängig war, und ohne welche alle Versuche in der Zweiheit der Seiten in Christus die Einheit der Person zu erkennen, nur provisorischen Charakter haben konnten, in der Wirklichkeit aber nur einen einseitigen Charakter gehabt haben, die zukunftreichen christologischen Keime der Reformationszeit ausgenommen, an welche also eine fruchtbare Arbeit in der dritten kaum erst begonnenen Periode wird anzuknüpfen haben.

* * *

Wenden wir uns nun noch insbesondere der ersten Epoche der zweiten Periode zu, deren Grundcharakter im Großen das Uebergewicht der göttlichen Seite über die menschliche ist; so zerfällt die Zeit von 381 bis zur Reformation naturgemäß in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt dieser Epoche mit dem Chalcedonense im Jahr 451 schließend, hat im Gegensatz gegen die antiochenische Schule wie gegen die alexandrinische, gegen Nestorianismus und Eutychianismus, das Problem selbst scharf hinzustellen gesucht.

Das Problem der Einigung beider Seiten in Christus, sagt sie zunächst, ist umgangen von dem Nestorianismus, der einen todten Dualismus, es ist aber auch umgangen vom Eutychianismus, der eine Resorption des Menschlichen durch das Göttliche für Einigung ausgeben will. Ausserdem aber faßten die Väter dieser Synode das Problem selbst positiv so: in Christo sei anzuerkennen eine Zweiheit des Göttlichen und des Menschlichen; diese beiden, eine Zweiheit unendlich und wesentlich verschiedener Naturen, seien gleichwohl zu und innerhalb Einer Person vereinigt. Schon um für diese Aufstellung des Problems die kirchliche Sanction zu erreichen, mußte die Kirche auf Partheien verzichten, die ihr christliches Bewußtseyn darin nicht wieder erkannten. Wenn die Nestorianer fühlten, daß Christi menschliche Natur vor einem einseitigen Uebergewicht der göttlichen durch die chalcedonensischen Formeln nicht sicher gestellt sei, so beklagten sich die Monophysiten, daß gegen die alte Sprachweise von der μία φύσις die Lehre von zwei solchen Naturen in Christus jedes Versuches ihrer Einigung spotten müsse.

Aber auch aus der Mutterkirche selbst bildeten sich die im Nestorianismus und Monophysitismus entlassenen Gegensätze von Neuem hervor, als stete Mahnung an die vom Chalcedonense noch nicht getilgte Schuld. Dieses bildet den Hauptgegenstand der beiden andern Abschnitte.

Der zweite vom Jahre 451—793 stellt dar, wie die in der griechischen Kirche übermächtigen und in immer neue Formen sich kleidenden monophysitischen Neigungen, mit der Richtung auf die Einheit vornemlich durch die abendländische Kirche siegreich bekämpft und wie die chalcedonensische Zweiheit nicht blos behauptet, sondern geschärft wurde, indem die Zweiheit wesensverschiedener Naturen auch zur Zweiheit der Vermögen des Willens und des Wissens, ja auch zur Zweiheit der sämmtlichen Funktionen ausgebildet wurde. Die Zeit vom Jahr 451 bis ins achte Jahrhundert ist also durch ihre synodalen Entscheidungen die Zeit der Schärfung und Durchführung des chalcedonensischen Gegensatzes der beiden Naturen; für die Einigung ihrer selbst geschah wenig der Rede Werthes.

Als nun aber diese Richtung auf den Gegensatz der Naturen in dem Adoptianismus gipfelte, welcher gleichsam das Facit aus der bisherigen Bewegung ziehen wollte, da erschrack das Abendland vor der antiocheniſchen Conſequenz, und es trat mit dem Concil von Frankfurt 793 ein Wendepunkt ein.

Der dritte Abſchnitt dieſer Epoche von dem Frankfurter Concil bis zur Reformation iſt im Allgemeinen die Zeit der Sänftigung des chalcedonenſiſchen Gegenſatzes, zeigt überwiegend die Richtung auf die Einheit der Perſon. Schon die Zeit des zweiten Abſchnittes hatte in ihrer Durchführung des Gegenſatzes beider Naturen ſich dadurch beruhigt, daß ja das Perſonbildende in Chriſtus excluſiv der allmächtige Logos ſei, der als ſolcher wohl vermöge die Zweiheit, wie weit ſie auch auseinander gehe, in Einheit zuſammenzuhalten, wie denn auch allerdings dieſer eine Punkt genügt, um die göttliche Natur in einſeitigem Uebergewicht zu erhalten. Gegen dieſen monophyſitiſchen oder doketiſchen Reſt der kirchlich noch nicht ſanktionirt war, noch es je wurde, hatte der Adoptianismus ſich beſonders erhoben, in der Hoffnung, die Einheit der Perſon Chriſti bewahren zu können auch wenn die menſchliche Seite wie die göttliche perſönlich gedacht ſei. Aber ſeit der von ſeiner Niederlage an datirenden Wendung der kirchlichen Wiſſenſchaft zur Einheit der Perſon ward nun die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti der am lebhafteſten vertretene und ausgebildete Satz, der aufs engſte mit der ganzen magiſchen Seite der mittelalterlichen Gnadenlehre zuſammenhängt; wie denn darin auch gleichſam das Urbild der myſtiſchen Entzückung des Menſchen in Gott verborgen war. Allein bald genug zeigte ſich die Folge: nemlich eine ſolche ſelbſtloſe Menſchheit Chriſti hebt die Wahrheit der Menſchwerdung auf. Chriſti Menſchheit wird zum bloßen Gewand der Gottheit, zur Theophanie; die eigentliche Idee der Gottmenſchheit iſt im Nihilianismus aufgegeben. So iſt Chriſtus gleichſam nur wieder zum Logos mit einem menſchlichen Kleide geworden, und die Scholaſtik ſucht zu beweiſen, daß eine Menſchwerdung auch nicht nöthig aber doch möglich und wirklich war, im uneigentlichen Sinne genommen. So war denn das Problem unter

dem Vorgeben der Lösung eigentlich begraben, und bereits treten Surrogate der Christologie in Masse in die Kirche ein. Zwar das ehrliche Wort des Lombarden, welches das Geheimniß dieser kirchlichen Christologie unverhohlen aussprach, wurde officiell desavouirt. Aber die Sache konnte sich nicht ändern, so lange die menschliche Natur selbstlos ohne eigene Bedeutung in sich dastand. Immer enger schürzte sich der Knoten, je mehr der Begriff der menschlichen Persönlichkeit anderweit, freilich meist in pelagianisirender Weise, zu tagen und sich dem Magischen zur Seite, ja entgegenzusetzen begann. Ein Theil der Scholastik bleibt in der traditionellen Bahn, aber in ihrer Unproduktivität und in ihrem Rückgange zu einfacheren mystischen Anschauungen von der Person Christi zeigt sich schon ein beginnendes Absterben des Interesses für die bisherige begriffliche Ausbildung der Christologie. So bei Thomas. Ein anderer Theil lenkt zu adoptianischen Sätzen zurück, die auch jetzt keine Verdammung mehr erfahren; aber eingeengt in die kirchlichen Formeln und im Gefühl der Schwierigkeiten ihrer Vereinigung ringt man vergeblich nach einer Lösung. So Duns Scotus. Im Ganzen wird ein Schwanken, eine Unsicherheit sichtbar, die in einem rathlosen Skepticismus mit blinder Unterwerfung unter die kirchliche Autorität endigt, der die Verantwortung für die Enantiophanien oder wirklichen Widersprüche in ihren Sätzen überlassen wird. Doch ist noch Eine lebendige Linie übrig, in der sich der Faden der christologischen Entwicklung fortspinnt: das ist die mystische Richtung, die in der Reformation ihr normales kirchliches Ende durch ihre Vollendung fand. Zwar bleibt auch sie bei der Unpersönlichkeit der Menschheit in Christus stehen, aber faßt diese allgemein als Vollendung der menschlichen Natur. So ist darin der Satz enthalten: daß es dem Wesen Gottes und des Menschen nicht widerspreche, sondern einzig gemäß sei, in die innigste persönliche Gemeinschaft zu treten, ja daß nur Gott die wahre Persönlichkeit des Menschen sei und hierin keine Verkürzung des Menschlichen liege. Wie weit war sie hiemit von dem Geiste und den Sätzen des chalcedonensischen Conciles abgegangen! Es ist aber das Verdienst besonders der lutherischen Kirche und ihrer Lehre von der Communicatio idiomatum, nicht wie die Mystik

blos bei der Einheit des Ich verweilt und in dasselbe d. h. in die göttliche Hypostase die menschliche Seite versenkt, sondern die Einigung der Naturen selbst untereinander als das Hauptproblem aufgestellt und an seiner Lösung gearbeitet zu haben. Da jedoch sichtlich hierin schon ein Abbrechen des Baues der vom Jahr 451—793 aufgeführt war beginnt, obschon die alten Voraussetzungen noch vielfach nachwirken, so gehört die lutherische Christologie in die zweite Epoche unserer Periode. Es wird sich zeigen lassen, daß sie einerseits den Abschluß der alten Zeit bildet, jedoch dieses durch ein Princip das sie andrerseits schon auch zum Anfangspunkt einer neuen macht.

* * *

Was der Puls der christologischen Bewegung in den verschiedenen Abschnitten der ersten Epoche (von 381—1517) war, haben wir übersichtlich darzulegen versucht. Wir haben nun noch die Unionsweisen zu überblicken, welche bei den so manchfaltigen christologischen Standpunkten dieser Epoche sich ergeben.

Keine christliche Zeit wollte ohne eine Christologie sein: jede wendet das Maaß ihrer Erkenntniß Gottes und des Menschen auf dieses Dogma an, dessen Geschichte insofern eine Haupterkenntnißquelle des Begriffes ist, den jede Zeit von Gott und von dem Menschen hatte. Aber eine Christologie ist noch nicht da, wo Christus nicht als eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen gedacht ist, und so stellte sich an jede Zeit, was auch sonst ihr Standpunkt oder ihr christologisches Hauptbestreben war, die Forderung anzugeben, wie sie sich bei ihren Prämissen die Unio denke.

Die verschiedenen der Reihe nach auftretenden Unionsweisen nun zerfallen in drei Gattungen, die einen Fortschritt bilden: aber so, daß die erste und die zweite einander direkt entgegenstehen.

A. Die erste Gattung, deren Hauptvertreter zum Theil noch der vorigen Periode angehören, hat noch am meisten Aehnlichkeit mit dem Doketismus und Ebjonitismus, indem sie durch die Unio die Eigenthümlichkeit der einen oder der andern Natur ganz oder theilweise verletzt, sei es, daß sie die göttliche Natur sich in die menschliche verwandeln läßt, was ebjonitisch, oder die mensch-

liche in die göttliche, was doketisch ausfallen muß, oder daß sie endlich beide sich durch einander temperiren läßt, so daß wie in der Chemie das Produkt ein Gemeinsames, eine Mischung aus beiden Faktoren ist. Von der ersten Form war im ersten Bande vielfach die Rede; der zweiten gehört der Eutychianismus, der dritten der Theopaschitismus an. Sie alle gehören der monophysitischen Familie zu, die das Menschliche und Göttliche nicht minder als die Antiochener exclusiv gegen einander denkt, so daß die Einheit die sie sucht nur durch ganze oder theilweise Absorption zu Stande kömmt, und zwar durch das Göttliche, das überwiegend unter physischen Kategorien gedacht ist.

B. Die zweite Gattung die sich besonders an die kirchliche Verdammung des Apollinarismus anschloß, wußte gleichfalls die beiden Naturen nur als sich ausschließende Gegensätze zu denken, wollte aber beide in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig bewahren im Interesse vornemlich für die Menschheit und einen gesetzlichen Gottesbegriff. Dennoch meinte sie eine Einheit der Gesammtperson behaupten zu können, natürlich nur durch ein drittes ausserhalb der beiden Naturen gegebenes Princip.

Kaum nennenswerth ist die Vorstellung, welche ohne auf das zusammenschließende Princip weiter zu achten, die Person Christi nur als das Facit der zusammentreffenden zwei Naturen denkt, also sich gar nicht die Mühe nimmt zu erwägen, ob denn die zwei Naturen zusammengehen können, ob sie so gleichartig seien, daß sie in Eine Summe (= Person) addirt werden können; und ob nicht jede derselben schon für sich Person sei. Da offenbar ist, daß hier die zwei Naturen nur gleichsam arithmetisch zusammenaddirt, zusammengesprochen, nur in Gedanken als eine Einheit gesetzt werden, so ist die unio hier zugleich eine blos nominelle, unio verbalis; es ist nur gefordert, beide Naturen zu gleicher Zeit zu denken, das Problem ist noch nicht präcisirt, geschweige denn etwas zur Lösung gethan.

Ward nun aber eine reale Unio gesucht, so lag

a) am nächsten der Gedanke, die göttliche und die menschliche Natur seien dadurch Eins, daß die erstere in der letztern sei als in ihrem Tempel oder Kleid. Aber dieses bloße reale Zu-

sammensein, d. h. die Einheit, die durch die Gemeinsamkeit des Ortes hervorgebracht wird (unio localis), setzt im besten Falle die Menschwerdung zur Theophanie herab, wird aber für sich genauer betrachtet dadurch illusorisch, daß die göttliche Natur — wird bei ihrem gleichsam physischen Seyn stehen geblieben, — vermöge der Allgegenwart überall ebenso wie in der Menschheit Christi scheint wohnen zu müssen.

Wesentlich gleich mit dieser Ansicht wäre die Berufung auf den Machtwillen Gottes, der im Stande sei, die zwei obwohl wesensverschiedenen und innerlich in keiner Weise zusammengehörigen sondern entgegengesetzten Naturen zu Einem Ganzen zusammenzufügen. (Mechanische unio.)

b. Da jedoch die beiden Naturen nicht blos leblose Substanzen sind, so würde eine so todte Form der Verbindung beide verletzen. Daher haben Theodor v. Mops. und Nestorius, deren συνάφεια sonst dieser Ansicht am nächsten steht, damit bereits auch die Anfänge einer höheren freilich noch in gleicher Linie liegenden Form verbunden, nemlich die Annahme, daß der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung gleichsam wahlverwandtschaftlich zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen von Gott desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen, nemlich die Sohneswürde, mochte nun jene Beschaffenheit als angeboren oder als erst erworben anzusehen sein. Diese Ansicht, wornach um des besonderen Werthes der menschlichen Natur Christi willen vor dem Forum des göttlichen Urtheils die Beziehung des Logos zu diesem Menschen eine besondere sei, können wir nach ihrem objektiven Grunde eine unio vermöge der Rechtsidee oder unio forensis, nach ihrer realen Beschaffenheit aber die beziehungsweise Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετικὴ nennen.

c. Wird nun aber näher darauf geachtet, daß das Ausgezeichnete in Christi menschlicher Natur, dem sich die besondere Sympathie der allgegenwärtigen göttlichen zugewendet hat, auf Erden nicht sowohl in physischen Vorzügen bestehen kann, als

in moralischen, namentlich darin, daß auch dieser Mensch eine Sympathie für das Göttliche hat, jedoch auf dem Grunde zweier entgegengesetzter Substanzen, mithin so, daß nicht die Substanzen einander zugewendet Einigung unter sich suchen könnten, sondern nur so, daß jede von beiden innerlich für sich bleibend doch namentlich Dasselbe will wie die andere, so hatte man die subjektiv-moralische unio, oder diejenige Einheit, welche in der Harmonie zweier im Uebrigen getrennter Willen besteht, die denselben Inhalt in ähnlicher Form oder Weise wollen. Aber obwohl diese Weise die unio zu denken, schon geistigere Art hat, so giengen da doch die Willensacte selbst auf welche das Hauptgewicht fiele, dem Standpunkt des Gesetzes oder Rechtes analog, von zwei gesonderten sich gegenüberstehenden geistigen Lebensheerden aus. Die Naturen wären nicht mehr blos passiv zusammengefügt, sondern als thätig gedacht, sie producirten ihre Einheit; aber diese läge ausser ihnen selbst, in der bloßen Aehnlichkeit ihrer Bethätigung und in dem gemeinsamen Objekt. Aber die Annahme solcher zweier Lebensheerde mußte auf eine ewig coordinirte Doppelpersönlichkeit führen. Das konnte bei dem Versuch der subjektiv-moralischen unio nicht länger verborgen bleiben. Daß so die Christologie in einen Dualismus auslaufe, dessen beide oberste Spitzen (Iche) nur durch eine ideelle Einheit über ihnen zusammengehalten wäre, mißbilligte die Kirche mit Recht nicht minder als die Theorieen der ersten Gattung, beides zu Chalcedon. Sie stellte ihrerseits das christologische Problem in der oben geschilderten Weise als Glaubensartikel fest.

C. Wenn die zweite Gattung von Theorieen gerade durch den Fortschritt zu höheren Formen ihrer selbst, von der Zweiheit der Naturen folgerecht auch zur Zweiheit der Personen getrieben war, immer aber die Einheit nur etwas den Naturen und Personen Aeußeres hatte sein lassen, so nahm das Chalcedonense zwar die Zweiheit der Naturen aber nicht der Iche in Christi Gesammtperson an, und suchte vielmehr eine unio durch ein inneres Princip in der Gesammtperson. Und damit leitet sich die dritte Gattung der in unsrer Epoche aufgestellten Unionsweisen ein: freilich was nie zu vergessen, zunächst unter der

antiochenischen Voraussetzung der Wesensverschiedenheit und des Gegensatzes der beiden Naturen.

Zuerst nun suchte der Monotheletismus (der sich nicht blos auf das Wollen, sondern auch auf das Erkennen bezieht) die Einheit der zwei Naturen dadurch festzuhalten, daß er die Vermögen und das ganze System ihrer Funktionen oder die Wirklichkeit der Lebensthätigkeiten als eine Einheit darzuthun versuchte. Er lehrte namentlich in Christus eine Einheit der zwei Naturen zwar nicht der Substanz, aber auch nicht blos ihrem beiderseitigen gewollten Objekte nach, sondern in ihrer concreten Beschaffenheit und Wirklichkeit, d. h. Einheit des Willensvermögens, des actuellen Wollens und des Werkes. Aber darin war nur ein Rest der Verwandlungslehre zu sehen, indem bei bleibender innerer Geschiedenheit die Substanzen in ihrer concreten Lebendigkeit ganz oder theilweise eine Absorption durcheinander oder eine Verwandlung in einander erfahren sollten, damit die lebendige Einheit der Person herauskäme: daher es begreiflich ist, daß durch den Monotheletismus zunächst nur der Muth hervorgelockt wurde, den Dyotheletismus als christologische Wahrheit auszusprechen.

Aber nun war die Einheit aus dem Gebiete der Naturen nicht nur, sondern auch der Vermögen und Lebensthätigkeiten verwiesen. Christus stand da als eine Zweiheit von Substanzen, welche sogar auch als ein Doppelsystem von Vermögen und Lebensthätigkeiten sollten gedacht werden. Woher sollte nun noch eine innere Einheit der Person kommen?

Die allgemeine Antwort mußte nun sein: die Gesammtperson in der Unterschiedenheit ihrer Seiten oder Theile woraus sie zusammengesetzt ist, ist Eine durch die Einheit des Centrums, des Ich. Das ist die unio hypostatica, (die Einheit durch die Einheit des Ich) welche jetzt erst ihre Geschichte durchläuft. Christus ist nicht mehr blos Eine Person als Resultat des Zusammentreffens der zwei Naturen, sondern auch umgekehrt, die Person des Sohnes ist das Princip welches die Naturen zur Gesammtperson vereint und vereint hält. Die Hypostase des Sohns, ein Theil der zusammengesetzten Person, ist zugleich ihr Einheits-

princip, die Person dieser Persönlichkeit. Nachdem erstens die unio hypostatica in diesem Sinn noch unbestimmter von den letzten namhaften griechischen Lehrern aufgestellt war, geht sie zweitens im Abendland in den Gegensatz des Adoptianismus und Nihilianismus aus einander, bis drittens die Reformation das Wahre beider zusammenzufassen beginnt, freilich nur um den Preis einer Reform der antiken und namentlich chalcedonensischen Basis überhaupt.

a. Die Kirchenlehrer, vornemlich Maximus und Johannes Damasc. sagen: das Princip der Einheit ligt innerhalb des Compleres der Gesammtpersönlichkeit selbst. Der eine Theil von dieser nemlich, die Hypostase des Sohnes Gottes, macht sich auch zum Princip der Einheit des Ganzen; die Person des Gottmenschen kommt nur zu Stande durch die That der die menschliche Natur annehmenden Hypostase des Sohnes Gottes. Diese ist zugleich das Ich, welches die beiden an sich entgegengesetzten Naturen und Lebenssysteme doch in einer Einheit zusammenhält. Durch diese Einheit und Selbigkeit des Ich, in welche auch die menschliche Natur eingepflanzt ist, wird nicht blos ein nomineller Austausch (ἀντίδοσις) der Prädikate beider Naturen möglich, sondern auch eine Ineinanderbewegung beider Naturen die einander durchgehen, wirklich, und menschlicher Seits eine Steigerung der eigenen Kräfte und Vorzüge, die man Vergöttlichung nennen kann, bewirkt (θέωσις). Das Ich des Gottessohns hat aber durch seine göttliche Natur alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften; daher es die menschliche Natur in Wissen und Wollen bestimmt.

b. Der Gegensatz, in den diese unbestimmtere Lehre auseinandergeht. Diese Περιχώρησις stellt allerdings eine lebendigere Form der unio localis dar, aber nicht wesentlich mehr. Es ligt in diesem Sichineinanderneigen und Durchdringen der Naturen der Ansatz eines Processes der Einigung, aber keine Durchführung. Denn die Naturen sollen der Substanz und Form nach unverändert sie selbst bleiben, ja die Einheit soll jederzeit gleich fertig sein. Vornemlich aber war völlig unklar, wie die behauptete Selbständigkeit ja Willensfreiheit der menschlichen Natur nicht

zum leeren Scheine, die Menschheit zum bloßen selbstlosen Organe werde, wenn doch der Logos und seine allmächtige Natur den innersten beherrschenden Mittelpunkt für sie bilde.

α. Daher konnte der Adoptianismus glauben, die kirchliche Zweiheit der Naturen und ihrer Lebensthätigkeiten folgerichtiger durchzuführen, indem er statt solchen Uebergewichts der allmächtigen göttlichen Hypostase vielmehr annahm, die zwei Lebenssysteme in Christus haben jede ihr Ich, aber dieses sei zugleich der Punkt, in welchem sie wie zwei gegeneinandergeneigte Linien sich treffen. Der reale Einheitspunkt jedes der Lebenssysteme, das Ich, sei auch zugleich das beiden Gemeinsame, ihr identischer Einheitspunkt. Darin ligt: wie verschieden auch die Naturen seien, das Ich, unterschieden von der Natur, könne gemeinsam und der reale Einheitspunkt sein. Dieses Ich nannten sie beiderseits Sohn, und meinten an diesem mezzo termine dasjenige gefunden zu haben, was beiden Naturen zukommen und für beide das reale Gemeinschaftsband sein könne.

Daß das Ich der göttlichen Hypostase auch als Ich der menschlichen Natur anzusehen sei, das war bisher nicht geläugnet, und darin ligt der letzte Grund, warum noch die Lehre des Maximus und Johannes Dam. der menschlichen Natur wirklich eine Selbständigkeit zu lassen scheinen konnte. Aber die Unklarheit, welche sie über diesen Punkt übrig ließen, kam durch den Adoptianismus zur Entscheidung. Mit seiner Verwerfung wenden sich die Kirchenlehrer bestimmt der Ansicht zu, daß Christi Menschheit nicht persönlich sei.

β. Aber die Consequenz hievon war der Nihilianismus; Christus ward zur bloßen Theophanie; er ist nun nicht sowohl ein Mensch, als der Sohn Gottes, der die angezogene menschliche Gestalt zum Symbol seiner Offenbarung macht. Aber damit war man, nur in einer dem Monophysitismus ähnlichen Betonung der göttlichen Seite, zu jenen elementaren Vorstellungen der antiocheniſchen Schule (B. a.) zurückgekommen.

γ. Der Adoptianismus und der Nihilianismus war verworfen: aber eine das Falsche beider ausschließende Vereinigung des Wahren in beiden, wie wir sie immer folgen sehen, ist in

den Schranken des Mittelalters nicht mehr zu finden: wie auch das Tridentinische Concil hiefür gar nichts leistet. Die Kraft der Theologie, welche die zwei Naturen als einen Dualismus faßt, und aus ihrem Bereiche wie aus dem Gebiet ihrer Vermögen und Funktionen die Einheit verweist, sie also nur in das Gebiet des Ich verlegt, versagte ihre weiteren Dienste. Kehrt doch die Schwierigkeit, wie die göttliche Natur mit der menschlichen zusammengehen könne, wenn sie unendlich verschieden sind, ganz wieder, wenn auch die Frage so gestellt wird: wie kann es die göttliche Hypostase? Und selbst wenn die göttliche Hypostase ohne die Natur also das göttliche Ich ohne die göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur annehmen oder in sich einpflanzen sollte, wie Thomas meint, so ist nicht zu sehen, wie solches Ich mit der menschlichen Natur sich vereinigen könne, wenn diese absolut verschiedener Art ist. Die Hauptsache aber bleibt, daß fast alle Scholastiker bekennen, die Menschwerdung sage eigentlich nicht für Gott etwas Besonderes, Neues aus, sondern nur eine eigenthümliche Beziehung der menschlichen Natur in Christus zu dem allgegenwärtigen, ewig unveränderlichen Logos, der außer ihr wie in ihr ist. Diese eigenthümliche Relation der Menschheit Christi zum Logos konnte dann entweder darin bestehen, daß die menschliche Natur nur im Logos ihre Persönlichkeit hat, und das führt zum Nihilianismus. Oder darin, daß in Christus die menschliche Natur sich in einziger Weise activ zum Logos verhält, nemlich vollkommen gehorsam und daran die vollkommene Empfänglichkeit für ihn hat, was zum Adoptianismus zurückführt.

c. Aus diesem Schwanken zwischen Adoptianismus und Nihilianismus findet die alte Form der unio hypostatica keinen Ausweg. Die Vorandeutung des Fortschritts ligt in der bei einigen Scholastikern besonders aber bei den Mystikern sich findenden Lehre, daß die Hypostase des Sohnes nicht blos die Menschheit nicht beraube, auch nicht blos eine Ehre für sie sei, sondern daß das Verlangen der menschlichen Natur nach Persönlichkeit in der Person des Sohnes überschwängliche Sättigung finde. Nur daß wie gesagt dieses noch nicht frei ist von der Vorstellung, daß durch Negieren und Uebersteigen ihres eigenen Begriffes, durch

Entzückung u. s. f. die Vollendung des Menschen erreicht werde, was Nicol. von Cusa zu systematisiren und zu fixiren gesucht hat.

Es war der Reformation vorbehalten, der unio hypostatica eine Wendung zu geben, welche sowohl die göttliche Person der menschlichen Natur bestimmter aneignete, als auch für die Einheit das Gebiet der Wirklichkeit der Naturen, ihre Kräfte und Eigenschaften (idiomata) zurückforderte.

Erſte Epoche

der zweiten Periode.

Vom Jahre 381 bis zur Reformation.

Die Zeit des einſeitigen Uebergewichtes der göttlichen Seite über die menſchliche in Chriſti Perſon.

Erſter Abſchnitt.

Die Feſtſtellung der beiden Seiten in Chriſtus als zweier weſensverſchiedener Naturen in Einer Perſon.

Vom Conſtantinop. Concil im J. 381 bis zum Chalcedonenſiſchen im J. 451.

Erſtes Kapitel.

Die antiocheniſche Chriſtologie. Diodor v. Tarſus. Theodor v. Mopsveſtia. Neſtorius.

Die Blüthezeit der antiocheniſchen Schule und ihr größeſter kirchlicher Einfluß fällt in unſern Abſchnitt, theils durch Männer wie Diodor, Theodor, Neſtorius u. A., theils durch den Sieg ihrer Richtung über den Apollinarismus. Ihre Kraft ligt aber nicht auf Seiten theologiſcher Speculation; ſie verhält ſich zur Trinitätslehre auch in ihrer chriſtologiſchen Beziehung traditionell, ohne Zweifel in aller Aufrichtigkeit. Ihr Schwerpunkt und ihre ſchöpferiſche Kraft ligt auf Seiten der Anthropologie (Diodor z. B. hat den Manichäismus und Fatalismus bekämpft) überhaupt auf der hiſtoriſchen und empiriſchen Seite: doch dieſes ſo, daß namentlich Theodor v. Mopsveſtia auch zu einer ſpeculativen Geſtaltung des Weltbegriffs fortſchreitet, den er für ſeine ſehr eigenthümliche Chriſtologie verwendet.

Doch bevor wir zum Einzelnen fortgehen, lohnt es auf die syrische Kirche im Allgemeinen einen Blick zu werfen, deren Geschichte, noch vielfach dunkel, immer mehr die gerechte Aufmerksamkeit auf sich zieht und ohne Zweifel in den nächsten Jahren noch manche Aufhellung zu erwarten hat [1]).

Die syrische Kirche zerfällt in zwei Haupttheile. Der westliche mit Antiochia als Mittelpunkt hat die Städte Hierapolis, Laodicea, Emesa, Samosata, lauter Namen, die uns schon durch namhafte Männer repräsentirt sind. In der östlichen syrischen Kirche sind die Hauptpunkte Edessa und Nisibis im obern Theil Mesopotamiens; Seleucia, Ctesiphon, Babylon im südlichen. In beiden Theilen des östlichen waren überaus zahlreiche südische

[1]) Man erinnere sich an die neueren Untersuchungen über die ignatianischen Briefe, die sich an die kürzeste, syrische von Cureton aufgefundene Recension anschlossen, namentlich an die Arbeiten von Bunsen, Ritschl, Weiß, andererseits Baur und Uhlhorn. Auch der neue pseudonyme Fund aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts, 'Ωριγένους φιλοσοφούμενα ed. Miller, bringt viele neue Aufschlüsse über die geistigen Bewegungen in der syrischen Kirche der ersten Jahrhunderte, und Bunsen in seinem Werke: Hippolytus und seine Zeit Bd. I. 1852. hat mit Recht auf die große Bedeutung dieses Werkes für Kritik und Geschichte aufmerksam gemacht. — Der historisch-kritische Standpunkt für die Christologie, den unser erster Band einnahm, hat durch diese unerwartete Entdeckung eine reiche Bestätigung gefunden, namentlich auch der wichtige Satz, daß in der alten christlichen Kirche nie eine ebjonitische Christologie herrschend war, allerdings aber lange und weit verbreitet eine trinitätlose Lehre von Christi Gottheit sich vorfand, also ein Monarchianismus, der Anfangs dem Patripassianismus ähnlich, allmählig dem Sabellianismus sich zuneigte (Sec. 3.) nachdem im zweiten Jahrhundert die Logoslehre in ihrer Entwicklung keine ausdauernde Widerstandskraft gegen ihn bewährt hatte. — Weitere Ausbeute in Betreff der syrischen Kirche steht noch zu erwarten, wenn es gelingt, die syrische Kirchenverfassungsgeschichte theils mittelst des antiocheniſchen Textes der apostolischen Konstitutionen, theils mittelst der im brittischen Museum enthaltenen Schätze aus der alten syrischen Literatur herzustellen, was auch für die Pseudo-Clementinen neues Licht verspricht. Vgl. Bunsen: Hippolytus I., 418 ff. — Bickell: Geschichte des Kirchenrechts 1843. S. 63. 185 f. 215 ff.

Kolonieen; im nördlichen um Chriſti Zeit eine jüdiſche Königsfamilie. Schnell und ſtill ſchlug das Chriſtenthum hier Wurzel [2]) und fand in Edeſſa und Niſibis Stätten höherer gelehrter Bildung, ſo daß ſchon im zweiten Jahrhundert ein Fürſt Abgarus von Edeſſa, der von 152—187 regierte, und ein Freund des Bardeſanes war, ſich dem Chriſtenthum zuwandte [3]). Was daher oben Band I, 144. 145. über Antiochien und die alte Blüthe der weſtſyriſchen Kirche geſagt iſt, gilt in ähnlichem Maaß vom zweiten Jahrhundert an auch von der oſtſyriſchen, die mit Armenien und Perſien in näherer Verbindung ſtand und oft auch die aſſyriſche heißt. Durch die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſchon vorhandene ſyriſche Ueberſetzung des N. T., durch alte chriſtliche Hymnologie, Ausbildung des Kultus und der Verfaſſung muß dort frühe das Chriſtenthum nationale Geſtalt angenommen haben. Das rege Leben in der ſyriſchen Chriſtenheit des zweiten Jahrhunderts beweiſen auch die zahlreichen gnoſtiſchen Erſcheinungen [4]), die Werke des Theophilus von Antiochien und Tatians, (des Aſſyrers d. h. öſtlichen Syrers mit den Encratiten) deſſen Diateſſaron wie die Commentare des Theophilus und Serapion ein erwachtes Schriftſtudium darthun. Die meſopotamiſchen Biſchöfe ſollen ihre Ordination Anfangs in Antiochia, dann in Jeruſalem genommen haben, was wenigſtens einen Wink für die innere Geſchichte des Geiſtes der dortigen

[2]) Nach der Tradition durch Addäus und ſeine Schüler Aghäus und Maris.

[3]) Nach Münzen mit dem Kreuzeszeichen Assemanni Bibl. Or. I, 423. Wichelhaus, de Novi Test. Versione Syriaca antiqua, quam Peschitho vocant LL. IV. 1850. S. 50 ff. Wichelhaus nimmt als Entſtehungsort der Peſchito Niſibis an.

[4]) Auch viele Apocryphen haben ihren Urſprung in den ſyriſchen Gegenden. — Ferner erinnere man ſich an die fruchtbare ignatianiſche Literatur; ſodann an die Minäer ſ. o. Bd. I, 305. oder Nazoräer, die wahrſcheinlich auch auf Oſtſyrien weiſen; ſodann Bd. I, 442. 443. an den Lehrer des Clemens v. Alex. aus Aſſyrien und den aus Cöleſyrien; an die Excerpta Theodoti I, 505 ff. mit den Melchiſedekianern. Im dritten Jahrhundert iſt dieſe Kirche Oſt-Syriens auch als Brücke des Manichäismus wichtig, dem ſich beſonders der Armenier Archelaus entgegenſtellte.

Christenheit enthalten kann. Nach Barchochba stellte sich die östliche syrische Kirche unabhängig und ihre Bischöfe hatten ein Band an dem Bischofssitz zu Seleucia, wo hienach zuerst die pseudoclem. Idee eines Oberbischofs realisirt wäre. Im dritten Jahrhundert sind ausser Serapion, dem Forscher in der pseudepigraphischen Literatur (Euseb. H. E. 6, 12.) als gelehrter Presbyter Malchion und Dorotheus (ebendas. 9, 29. 7, 32) beide zugleich Kenner der griechischen Literatur zu nennen, an welche sich Lucian, des edessenischen Macarius Zuhörer (Vita Luciani Presbyt. et Martyris), des Arius Lehrer (s. o. Bd. I, 733. 802. ff.) als Kritiker besonders des A. T. mit einer ganzen Schule anschloß. Aehnliches wird aus dem dritten Jahrh. von einer edessenischen christlichen Schule berichtet, in der Macarius die heilige Schrift erklärt haben soll. Die ältesten bedeutenden Synoden, die zu Antiochia gegen Paul von Samosata fallen gleichfalls nach Syrien; und wie dieser, ja vielleicht auch Beryll von Bostra mit jenem syrischen Theodotus, dessen Fragmente wir bei Clemens haben, zusammenhänge, ist früher gezeigt (I. 505—516. und 551 ff.). Welche Bewegung durch alles dieses und besonders durch Paul im westlichen Syrien bis in den Norden hinauf erregt ward, wo Gregorius Thaumaturgus mit seinen Brüdern die armenische Kirche leitete (welche ihrerseits wieder mit der ostsyrischen in näherer — auch politischer Verbindung stand) ist gleichfalls früher berichtet. Vollends aber im vierten Jahrhundert war Nisibis fast ganz christlich; hier blühte der berühmte Bischof Jakob von Nisibis (vgl. s. Sermones in der Galland. Biblioth. T. V, S. III—CLVI), sein Schüler Ephräm, der Prophet der Syrer genannt, in Edessa, wo die gelehrte christliche Schule mit einer Bibliothek ausgestattet war. In Ostsyrien fand aber auch Audius (Udo) seinen zahlreichen Anhang (Audianer); ferner die Messalianer (die Beter Esr. 6, 10.) und die Hypsistarier (s. u.) von den persischen und chaldäischen Einflüssen zu schweigen.

Die Mesopotamischen Bischöfe (von Nisibis, Edessa, Amida, Carrhä u. s. w.) erschienen auf den Synoden zu Nicäa, Antiochia, Constantinopel, und der Eremit Julianus Saba bekämpfte, nach Antiochia gerufen, die Arianer.

Zur Schule Westsyriens gehören nach Lucian Eusebius von Emisa, Diodor von Tarsus mit Carterius und dem Schüler Diodors, Theodorus nachher Bischof in Mopsvestia in Cilicien [5]).

Besondere Beachtung verdient nun aber noch die nicht unbedeutende Verschiedenheit des Geistes im westlichen und im östlichen Syrien, die da sie nicht vorübergehend ist, als eine doppelte syrische Schule bezeichnet zu werden verdient. Die Beschaffenheit dieses Geistes zeigt sich uns sofort, wenn wir nur den Männern des westlichen Syriens (Sec. 2. 3.) Theophilus, Malchion und Dorotheus, Paul von Samosata gegenüberstellen den Tatian, Bardesanes mit andern dualistischen Gnostikern; aus dem vierten Jahrhundert aber einem Lucian, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsv., einen Audius, Jakob von Nisibis und Ephräm. Sie verhalten sich ähnlich zu einander, wie in Afrika im dritten Jahrhundert die alexandrinische Schule zur nordafrikanischen. Schwung der Fantasie und Feuer des praktisch-religiösen Geistes, Innigkeit und zum Theil Tiefe der Gedanken zeichnet die ostsyrische Schule aus: aber auch orientalisches Pathos und überreiche Bilderpracht [6]), Hang zur Mystik und zur Asceſe. An Klöstern wetteifert Ostsyrien frühe (seit Hilarion im vierten Jahrhundert) wie kein

---

[5]) Vgl. Sieffert: Theodorus Mopsvestenus V. T. sobrie interpretandi vindex. Comment. Regiom. 1827. und mein Weihnachtsprogramm über Theodori Mopsv. doctrina de imagine Dei 1844. Die Einleitung handelt von der antiochen. Schule.

[6]) Diesem Geiste gemäß, der in den religiösen Lehren und dem Geiste der angrenzenden Völker immer neue Anregungen, ja Fermente ohne Zahl erhielt, ist die ostsyrische Kirche besonders productiv in Hymnologie, Liturgie, in Ausbildung des kirchlichen Ritus und der Verfassung. Kein Wunder, daß die ignatianischen Schriften, in deren Geist namentlich Ephräm wie eingetaucht ist, hier besonders sich einbürgerten und durch frühe Uebersetzung eine zweite Heimath fanden. Der Verkehr zwischen beiden Theilen Syriens war übrigens lebhaft (wie auch der zwischen ihnen und Aegypten). Griechische Sprache und Literatur war in beiden Theilen im Umlauf.

anderes Land mit Aegypten; diese Klöster haben auch zum Theil die Wissenschaft gepflegt, und mit den ägyptischen und libyschen Klöstern in einem lebendigen Verkehr gestanden. Beide hatten an einander Bundesgenossen, besonders seit der alte Geist der alex. Schule einem dogmatistischen und mönchischen wich, was für das Verständniß der folgenden Geschichte nach Athanasius seit Theophilus von Alexandrien von Bedeutung ist. Die westsyrische Kirche dagegen zeigt frühe den Charakter der Nüchternheit, Verständigkeit, Kritik, am entschiedensten vom dritten bis fünften Jahrhundert. Hat die erstere einen Hang zur Theosophie und damit einen Anschließungspunkt an die orientalischen Religionssysteme, so geht die westsyrische Kirche von dem festen Boden der Empirie und Geschichte aus. Mit Einem Wort die beiden Theile der syrischen Kirche gehen in einen Gegensatz auseinander, der mit dem Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Confession manche Aehnlichkeit hat, was sich besonders an Ephräm in vielen Punkten nachweisen ließe [7]). Mit Apollinaris von Laodicea dessen Geist der ostsyrischen Kirche näher steht als der antiochenischen, dringt der Gegensatz auch in die westsyrische Kirche selbst ein [8]), und das mußte einer consolidirten

[7]) Besonders auch in der Abendmahlslehre. Die des Ephräm ist der des Ignátius ähnlich (s. o. Bd. I, 157. 158.). In seiner Christologie ist die göttliche Seite im entschiedenen Uebergewicht, aber so, daß er die Einheit der Person sehr stark betont und die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων auch anwendet, um jene an den Leiden der menschlichen Seite sich betheiligen zu lassen.

[8]) Es verdient Beachtung, daß die Anthropologie des Apollinaris, auf welcher auch seine Christologie ruht, mit der des Jacob von Nisibis wesentlich dieselbe ist (vergl. Jacobi Nisib. VI. Sermo de Devotis §. XIII. Galland. Bibl. T. V. p. XLIX. L.). Die erste Zeugung gibt nur den Spiritus animalis, qui confirmatur in ventre, daher die Sterblichkeit: erst die heil. Taufe gibt den Geist aus der Gottheit selbst, der die wahre Persönlichkeit des Menschen und zur Auferstehung des Leibes seiner Zeit behülflich ist (s. o. I, 992 ff.). Die Ableitung der apollinaristischen Trichotomie von Plato genügt nicht, denn das πνεῦμα oder den νοῦς im christlichen Sinne, nicht blos in Christus sondern auch in den Christen, in welchen die Idee des göttlichen Ebenbildes verwirklicht ist,

Schule, wie die antiochenische war, doppelt empfindlich sein. Die Art, wie die Antiochener bis auf Theodoret herab sich gegen den Apollinaris vernehmen lassen, läßt uns eine tiefe Gereiztheit über das Eindringen eines fremden ihnen polarisch entgegengesetzten Elementes fühlen.

Die Verschiedenheit dieses Geistes tritt nirgends schlagender hervor als an einem Punkt, wo beide sich in merkwürdiger Weise berühren, in der Art der Auslegung. Beide nemlich treten der allegorisirenden Willkür, wie sie besonders seit Origenes herrschend geworden war, entgegen und verlangen eine genaue, den grammatischen Wortsinn beachtende Interpretation. Aber aus entgegengesetztem Grunde und zu entgegengesetztem Resultat. Die Audianer im östlichen Syrien, die auch nach Aegypten sich verbreiteten (Sec. 4.), gewannen dadurch die Möglichkeit, zu beweisen, daß Gott menschenähnlich zu denken sei: „der Mensch sei Gottes Ebenbild nach dem Leib"; (Epiph. h. 70. Theodoret. h. f. 4, 10.) daher sie auch Anthropomorphiten hießen. War aber in Gott eine ewige Menschheit angenommen, so konnte das zu einer apollinaristischen Christologie werden [9]). Die Antiochener

fände Apollinaris in der platonischen Trichotomie noch nicht. Aber die christologische Anwendung von seiner Lehre hat, scheint es, Jakob von Nisibis noch nicht gemacht, sonst würde sogar noch eine bestimmtere Läugnung der menschlichen Seele Christi herauskommen, ähnlich, wie wir diß in der patripassianischen und sabellianischen Reihe fanden.

[9]) Noch interessanter ist es, von den Audianern auf frühere Partheien zurückzuschauen. Patripassianische Vorstellungen waren von Alters her in Mesopotamien, die Minäer (I, 305.) hatten sich besonders dahin gezogen. Selbst der vom nahen Persien aus sich verbreitende Manichäismus nennt das gute Princip patibile. Mit den Manichäern werden die Audianer oft zusammengestellt. Nach Theodoret sind ihnen Feuer, Wasser, Finsterniß im Schöpfungswerk Gottes nicht begriffen gewesen; aber das kann nicht einen absoluten Dualismus bedeuten. Nach Baumgarten-Crusius Compendium der Dogmengeschichte 1840. S. 117. trägt die Secte das Gepräge judaisirender Theosophie, an die sich häufig Dualistisches anschloß. Judaisirendes Gepräge trägt auch ihre Ascese und ihre Gebräuche, sie halten an der jüdischen Paschahfeier fest.

dagegen sind gegen die allegorische Interpretation, weil sie nüchterne historische Forschung wollen. Man darf nicht läugnen, daß sie nicht blos in Betreff des A. T. in dieser Richtung viel geleistet, sondern auch von der historischen Person Christi in mehr als einer Beziehung ein treueres Bild aufgestellt haben als die Kirche die großentheils ihre Gabe seit dem fünften Jahrhundert verschmähte.

Um nun die Christologie der Antiochener zu verstehen,

Neander (Kirchengesch. 4, 1310) der sie gleichfalls judaisirend findet, erinnert daran, wie auch in den Pseudoclementinen vom Feuer ähnlich gesprochen werde (als Element des Bösen). Die große Macht judaisirenden Geistes in Ostsyrien erhellt auch aus den in jenen Gegenden wahrscheinlich aufgekommenen Sekten der Hypsistarier (die Ullmann für eine Mischung von Judaismus und Parsismus hält), der Abelonii (von Eljon) und der Coelicolä Augustins, der Euphemitä und Θεοσεβεῖς bei Epiphanius und Cyrill von Al. Von diesen Daten aus empfiehlt es sich folgende Zusammenhänge anzunehmen. Der schon um die Zeit Christi so mächtige Judaismus in Adiabene und in Mesopotamien überhaupt mußte die schnelle Verbreitung des Christenthums daselbst ausserordentlich begünstigen, (vgl. 1 Petr. 5, 13.) aber auch, obschon zunächst von Antiochien her das Evangelium dahin wird übergegangen sein, dem ostsyrischen Christenthum eine judaisirende Färbung auf längere Zeit geben. Das mußte noch mehr eintreten, seit die Verbindung mit Antiochien abgebrochen oder wenn die Ordination von Jerusalem geholt wurde. Was ist ferner wahrscheinlicher, als daß nach Jerusalems Zerstörung unter Hadrian sich viele Judenchristen aus Palästina in dieselben Gegenden zogen und ihre Ansprüche mit herübernahmen? Heimischer konnten sie sich wohl nirgends finden, als in dem Lande, dessen Bewohner nach der Sage im Norden großentheils Juden aus dem 10 Stämmereich waren, während im Süden Mesopotamiens blühende jüdische Niederlassungen waren, und wo der Sinn für hierarchische Verfassung und Ausbildung des Kultus sich so früh regte? Möglich, daß wenn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sich Ostsyrien als eigene unabhängige Landeskirche constituirte (Assem. III. 2. 612.) unter Seleucia als oberbischöflichem Sitz, darin schon eine Wirkung der pseudoclementinischen Literatur oder Gedanken wahrzunehmen ist. — Aber sowohl das Judenthum als das Christenthum in Ostsyrien war

muß man ausgehen von ihrer eigenthümlichen Lehre vom Menschen. Es kommt hier vor Allem ihre Lehre vom göttlichen Ebenbild in Betracht. Das göttliche Ebenbild könne sich, sagt Diodor, nicht auf das unsichtbare Wesen der Seele beziehen, denn unsichtbar sei auch der Engel und der Teufel; vielmehr beziehe es sich auf den sichtbaren Theil des Menschen, die Einrichtung seines Leibes wodurch er die Natur beherrsche. Als Herr oder König

---

auch ganz besonders der Zersetzung ausgesetzt, theils durch einander, theils durch die Religionssysteme jener Gegenden, die meist etwas Dualistisches und Emanatistisches haben. Gewann dadurch die Hierarchie um so mehr Nothwendigkeit, so konnte sie doch nicht hindern, daß nicht eine Menge von Sekten ihr abtrünnig wurden. Diese so eben genannten Sekten haben nun eine Familienähnlichkeit unter einander, indem die ältern Judaistisches in Lehre oder auch im Leben und dualistische Elemente ähnlich wie die Clementinen verbinden, so die Melchisedekianer, die Audianer und Messalianer, oder wie die übrigen Genannten, auch hierin den Clementinen und Melchisedekianern verwandt, auf eine Uroffenbarung zurückgehen, Adam, Melchisedek, Moses, Christus u. s. w. als Propheten des höchsten Gottes bezeichnen und so einen religiösen Syncretismus bilden, auf einer von Dualismus immer mehr gereinigten Grundlage. So die Hypsistarier (vom θεὸς ὕψιστος, אֵל עֶלְיוֹן Genes. 14, 18.) welche das Feuer und Licht für einen Ausfluß des guten Princips ansahen und den Sabbath hielten, die Coelicolae und θεοσεβεῖς im vierten und fünften Jahrhundert. Wie in solchen Sekten in der Nähe Arabiens Sec. 5. der Muhamedanismus mit seiner syncretistischen Uroffenbarungslehre und mit seiner Annahme verschiedener Propheten eine Vorbereitung hatte, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung. Aber neben diesen Sekten stand in Ostsyrien die Kirche, besonders im vierten Jahrhundert mächtig und blühend da. Erfuhr sie auch Einwirkungen von den genannten Partheien, so brachte sie es doch zu einem sehr bestimmten Charakter, der seit der zweiten Hälfte (Sec. 4.) auch auf andere Theile der christlichen Kirche, zunächst die westliche syrische vielen Einfluß gewann. Das Vehikel dazu war namentlich das dort festgewurzelte aber immer weiter sich auch im westlichen Syrien verbreitende Mönchthum und Klosterleben, das sich vielfach auch mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigte. Es dürfte lohnen, von diesen Daten aus die Untersuchung über den Entstehungsort der Pseudoclementinen zu erneuern.

auf Erden trage er Gottes Ebenbild, als Haupt der ſichtbaren Schöpfung; daher auch bei Paulus 1. Cor. 11, 3. dem Mann, dem Haupte des Weibes, Gottebenbildlichkeit zugeſchrieben ſei, dem Weibe nicht, was doch der Fall ſeyn müßte, wenn die Gottebenbildlichkeit ſich auf die Seele bezöge. Auch Theodor v. Mopsv. läugnet das Letztere; aber gegen Diodor bemerkt er, daß Macht und Herrſchaft auch die Geiſter haben, ſelbſt die Böſen, ohne je gottebenbildlich zu heißen. Das komme allein im ganzen All dem Menſchen zu, müſſe alſo eine ganz eigenthümliche Hoheit deſſelben vor allen andern Weſen bezeichnen.

Alle Elemente der Erde wie die Thiere und die Lichter des Himmels haben nach einem ihnen eingebornen Geſetz ihren gemeinſamen Strebepunkt im Menſchen dem ſie dienen ſollen. Aehnliches ſei von den Geiſtern geſagt Hebr. 1, 14. So iſt der Menſch, obwohl zum Univerſum gehörig doch der zuſammenfaſſende Einheitspunkt der geiſtigen und ſichtbaren Welt und nimmt Gottes Stelle in der Welt ein; er iſt der kosmiſche Gott. Denn wie Alles, Unſichtbares und Sichtbares, ſeinen Einheitspunkt hat, den Schöpfer, ſo will er, daß durch den Menſchen, den Zeugen ſeines Daſeyns, Alles auf Erden verbunden ſei, indem es zu ſeinem Wohle zuſammentrifft. Der Menſch, dieſer kosmiſche Gott leiſtet aber auch der Welt wieder etwas. Denn die Welt wäre unvollkommen, wenn nicht ihre Unterſchiede und Theile auch in eine lebendige Einheit gebracht wären. Das nun geſchieht durch den Menſchen. Da Gott dieſe Welt mit ihren Gegenſätzen, Sterblichem und Unſterblichem, Vernünftigem und Unvernünftigem, Sichtbarem und Unſichtbarem in eine Einheit zuſammenfaſſen wollte, ſo hat er den Menſchen hingeſtellt, das lebendige Band des Alls, das ſichere Unterpfand der allgemeinen Freundſchaft und Harmonie. Daher hat er den Menſchen geſchaffen, nach dem Leibe aus allen vier Elementen, Feuer und Waſſer, Luft und Erde zuſammengebildet und dieſer ſichtbaren Welt verbrüdert, nach dem Geiſte der Geiſterwelt ähnlich. So verlangte das All nach der Einheit der Gegenſätze, deren lebendige Gegenwart der Menſch iſt. Die Schöpfung, die ſich in die zahlloſen Gegenſätze ausgebreitet hatte, deren höchſte Spitze der Dualismus des Geiſterreiches und der

materiellen sichtbaren Welt ist, sucht und findet im Menschen, der diesen Gegensatz wieder in eine Einheit zusammenfaßt, ihren Abschluß. Der Mensch ist das höchste, die Einseitigkeiten außer ihm überwindende Geschöpf. [10])

Hiernach könnte man denken, daß nach Theodor entweder der Mensch als solcher Gottmensch (Gott auf Erden) oder für einen Gottmenschen keine Stelle übrig sei. Aber wie es sich hiemit verhalte werden wir bald sehen.

Man könnte ferner vermuthen, daß auch Theodor wie die Pseudoclementinen und Audianer Gott gestaltet, oder doch das Sichtbarwerden Gottes als etwas zu seinem Begriffe gehöriges gedacht habe, da ihm ja der Mensch als Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren gottebenbildlich heißt. Aber Theodor kann auch den Menschen als eine aus den Weltgegensätzen konstituirte Einheit gedacht haben, während ihm dagegen Gott ihre schöpferische Einheit ist, die nicht blos sie, sondern auch den Menschen umfaßt. Da ferner der Mensch bereits der sichtbare Gott ist in der Welt, so lag für solche Betrachtung der Gedanke von einem nothwendigen Sichtbarwerden Gottes sehr ferne. Eher könnte man fragen, warum die Einheit, wenn sie schon in Gott gegeben und verbürgt

---

[10]) Wie weit geht in dieser Beziehung Theodor über Origenes hinaus, mit dem er in anderer Beziehung (wie mit der Clementin. Anthropologie) so viel Verwandtes hat! Denn wenn der Mensch höher ist als die reinen Geister, so ist die Voraussetzung offenbar, daß die Materie dem Geiste einen weiteren Vorzug gebe, der ihm ohne sie fehlen würde. Gewiß hat der gegen den Dualismus und Manichäismus von der antiochenischen Schule lebhaft geführte Kampf hiezu wesentlich beigetragen. Diodor hatte (Phot. Cod. 83) gegen die Manichäer 25 Bücher geschrieben; ebenso gegen die εἱμαρμένη wobei er auch Dualisten, wie Bardesanes besprach (Cod. 223); Theodor gegen die Magie in Persien (Cod. 81) wobei er Zoroaster's Lehre darstellte und ihr die mosaische Cosmogonie entgegensetzte. Dieser Kampf drängte zu jener starken Betonung der Einheit der Welt und zur Ausscheidung der origenistischen Lehre von der Materie. Dadurch ist auch Theodors Stellung zum Augustinismus den er nur durch Hieronymus Aram, (Phot. Cod. 177) kennt, bestimmt.

iſt, noch beſonders dargeſtellt werde im Menſchen? Aeltere Lehrer hatten dem ewigen Worte die Stelle zugewieſen, die Theodor dem Menſchen zutheilt (z. B. bei Methodius de Sym. et Anna ed. Fabr. 409 heißt der ewige Sohn σύνδεσμος, ῥυθμὸς des Alls); ihn als das Band des All bezeichnet, das durch Alles hindurchgehe. Theodor läßt dem Logos dieſe Stelle (Phot. ed. Becker, Cod. 177. S. 123); er wird unter den Vertheidigern der Kirchenlehre gegen den Arianismus genannt. Warum ſucht er nun noch ein anderes Band und Unterpfand der Einheit der Welt, als den Logos? Ohne Zweifel, weil ihm die Einheit, die der Logos als ſchöpferiſche Cauſalität der Welt bildet, eine der Welt ſelbſt äußere nicht immanente und eine mit dem Schöpfungsakte ſelbſt vergangene war. Diß wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß ihm die Welt, die der Logos hervorgehen ließ, eine freie war. Hier nun tritt ſein ethiſcher Standpunkt in ſeiner ganzen Bedeutung hervor. In ihm findet er die Möglichkeit ja Nothwendigkeit einer Chriſtologie wieder, obwohl er die Möglichkeit, ſie mit der Kirchenlehre als eine Erſcheinung Gottes zu denken, verloren hat.

Frei mußten die Seelen geſchaffen werden, und zuerſt das Wiſſen von einem Geſetze mit der freien Wahl erhalten, bevor ſie mit unwiderſtehlicher Liebesmacht erfüllt wurden. Auf das Lernen des Guten und des Gehorſams mußte unſre Natur eingerichtet werden, denn ſonſt hätte das Gute in uns ein vernunftloſes Seyn haben können ohne ſicheres eigenes Wiſſen von dem was gut und böſe iſt.

Sonach iſt es allgemeines ethiſches Geſetz, daß die Vollkommenheit nicht ſchon mit den Anfängen des Menſchen gegeben ſein kann; in die Mitte zwiſchen den Anfang und das Ende muß ein ethiſcher Proceß fallen, der Wiſſen und Wollen umſchließt, eine reale Geſchichte. Hat dieſe ihr Ziel erreicht, ſo bedarf es nach Theodor nicht, wie Origenes wollte, der ſteten Möglichkeit neuen Falles; die Freiheit mit der unwiderſtehlichen Liebesmacht erfüllt kann nicht mehr fallen, und das iſt nicht ihr Untergang ſondern ihre Vollendung. Aber allerdings konnte jene königliche Würde des Gottes auf Erden dem Menſchen noch nicht

sofort beiwohnen, da er aus Gottes Hand hervorgieng. Dazu kommt nun noch der Sündenfall. Durch diesen ward erstens im Menschen das Band zwischen Geist und Leib gelöst, die Seele zog sich vom Leib zurück, woraus nicht blos der Tod als Nothwendigkeit, sondern auch eine solche Selbstständigkeit des Leibes folgte, wornach dieser sich feindlich gegen die Seele verhält. Statt daß die ursprüngliche in löslicher Form vorhandene Einheit wäre befestigt worden durch Gehorsam, wurde sie gelöst, und für die Welt gieng das Pfand und das Band der Einheit verloren. Die höhere Geisterwelt, welche (Lc. 15, 7) liebend Theil nahm an dem Menschen und dem Sichtbaren vorstand zu unserem Nutzen, wurde betrübt, und uns entfremdet, ja da die Sünde und die Macht des Todes immer weiter fortschritt, verzweifelte sie an uns und wurde uns gram um des angerichteten Unheils willen; sie wandte sich von uns als von Fremden ab, weil von da Zwietracht und Bürgerkrieg ausgebrochen war, wo Friede und Eintracht aller Gegensätze ihren Sitz hatten aufschlagen sollen. [11])

---

[11]) Die Nachkommen Adams sündigen nicht φύσει sondern γνώμῃ (Phot. Cod. 177. S. 121. und meine Dissert. S. 19 ff.). Sie haben noch Freiheit und Wissen von gut und bös (S. 14. Not. 17). Aber sie haben das Band zwischen Leib und Seele, das in Adam nur löslich aber doch vorhanden war, als ein gelöstes, nahezu zerrissenes angetreten. Und aus der Selbstständigkeit des sterblichen Leibes mit seinen Begierden und seiner Veränderlichkeit ergaben sich für Alle Anfechtungen, Versuchungen der Freiheit. Schon hier weicht Theodor von Pelagius ab, und nimmt einen Erbfehler der Nachkommen an, obwohl er Sünde nur sieht, wo wirklicher Freiheitsakt ist. Wenn er ferner darin dem Pelagius ähnlich scheint, daß er auch für Adam eine Nothwendigkeit des Sterbens annahm, so ist auch hier die Differenz die, daß er die Nothwendigkeit des Sterbens, die freilich Adam von der Schöpfung her mitgebracht habe, ableitet aus dem von Gott vorhergesehenen Falle. Gott habe, weil er ihn vorher wußte, gethan, was er sonst würde unterlassen haben, er habe den Menschen gleich mit der Nothwendigkeit zu sterben geschaffen. Der Tod würde ja doch, meint er, aus der Sünde geflossen sein. Dadurch wird freilich Adam uns gleichgestellt; nicht blos in Beziehung auf Sterblichkeit, sondern folgerichtig auch in Beziehung auf die Sünde. Ist Adam schon ge-

Durch den Fall des Menſchen fehlte Gotte die Kreatur, in deren Anſchauung er die Welt als Eine, harmoniſche anſchauen konnte. Zwar auch ohne den Fall wäre dieſe Einheit in Adam noch nicht vorhanden, ſondern erſt zu verwirklichen geweſen; in Adam wie er aus Gottes Hand kam, iſt die Schöpfung noch nicht vollendet, die Vollendung ſetzt ja erſt eine ethiſche That des Menſchen voraus. Aber durch Adams Fall und die nach ihm ſich mehrende Sünde geſchah es, daß die Welt nicht blos noch nicht vollendet, ſondern in Aufruhr und Kampf verſetzt ward und kaum noch ihres Namens (κόσμος) werth blieb. Jedoch blieb Gott der Hüter der urſprünglichen Weltidee und der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menſchen, und diß iſt der Grund der

---

ſchaffen mit dieſem zerriſſenen Band zwiſchen Leib und Seele, ſo iſt auch von Anfang an in Adam der Widerſpruch und die ungelöste Feindſchaft zwiſchen Leib und Seele, auf die er ſonſt ein ſo großes Gewicht legt, und die Sünde des Falls iſt dann empiriſch nothwendig durch die Schöpfung mit verurſacht, was ſupralapſariſch lautet. Das will er nun freilich nicht, kann aber dieſe Conſequenz nur abwenden, indem er den natürlichen Verlauf der geſchichtlichen Cauſalitäten wieder aufhebt und doketiſch behandelt, alſo ſagt: nicht die anerſchaffene wirkliche Sterblichkeit wirkte bei Adam den Fall, ſondern ſeine Freiheit, wie er in Beziehung auf den Tod die reale Verurſachung umgekehrt in Gott verlegt und ſeine ſchöpferiſche That, alſo der realen Sünde es abſpricht, von dem wirklichen Tod die Urſache zu ſein. Daß dieſes die Schuld und die reale Cauſalität der Sünde doketiſch macht, iſt offenbar. Er nähert ſich hier jener Lehre von einer intelligibeln Freiheit (der origeniſtiſche Präexiſtentianismus findet ſich nicht bei ihm) die ihren Gang geht, während die reale Welt des Leiblichen ihre feſte Verkettung nach Art eiſerner Nothwendigkeit von Anfang an hat. Wir werden finden, daß dieſes auch für ſeine Chriſtologie von Belang iſt. Gott hat die ſichtbare Welt ſo eingerichtet, wie er nach ſeinem Vorherwiſſen von dem Freiheitsgebrauch Adams und ſeiner Nachkommen es angemeſſen und gerecht fand. Aber obwohl auch hierin noch etwas von der Einheit der Welt übrig bleibt (die Sterblichkeit des Leibs trifft den Geiſt als ſeine Strafe), ſo wäre doch, wenn es bei dieſem dürftigen Anfang der Welteinheit bliebe, nur zugleich Sünde und Unſeligkeit verewigt.

Menschwerdung Gottes. Durch Christus ward die Welt zur Welt (κόσμος), wurden die, welche nach der Schrift Alle Götter und Söhne des Höchsten sein sollten, aber wie Menschen starben, wirkliche Gottessöhne.

Mit dem Vorstehenden ist bereits gegeben, daß Theodors Christologie ganz anders als alle bisherigen Formen derselben ausfallen mußte. Einmal erhielt die Menschheit Christi eine ganz wesentliche Stellung, er mußte das wahre und wirkliche Ebenbild Gottes sein, das Adam sein sollte, aber nicht wurde. Er ist als ein unentbehrlicher Theil des κόσμος des Weltgutes gedacht, wofür wir nur Anklänge bei Irenäus und Tertullian fanden. Zweitens ist damit verbunden die ethische Richtung welche auch für Christus, sofern er wahrer Mensch sein muß, eine ethische Entwicklung verlangt. Eine kräftige Tendenz zum Ethischen hin haben wir bis jetzt fast nur bei Lactantius und Origenes gefunden. Aber jener faßt nicht die Freiheit als ein wesentliches Element des Ethischen auf, sondern bleibt in der dogmatischen Betrachtung stehen, wornach Christus die Erscheinung, Offenbarung des lebendigen Gesetzes, seine persönliche Gegenwart ist. Origenes aber verdunkelt seine Christologie durch den Doketismus seiner Präexistenzlehre, die er auch auf Christi Seele anwendet. Ihm ist gleichwohl Theodor am verwandtesten, nur daß er in dieser empirischen Welt festeren Fuß faßt und das Entscheidende auch für die übersinnliche Welt durch die Menschwerdung hier auf Erden geschehen und bewirkt werden läßt. [12])

[12]) Die Erlösung besteht dem Theodor vornemlich in der Auferstehung und dem ewigen Leben, d. h. der Ueberwindung des Todes, der Strafe der Sünde, nicht der Schuld oder der Sünde selbst: ähnlich, nur nicht so bewußt exclusiv, hatten auch Männer wie Athanasius auf die Erwerbung der Unsterblichkeit das Hauptgewicht im Werke Christi gelegt. Aus der Ueberwindung der Sterblichkeit leitet dann auch Theodor das Ende der irdischen Tendenz unserer Natur, ihrer ungeordneten und bösen Lust ab, und es kann nun, nachdem der Mensch zur gottebenbildlichen Einheit durch den Fürsten des Lebens hergestellt ist, der heil. Geist

Der Punkt der am meiſten die Eigenthümlichkeit der Chriſtologie des Diodor v. Tarſus und des Theodor ins Licht

---

den Menſchen ſo durchſtrömen, daß dieſer nicht mehr abfallen und ſündigen kann, ſondern im unaufhaltſamen Drange der Liebe wahrhaft frei iſt. In das irdiſche Chriſtenleben fällt alſo von der Erlöſung eigentlich nur das Wiſſen der künftigen, nicht einer gegenwärtigen Erlöſung, nur die Verheißung, was weſentlich altteſtamentlich iſt. Das iſt von Chriſti Amte her das Seitenſtück zu jener ebjonit. eſchatol. Chriſtol. (ſ. o. I, 230 ff.) Die heil. Taufe gibt nach ihm die Verheißung dieſes Auferſtehungsleibes und des ewigen Lebens, die Hoffnung durch den heil. Geiſt; daher kann er durch die Kindertaufe nicht in Verlegenheit kommen, ſondern ohne eine Erbſünde zu ſtatuiren, weiß er ihr eine Bedeutung zu geben — die freilich der Johannistaufe auf ein kommendes Reich Gottes ſehr ähnlich iſt. Doch ſtärkt uns die Taufe als Pfand der Verheißung im irdiſchen Kampf. Der Auferſtandene gibt uns in der Taufe das Pfand, daß auch wir auferſtehen und ohne Geſetz im hl. Geiſt ſündlos ſein werden; ſie iſt Symbol und Unterpfand der künftigen Wiedergeburt, von der dem rein geſetzlichen judaiſtiſchen Standpunkt auch die Ahnung abgeht. Wenn er ferner gleich den Kindern Sünde abſpricht, und ihre Taufe nicht zur Vergebung vergangener Sünden geſchehen läßt, ſo nimmt er doch eine Neigung (ῥοπή) zum Böſen in unſrer Natur an, die erſt mit der Auferſtehung aufhöre, vergl. Phot. Cod. 177. Spicileg. Rom. ed. A. Mai T. IV, Comment. Ep. ad Rom. S. 502 ff., 510. Für das Dieſſeits wird nur eine Nachahmung (μίμησις) des künftigen Lebens κατὰ τὸ δυνατὸν verlangt, das rein ſein Wollen; (Comm. ad Rom. 7, 4. 6, 12. cf. Catena in Epp. ad Corinth. ed. Cramer, Ox. 1841 zu 1 Cor. VI, 15). Eine Wiedergeburt im Dieſſeits nimmt er nicht an, ſondern nur eine Vergebung der vergangenen Sünden, beſonders im heil. Abendmahl l. c. zu 1 Cor. XI, 34. Eine größere Bedeutung erhält aber jene Verheißung weil ſie ſo ernſt gemeint iſt, daß ſie an Allen wird verwirklicht werden. Er lehrte mit Origenes eine Apokataſtaſis, aber eine bleibende (Comm. ad Rom. 5, 20. πολλοὶ ſey πάντες vgl. Phot. Cod. 177), nicht ohne die gerechte Strafe für die Böſen (zu 1 Cor. III, 15), welche nur wie ein Brand aus dem Feuer mögen gerettet werden. Die Freiheit bildet ihm überall die Vermittlung zur Erlöſung: die Gnade wird nur Denjenigen zu Theil, von welchen Gott ſieht, daß ſie ihre Freiheit gut gebrauchen werden, und auch nach Mittheilung jenes Pfandes der Hoffnung kommt es noch auf freie treue Bewahrung an.

stellt, ist der Freiheitsbegriff. Auch Apollinaris geht bei seiner Christologie von ihm aus; er sagte: hat Christus eine menschliche Seele wie wir, so hat er auch die Freiheit; darin ist er mit den Antiochenern völlig eins. Aber während nun Apollinaris fortfährt: mit der Freiheit wäre auch Wandelbarkeit in Christus (τὸ τρεπτὸν), daher kann er keine menschliche Seele haben, so antwortet die Kirchenlehre zuversichtlich: die menschliche Seele durfte ihm nicht fehlen; mit Unsicherheit aber wird die Frage besprochen, wie es sich dann mit Christi menschlicher Freiheit verhalte.[13]) Die Einen rechnen die Wahlfreiheit gar nicht zum Wesen menschlicher Natur, und meinen, dem Gottmenschen ohne Weiteres die Freiheit zuschreiben zu müssen, die Gott zukömmt. So Hilarius (I. 1059 Anm. und 1070 Anm.), Athanasius (S. 973. 1071), Gregor v. Naz. (S. 1075 f.). In den andern Menschen ist Labilität, denn die Schöpfung ist in ihnen noch nicht vollendet — aber in Christus ist sie vollendet, daher ist in ihm von Natur die wahre Freiheit, die Freiheit im Guten, mit Ausschluß jeder Möglichkeit des Gegentheils befestigt. Hier erscheint die Wahlfreiheit nur als ein Mangel, nicht als ein Gut. Allein hiemit war nur bei dem Totalbilde von Christus stehen geblieben, wie es sich vom Standpunkt seiner Erhöhung und weltgeschichtlichen Bedeutung, oder vom göttlichen Rathschlusse aus ergibt. Andere, welchen eine tiefere Einsicht in den Freiheitsbegriff nicht fehlte, sei es auf origenistische Anregung, sei es im Kampfe mit fatalistischen Systemen auch dualistischer Art, lehren zwar aufs Bestimmteste, daß die Wahlfreiheit ein Gut sei, wenn die Rede ist von den Menschen überhaupt, aber für Christus verwandeln sie dieselbe in das τρεπτὸν, d. h. in die Veränderlichkeit, Leidensfähigkeit, Entwicklungsfähigkeit d. h. passive Entwickelbarkeit, aber fassen sie nicht als Kraft der Selbstbestimmung. So Gregor v. Nyssa. Gegen alle diese währt der Protest der apollinaristischen Schule mit Recht fort und behauptet: die Verwerfung des Apollinaris durch die Kirche sei eine ungerechte, so lange sie

---

[13]) S. o. I, 973. 987. 1059. besonders 1071—1075.

in dem für ihn weſentlichen Punkt daſſelbe lehre, was Apollinaris. Denn ſelbſtlos hatte er Chriſti Menſchheit machen wollen, um ihr nicht Wahlfreiheit zuſchreiben zu müſſen, und ſo die Einheit der gottmenſchlichen Perſon, ſowie die Sicherheit der Erlöſung zu bedrohen. Aber ganz daſſelbe thun die Kirchenlehrer, indem ſie die eigentliche Wahlfreiheit Jeſu abſprechen; ja ſie ſetzen an die Stelle des menſchlichen αὐτεξούσιον, worin ihm das Weſen des gewöhnlichen menſchlichen νοῦς ligt, die überwältigende und allein herrſchende Macht des Logos. Wäre in der Forderung einer wahrhaft menſchlichen Seele nicht die Wahlfreiheit enthalten, ſondern blos die phyſiſche Veränderlichkeit, oder nur die φύσις δεκτικὴ für Entgegengeſetztes (I. 1071) — (die aber in Chriſtus von Anfang an ſchlechthin vom Guten erfüllt war, ſo daß die Empfänglichkeit für das Gegentheil und ſelbſt Kampf nur in abstracto denkbar bleibt): ſo hätte es dem Apollinaris gar nicht ſchwer werden können, eine ſolche menſchliche Seele zuzugeben die nichts iſt als eine Vielheit von geiſtigen Kräften in einem Leibe, welche vom Logos beherrſcht werden.

Hier iſt es nun, wo die antiocheniſche Schule in die Entwicklung eingreift, vor Allen Theodor. Mit Apollinaris ſagt er, daß zur wahrhaft menſchlichen Seele auch die Willensfreiheit, die Selbſtbeſtimmung gehöre; aber gegen ihn ſtimmt er mit der Kirche in der Forderung zuſammen, daß in Chriſtus eine wahre menſchliche Seele ſei. Wenn er zu dieſer wahren menſchlichen Seele auch die Freiheit rechnet, ſo war dieſer bis dahin nur ſchüchtern behandelte Punkt kirchlich noch nicht entſchieden und er verfährt mit dem ehrlichen Bewußtſeyn, damit in der Linie fortzugehen, die mit Recht von der Kirche eingeſchlagen und gegen Apollinaris ſo eben eingehalten war. Denn wo bliebe die Wahrheit der menſchlichen Seele und Entwicklung, wenn die menſchliche Natur nur das ſchlechthin unſelbſtändige Organ der göttlichen, nur eine Erſcheinungsform derſelben wäre? Ja, wo bliebe die Menſchwerdung ſelbſt, wenn wir in Chriſtus nicht einen wirklichen Menſchen, ſondern nur den Schein eines Menſchen zu ſehen hätten, hervorgerufen durch eine fremde Macht, den Logos, der eine Summe menſchlicher Kräfte und Attribute

stellt, ist der Freiheitsbegriff. Auch Apollinaris geht bei seiner Christologie von ihm aus; er sagte: hat Christus eine menschliche Seele wie wir, so hat er auch die Freiheit; darin ist er mit den Antiochenern völlig eins. Aber während nun Apollinaris fortfährt: mit der Freiheit wäre auch Wandelbarkeit in Christus (τὸ τρεπτὸν), daher kann er keine menschliche Seele haben, so antwortet die Kirchenlehre zuversichtlich: die menschliche Seele durfte ihm nicht fehlen; mit Unsicherheit aber wird die Frage besprochen, wie es sich dann mit Christi menschlicher Freiheit verhalte.[13]) Die Einen rechnen die Wahlfreiheit gar nicht zum Wesen menschlicher Natur, und meinen, dem Gottmenschen ohne Weiteres die Freiheit zuschreiben zu müssen, die Gott zukömmt. So Hilarius (I. 1059 Anm. und 1070 Anm.), Athanasius (S. 973. 1071), Gregor v. Naz. (S. 1075 f.). In den andern Menschen ist Labilität, denn die Schöpfung ist in ihnen noch nicht vollendet — aber in Christus ist sie vollendet, daher ist in ihm von Natur die wahre Freiheit, die Freiheit im Guten, mit Ausschluß jeder Möglichkeit des Gegentheils befestigt. Hier erscheint die Wahlfreiheit nur als ein Mangel, nicht als ein Gut. Allein hiemit war nur bei dem Totalbilde von Christus stehen geblieben, wie es sich vom Standpunkt seiner Erhöhung und weltgeschichtlichen Bedeutung, oder vom göttlichen Rathschlusse aus ergibt. Andere, welchen eine tiefere Einsicht in den Freiheitsbegriff nicht fehlte, sei es auf origenistische Anregung, sei es im Kampfe mit fatalistischen Systemen auch dualistischer Art, lehren zwar aufs Bestimmteste, daß die Wahlfreiheit ein Gut sei, wenn die Rede ist von den Menschen überhaupt, aber für Christus verwandeln sie dieselbe in das τρεπτὸν, d. h. in die Veränderlichkeit, Leidensfähigkeit, Entwicklungsfähigkeit d. h. passive Entwickelbarkeit, aber fassen sie nicht als Kraft der Selbstbestimmung. So Gregor v. Nyssa. Gegen alle diese währt der Protest der apollinaristischen Schule mit Recht fort und behauptet: die Verwerfung des Apollinaris durch die Kirche sei eine ungerechte, so lange sie

---

[13]) S. o. I, 973. 987. 1059. besonders 1071—1075.

in dem für ihn weſentlichen Punkt daſſelbe lehre, was Apollinaris. Denn ſelbſtlos hatte er Chriſti Menſchheit machen wollen, um ihr nicht Wahlfreiheit zuſchreiben zu müſſen, und ſo die Einheit der gottmenſchlichen Perſon, ſowie die Sicherheit der Erlöſung zu bedrohen. Aber ganz daſſelbe thun die Kirchenlehrer, indem ſie die eigentliche Wahlfreiheit Jeſu abſprechen; ja ſie ſetzen an die Stelle des menſchlichen ἀντεξούσιον, worin ihm das Weſen des gewöhnlichen menſchlichen νοῦς ligt, die überwältigende und allein herrſchende Macht des Logos. Wäre in der Forderung einer wahrhaft menſchlichen Seele nicht die Wahlfreiheit enthalten, ſondern blos die phyſiſche Veränderlichkeit, oder nur die φύσις δεκτική für Entgegengeſetztes (I. 1071) — (die aber in Chriſtus von Anfang an ſchlechthin vom Guten erfüllt war, ſo daß die Empfänglichkeit für das Gegentheil und ſelbſt Kampf nur in abstracto denkbar bleibt): ſo hätte es dem Apollinaris gar nicht ſchwer werden können, eine ſolche menſchliche Seele zuzugeben die nichts iſt als eine Vielheit von geiſtigen Kräften in einem Leibe, welche vom Logos beherrſcht werden.

Hier iſt es nun, wo die antiocheniſche Schule in die Entwicklung eingreift, vor Allen Theodor. Mit Apollinaris ſagt er, daß zur wahrhaft menſchlichen Seele auch die Willensfreiheit, die Selbſtbeſtimmung gehöre; aber gegen ihn ſtimmt er mit der Kirche in der Forderung zuſammen, daß in Chriſtus eine wahre menſchliche Seele ſei. Wenn er zu dieſer wahren menſchlichen Seele auch die Freiheit rechnet, ſo war dieſer bis dahin nur ſchüchtern behandelte Punkt kirchlich noch nicht entſchieden und er verfährt mit dem ehrlichen Bewußtſeyn, damit in der Linie fortzugehen, die mit Recht von der Kirche eingeſchlagen und gegen Apollinaris ſo eben eingehalten war. Denn wo bliebe die Wahrheit der menſchlichen Seele und Entwicklung, wenn die menſchliche Natur nur das ſchlechthin unſelbſtändige Organ der göttlichen, nur eine Erſcheinungsform derſelben wäre? Ja, wo bliebe die Menſchwerdung ſelbſt, wenn wir in Chriſtus nicht einen wirklichen Menſchen, ſondern nur den Schein eines Menſchen zu ſehen hätten, hervorgerufen durch eine fremde Macht, den Logos, der eine Summe menſchlicher Kräfte und Attribute

ohne menschlichen Einheitspunkt um sich zusammengebracht hätte, nicht um Mensch zu sein, sondern um Mensch zu scheinen oder als Gott durch einen Scheinmenschen als sein Organ zu erscheinen. Ein ganz anderes Bild von Christus trat ihm, dem sorgfältigen Schriftforscher auch aus dem N. T. entgegen. Da ist Christus wahrer Mensch, sein Wachsthum, seine Versuchung und seine Leidensgeschichte bezeugen es laut.

Wie sehr durch diese seine Prämissen das christologische Problem erschwert werde, war ihm nicht verborgen. Alles scheint weit ebener zu gehen, wenn des Apollinaris Ansicht angenommen oder mit der Kirche vor Theodor auf die Frage verzichtet wird, ob auch Freiheit zur Menschheit Christi gehöre. Aber wenn er sich aus den angegebenen Gründen an das Problem macht, die Einheit der Person aus jenen nicht verkürzten Prämissen zu construiren, so unterstützt ihn dabei der höhere Freiheitsbegriff, den er aufstellt, und den er vielleicht noch im Kampfe mit dem Arianismus gewann. Dieser war, wie wir wissen, den Kirchenlehrern besonders um der Wandelbarkeit willen verhaßt, die Arius dem Sohn Gottes zuschrieb (vgl. I. 973). Das hätte auch Theodors Ansicht treffen müssen, wenn er das τρεπτὸν schlechthin — (also physisch und ethisch, sowie für immer) — dem Gottmenschen auch nur nach seiner menschlichen Natur zugeschrieben hätte; denn auch so wäre die ganze Sicherheit der Erlösung für das christliche Bewußtsein verloren gegangen wie auch die Offenbarung nie eine vollendete Gestalt hätte annehmen können. Denn zu dieser gehörte Menschheit, aber nicht ewige Schwankung.

Aber Theodor sieht weder Freiheit wo blos göttliches Thun ist, noch auch faßt er sie als die bloße Agilität des Wahlvermögens (wie Origenes), sondern die Wahlfreiheit ist ihm zwar ein nothwendiges Moment im Freiheitsbegriff, aber nicht das Ganze. Zum ganzen Begriffe der Freiheit rechnet er ebenso sehr auch die Einheit mit dem bestimmenden göttlichen Geist, ja die wahre Freiheit ist ihm die höhere Einheit von Wahlfreiheit und Nothwendigkeit, — die er in der unaufhaltsamen Macht der freien Liebe verwirklicht sieht. Aber gerade dieser wahre Begriff

von menſchlicher Freiheit geſtattet es nicht, ſie als fertig geſchaffen zu denken, ſondern fordert einen Proceß der gegenſeitigen Durchdringung des Freien und des Nothwendigen. In dieſem Proceſſe ſieht er den ethiſchen Charakter der Freiheit; phyſiſch dagegen wäre es ſowohl, wenn man die Freiheit als eine von Anfang an, wie ſie geſchaffen iſt, fertige anſähe, ſei es als Wahlfreiheit, ſei es als Beſtimmtwerden durch den göttlichen Willen. Er will eine Einigung des Menſchlichen und Göttlichen in ethiſcher nicht phyſiſcher Art (γνώμῃ μὴ φύσει). Da jedoch die menſchliche Seite nicht ohne die göttliche ſich vollenden kann, ſo war es gar nicht gegen ſeinen Freiheitsbegriff, daß das Göttliche von Anfang an beſtimmend eingreife in die Entwicklung, wenn nur dieſe dadurch ihren ethiſchen Charakter bewahrte, daß für einen Akt freier eigener Entſcheidung dem Menſchen die Freiheit blieb. Iſt für einen ſolchen Spielraum gelaſſen, dann hat die Menſchheit eine nicht doketiſche Exiſtenz, mag immerhin der Freiheitsakt durch welchen ſie ſich vom abſoluten Gott unterſcheidet, den Inhalt haben, mit Gottes Geiſte jene unauflösliche Lebenseinheit einzugehen, die zur Vollendung der Freiheit ſelbſt nach Theodor gehört.

Schon vor ihm fanden wir, wurde in Antiochien auf eine menſchliche Seele Chriſti mehr Gewicht gelegt, als ſonſt in der Kirche. [14]) Aber es war mehr nur im Allgemeinen das Werden,

---

[14]) So von Euſtathius ſ. o. I. 965 ff. In dem τρεπτὸν des arianiſchen Mittelweſens mag, wenn auch in monſtröſer und mythologiſirender Geſtalt etwas von der ethiſchen Richtung auf eine freilich rein kreatürliche Selbſtändigkeit Chriſti gelegen haben. Die arianiſche Verworrenheit wird durch Euſtathius u. A. in ſo weit gelichtet, daß das τρεπτὸν ſeine Stelle in einer wahren menſchlichen Seele erhält, während der Logos ἄτρεπτος bleibt. Aber erſt Theodor hat dieſes τρεπτὸν der Menſchheit Chriſti ethiſch begründet und begrenzt durch ſeine eingehende Freiheitslehre. Diodor's Schrift gegen die εἱμαρμένη und Theodor's gegen die Maguſäer bilden dazu den Uebergang. Man kann daher ſagen, daß ein von der Kirchenlehre zuvor noch nicht gewürdigtes Moment des Arianismus, das dieſer freilich übel vertreten hatte, in der antiocheniſchen Schule ſeine Berechtigung ſucht. Ueber Paul v. Sam. vgl. 1, 510—516.

die Entwicklung und die dadurch geforderte Veränderlichkeit, um deren willen es geschehen war: Theodor ist von ethischem Gesichtspunkt geleitet, und zwar nicht blos in seinem Begriff von der Menschheit und ihrer wahren Entwicklung, sondern auch in seinem Gottesbegriff.

In seinem Werk über die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi [15]) fragt er, ob die Einwohnung Gottes (ἐνοίκησις) zu denken sei als Einwohnung des Wesens, oder der Kraftäußerung (ἐνέργεια)? Um die Antwort zu finden, sei vorerst der richtige Begriff von Gottes Allgegenwart zu finden. Wohnt Gott Allen ein, oder nur den Heiligen? Da seine Einwohnung eine Verheißung ist („ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln, sie sollen mein Volk seyn" u. s. w.), so ist sie nicht etwas sich von selbst Verstehendes, nicht ein Seyn Gottes, das mit den Heiligen alle Dinge theilen, sondern sie ist etwas Besonderes. Sollte nun ihre Auszeichnung darin bestehen, daß Gott in ihnen nach seinem Wesen ist, aber nicht in den andern? Aber das wäre unwürdig, denn da wäre Gott außerhalb alles Andern, seine unendliche, allgegenwärtige von keinem Raum umschränkte Natur wäre verletzt. Sollte die Einwohnung in einer Einwohnung seines Wesens bestehen, so wäre sie vielmehr allen Menschen, ja auch dem Unvernünftigen und Leblosen zuzuschreiben, was ebenso verkehrt wäre, als durch die Einwohnung sein Wesen umschränkt sein zu lassen. Da aber die Einwohnung Gottes nach seinem Wesen zu dem Ersten oder dem Zweiten führen müßte, so ist auf diese Einwohnung des Wesens zu verzichten. Allein ganz ähnlich verhält es sich wenn man unter der Einwohnung nur eine Kraftäußerung versteht. Denn wiederum haben wir da die Alternative: entweder ist diese Kraftäußerung auf die Heiligen beschränkt, von ihnen umschrieben; aber welche Stellung soll dann der Logos haben, der doch die Vorsehung und Weltregierung zu führen und in Allem das Rechte zu wirken hat; oder lassen wir allen Dingen Antheil an seiner Kraftäußerung, wie ja auch in der That Alles von ihm beherrscht wird; aber dann müßten

[15]) A. Mai Coll. Nov. T. VI, 300—312. aus Leontius.

wir auch ſeine Einwohnung zu etwas ſchlechthin Allgemeinem machen. Mithin kann Gott weder durch ſein Weſen noch durch ſeine Kraftäußerung das was man Einwohnung nennt hervorbringen. Was bleibt nun übrig um ihr Eigenthümliches auszuſprechen und zu bewahren? Es iſt das göttliche Wohlgefallen (εὐδοκία), wodurch er ein anderes Sein in den Heiligen hat als in den Andern. Er verſteht darunter eine ethiſche Einheit oder Verbindung [16]). Nach ſeiner unumſchränkten, allgegenwärtigen Natur iſt er in Allem; nach ſeinem Wohlgefallen iſt er den Einen fern, den Andern nahe; ferne nemlich den Sündern, nahe den durch ihre Verfaſſung ſeiner Nähe Würdigen. Seine Natur (φύσις) wirkt für ſich weder eine größere Nähe noch eine größere Ferne, ſondern Nähe und Ferne beſtimmt Gott nach der Beſchaffenheit der Geſinnung (σχέσει τῆς γνώμης). Wie nun Gott durch ſeine εὐδοκία die Nähe und Ferne bewirkt, ſo vollendet er durch ſie auch ſeine Einwohnung. Sein Weſen und ſeine Wirkſamkeit (φύσιν καὶ ἐνέργειαν) läßt er keine Beſchränkung erfahren durch die in denen er ſeine Einwohnung hat; er bleibt mit ſeinem Weſen und ſeiner Wirkſamkeit allgegenwärtig, von den Unwürdigen aber ihrer Beſchaffenheit wegen geſchieden. Theodor unterſcheidet alſo Gottes phy-

---

[16]) l. c. 300 ff. nachdem er geſagt, die ἐνοίκησις müſſe etwas Eigenthümliches ſein, fährt er fort: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστὶν, denn entweder wäre er dann mit ſeinem Weſen nur in denen, in welchen er einwohnt, καὶ ἔσται τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐκτὸς ὅπερ ἄτοπον εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀπείρου φύσεως, oder wäre ſeine ἐνοίκησις allem auch τοῖς ἀλόγοις καὶ ἀψύχοις zuzuſprechen, da ſie durch ſeine φύσις geſchähe, die allgegenwärtig iſt und nicht kann beſchränkt werden. Οὐκοῦν οὐσίᾳ τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γίνεσθαι τῶν εὐηθεστάτων ἂν εἴη. Τὸ δ'αὐτὸ ἂν τις εἴποι καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας aus demſelben Grund. Τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρησόμεθα λόγῳ ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ ἣν ἂν ποιήσεται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν. Daher ἄπειρος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἀπερίγραφος τὴν φύσιν πάρεστι τοῖς πᾶσι, τῇ δὲ εὐδοκίᾳ τῶν μὲν ἐστὶ μακρὰν, τῶν δὲ ἐγγύς. Vgl. Col. I, 19.

sische oder metaphysische Allgegenwart von seiner ethischen Gegenwart, so jedoch daß er immer noch das Wesen Gottes nicht im Ethischen sondern im Physischen findet. Aber er schafft durch jene Unterscheidung eines ethischen Seyns Gottes im Menschen von dem allgegenwärtigen Sein seiner φύσις und ἐνέργεια Raum für eine eigenthümliche Verbindung Gottes mit der Menschheit. Ja er sagt auch, weit gefehlt, daß Gottes unendliches Wesen dadurch verletzt würde, daß er ausser seiner Allgegenwart auch noch ein (ethisches) Seyn nach seinem Wohlgefallen habe, trage vielmehr sein allgegenwärtiges Sein erst dadurch den Charakter der Freiheit und nicht blos der Natur an sich, daß er obwohl allgegenwärtig doch den Einen näher, den Unwürdigen ferner sei nach seinem Wohlgefallen. Gott würde der Unendlichkeit und Unumschriebenheit seines Wesens gleich einem Fatum dienen zu müssen scheinen, wenn die Allgegenwart seines Wesens auch eine Allgegenwart seines Wohlgefallens mit sich brächte. Denn da würde er nicht mehr nach seiner Gesinnung (γνώμη) gegenwärtig sein, (nach seinem ethischen Willen), sondern er wäre einer Nothwendigkeit unterthan und von der Unendlichkeit seines Wesens würde auch seine γνώμη mit fortgezogen. [17])

Aber, fährt er nun fort, wie Gott mit seinem Wesen und seiner Wirksamkeit überall ist, aber nur einer leicht zu zählenden Anzahl „einwohnt“, weil er an ihnen Wohlgefallen hat, den Aposteln z. B. und den Gerechten überhaupt, indem er an ihrem tugendhaften Charakter sich freut: so ist auch seine Ein-

[17]) S. 302.: seine Unbeschränktheit μειζόνως σώζεται, ὅταν φαίνηται μὴ ὡς ἀνάγκῃ τινὶ δουλεύων τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως. Εἰ μὲν γὰρ ἀπανταχοῦ παρὼν τῇ εὐδοκίᾳ, ἑτέρως πάλιν ἀνάγκῃ δουλεύων εὑρίσκετο, οὐκέτι κατὰ γνώμην τὴν παρουσίαν ποιούμενος, ἀλλὰ τῷ ἀπείρῳ τῆς φύσεως καὶ τὴν γνώμην ἑπομένην ἔχων. l. c. S. 306. IX. sagt er: was für uns eine Veränderung des Ortes ausmacht, das macht bei Gott sein Wille. Wir müssen, wenn wir sagen: ich will dort seyn, unsern Ort verändern, das ist bei Gott nicht nöthig, da er nach seiner Natur überall ist. Aber doch kann auch er auf besondere Weise an einem Ort seyn, durch seinen Sinn oder Willen. Es ist interessant, hiemit die Verhandlungen über die Omnipräsenz sec. 16. zu vergleichen.

wohnung nicht überall gleich wo ſie Statt findet, ſondern dieſelbe εὐδοκία durch die überhaupt Einwohnung zu Stande kommt, beſtimmt auch ihr Maaß und ihre Art. Sie findet in den Andern nicht ſo ſtatt, wie in Chriſtus; denn in dieſem wohnt Gott als in dem Sohne. Der Logos nemlich hat durch ſeine Einwohnung den ganzen angenommenen Menſchen mit ſich geeinigt, und ihn darauf eingerichtet, an aller Ehre, die dem einwohnenden (ewigen) Sohn von Natur zukömmt, Theil zu haben, ſo daß Eine Perſon zu Stande gebracht wird in Folge dieſer Einigung mit ihm. So iſt denn ſeine Herrſchaft, das Weltgericht u. ſ. w. bei Chriſti Wiederkunft ebenſo ein Akt der menſchlichen als der göttlichen Natur.

Nach dieſer Anlage der Chriſtologie könnte es nun ſcheinen, daß in Jeſus erſt zum Lohne für ſeine Tugend die Vereinigung mit dem Logos eintrat, was auf eine weſentlich cerinthiſche ja ebjonitiſche Chriſtologie führen müßte. Allein die εὐδοκία bezeichnet dem Theodor nicht blos Gottes Wohlgefallen an der Tugend, wie etwa die Stelle Matth. III. 17 verſtanden werden könnte, ſondern auch die Gnadenfülle, die freie Gnadenerweiſung Col. I. 19 vgl. II. 9. Und von der menſchlichen Freiheit hat Theodor, wie wir wiſſen, nicht die deitiſche Vorſtellung, daß ſie wenigſtens im Anfang von Gott müſſe geſchieden ſein, um ſich ſelbſt finden zu können, ſondern Gott kann ohne ſie zu beeinträchtigen von Anfang an beſtimmend auf ſie einwirken, wenn nur — und darauf kommt es ihm weſentlich an — dabei nicht ein phyſiſcher Proceß oder eine bloße Scheinentwicklung herauskömmt.

Daher läßt Theodor das göttliche Wohlgefallen oder die Einwohnung des Logos ſich von Anfang an auf Jeſus richten, nicht in Willkür, ſondern in Weisheit oder Vorausſicht. In dem Anfang der Bildung dieſes Menſchen hat der Logos ihn mit ſich vereinigt, in der Vorausſicht, was aus ihm werden wird (κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται). Er geſtattete zwar auf eine Zeitlang, vor dem Kreuzestode dem Menſchen, weil es ſo erforderlich war, ſeine Tugend uns zu gut nach eigenem Vorſatz zu verwirklichen, aber auch ſo wirkte der Logos das Meiſte in ihm, trieb ihn an und ſtärkte ihn zu vollkommener Erfüllung ſeiner Aufgabe.

Da Jesus in das Alter trat, wo die natürliche Unterscheidung von Gut und Bös eintritt: ja noch vor jenem Alter, brachte er ihm weit kürzer und rascher diese Kraft und Uebung der Unterscheidung bei, und wenn auch sonst Einer dem Andern in diesen Dingen voraneilt, so fand diß bei Christus in ganz ausgezeichnetem Maaße Statt. Denn er mußte auch in Beziehung auf das Menschliche vor den Andern etwas voraushaben, da er nicht wie sie entstand, sondern gebildet ward durch die göttliche Kraft des Geistes. Ebenso hatte er einen mächtigen Zug zum Besseren um der Einigung (ἕνωσις) willen mit dem Logos der Gott ist, und der ihn würdigte, sich mit ihn von oben herab zu verbinden. Um all dieser Ursachen willen hatte er gleich mit jener Unterscheidung einen Widerwillen gegen das Böse und schloß in unaufhaltsamer Liebe sich dem Guten an. Eine seinem eigenen Vorsatz und Sinn (πρόθεσις, γνώμη) entsprechende Mitwirkung des Logos genießend blieb er auch fürderhin frei von einer Wandelbarkeit ins Schlechtere, so wohl weil er selbst so gut gesinnt, als auch weil sein Vorsatz von dem Logos behütet war. Mit der größesten Leichtigkeit wandelte er so in dem ausgearbeitetsten Tugendleben sowohl in Gesetzesbeobachtung vor der Taufe als in dem Gnadenstande wandelnd (τὴν ἐν χάριτι μετιὼν πολιτείαν) uns zum Musterbild, so endlich nach der Auferstehung und Himmelfahrt. Vor dem Kreuze zwar sehen wir ihn noch hungernd und dürstend, bebend und etwas nichtwissend, obwohl er seinen Vorsatz auch ins Leiden mit hinein nahm. Dagegen sein Leben im Stande der Erhöhung zeigt jene Einigung mit dem Logos vollständig; da hat er keine vom Logos der Gott ist, geschiedene und getrennte Thätigkeit, sondern da hat er vollständig und ganz (παντελῶς, καθόλῳ) in sich den Logos, der um der ἕνωσις mit ihm willen Alles in ihm bewirkt.

So bleibt dem Theodor doch ein specifischer Unterschied zwischen Christus und zwischen den Aposteln und Propheten, nicht blos um seiner Sündlosigkeit, sondern auch um seiner übernatürlichen Geburt aus dem Geiste Gottes und endlich um seiner Vereinigung mit dem Logos willen. Durch beides Letzteres ward Christus die Verwirklichung der ursprünglichen Idee der Mensch-

heit, Chriſtus iſt der wahre, der Gottebenbildliche Menſch: und was oben von der Gottebenbildlichkeit des Menſchen und ihrer Bedeutung für das Univerſum geſagt iſt, das iſt in ihm erfüllt. In ihm iſt die Welt, die Menſchheit zum alter Deus, zum kosmiſchen Gott geworden, zum Sohn Gottes und zwar in Einheit mit dem ewigen Sohn. Theodor iſt ſonach nicht, wie die Kirchenlehrer meiſt thun, blos dabei ſtehen geblieben, in Chriſtus die Menſchheit in Homouſie mit uns zu ſetzen; er denkt Chriſti Menſchheit auch noch ausgezeichnet in ſich, nicht blos durch den Logos in ihr (Coll. N. VI. 307. XIV. 303. II.) und doch bewahrt er dabei ſo ſorgfältig die nothwendigen Geſetze menſchlicher Entwickelung, daß er alle Stellen des Lebens Jeſu die von dieſer reden, in ſeine Chriſtologie einzugliedern unternehmen kann. Man darf dabei nicht denken, daß er wenigſtens für einen Moment Chriſtus allein als Menſchen anſehe geboren aus dem heiligen Geiſte, die Vereinigung mit dem Logos aber erſt ſpäter eintreten laſſe; vielmehr im Momente, da dieſer Menſch gebildet ward, empfieng derſelbe auch ſchon den Anfang der Einigung mit Gott dem Logos, gemäß dem göttlichen Vorherwiſſen von ſeiner Tugend. [18])

[18]) A. Mai Coll. N. VI, 304: ἤνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος. Dieſe Rückbeziehung auf die göttliche πρόγνωσις iſt der Reſt origeniſtiſcher Chriſtologie; aber es wird kein realer Moment mehr angenommen, da Chriſtus ohne den Logos ſich erſt durch ſeine Tugend der Einigung mit dem Logos würdig gemacht hätte, ſondern dieſes rein menſchliche Leben wird nur in Gottes Gedanken feſtgehalten; aber das Wiſſen, daß Chriſtus auch ohne urſprüngliche Vereinigung mit dem Logos dieſer Auszeichnung ſich würde werth gemacht haben, bleibt das Motiv für Gott, warum er ſo ausgezeichnet ward von Anfang an. Doch iſt auch l. c. XXVI. zu vergleichen, wornach die πρόγνωσις nicht ſowohl Praescientia als Prädeſtination iſt. Gott würde, ſagt er, nicht einfach ohne Rückſicht auf den Nutzen (χρήσιμος λόγος) einen Menſchen angenommen und mit ſich ſo verbunden haben, daß er Gegenſtand der Anbetung für die ganze Schöpfung ward, wenn nicht das durch ihn zu Vollbringende eine gemeinſame Wohlthat für das Univerſum wäre.

Wie vollständig er aber Christi Menschheit dachte, sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, die uns von ihm aufbewahrt sind. Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos; denn der Logos war und blieb allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesu wohnte. Der Logos gieng nicht auf in Jesu. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur figürlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott in Christus war in ausgezeichneter Weise (l. c. 309. XXVIII). Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht Sohn Gottes oder Erlöser heißen konnte. Er wurde Jesus genannt, ein Name den auch Josua hatte: Sohn Gottes hieß dieser Mensch erst nach der Taufe durch die Stimme des Vaters, ähnlich wie auch Petrus und Paulus diese ihre Namen erst später erhielten. Er wuchs an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und war dem Gesetz unterthan als ein Mensch wenn gleich als ein ausgezeichneter, ja einziger, bis zur Taufe; und auch darauf mögen sich die Worte beziehen: „er ward gerechtfertiget im Geist.“ Johannes sah ihn bei der Taufe zu sich kommen als einen Menschen; die Worte: ich bedarf wohl daß ich von dir getauft werde, beweisen nicht, daß er ihn nicht für einen Menschen ansah. Denn das freilich wußte Johannes, daß er von Jesu an Kraft des Geistes und der Tugend weit übertroffen werde, wie er nachher auch eine Vision über ihn hatte, durch die ihm kund wurde, daß dieser Mensch der Ehre des Sohnes Gottes gewürdigt und deßhalb mit dem Namen desselben ausgezeichnet sei. Aber auch nach der Taufe war er Mensch, hatte einen eigenen menschlichen Willen und menschliches Denken, das aber mit dem Willen und Denken des Logos sich immerdar einigte. Durch immer neue Versuchungen hindurch war diese Einigung zu bestätigen und zu bethätigen. In der Wüste überwand er die Versuchungen der ἡδονή, δόξα, und der ἀγαθὰ τοῦ κόσμου (l. c. 308. XXIII—XXV). Aber er hatte noch weit mehr geistige Anfechtungen als leibliche (XXIX); und besonders in Gethsemane bestand er einen so schweren Kampf, daß ein Engel

vom Himmel ihn zu ſtärken erſchien. Daraus erhellt doch offenbar, daß er Menſch war (S. 306 X). Dieſer Menſch war weder Sohn Gottes, noch Herr von Natur (vgl. Mar. Merc. ed. Baluz. S. 347); er übernahm auch den Tod, dieſen Tribut den nach dem Naturgeſetz jeder Menſch zu bezahlen hat (Merc. 344). Ueberhaupt aber erſchien er und ſprach wie ein Menſch und galt Allen die ihn ſahen für einen bloßen Menſchen, nichts weiter (Facund. Herm. defens. trium Capitul. ed. Sirmond S. 73). Aber ſpäter, durch den hl. Geiſt erkannten die Apoſtel, daß der ewige Sohn Gottes in ihm war. Nie fand eine Vermiſchung (κρᾶσις) des Göttlichen und Menſchlichen in ihm Statt, wie Apollinaris will, beide Naturen blieben ſtets in ihrer Unterſchiedlichkeit. Darin war Theodor mit Diodor von Tarſus [19]) völlig Eins.

Es iſt wohl nicht zu leugnen, daß Theodor bei dieſer ſtarken Betonung der Menſchheit Chriſti auch von einem religiöſen, wie von einem exegetiſchen Intereſſe geleitet war. Gott mußte, um die wandelbare menſchliche Natur unwandelbar zu machen, die menſchliche Natur im Zuſtand ihrer Wandelbarkeit annehmen. So hatte ja auch Irenäus und Athanaſius gelehrt. Aber der Kampf des freien Willens Chriſti mit dem Böſen ſchien dem Theodor nöthig um des Heilswerks willen. Denn dieſes bliebe, wenn nicht ein wahrer aber vollendeter Menſch Princip des Heiles geworden wäre, willkürlich (magiſch), und wenn dieſer Menſch nicht durch ernſten Kampf hätte hindurch gehen müſſen, ſo bliebe ſein menſchliches Leben und Ringen für uns epideiktiſch (θέατρον), ohne Wahrheit. Es iſt alſo gerade dann die göttliche Heilsökonomie in Chriſtus nicht wirklich, ſondern

[19]) Mar. Merc. 349.: Jeſus nahm zu u. ſ. w. das kann nicht geſagt werden vom Logos, dieſer bedarf nichts und wächst nicht. Non enim ei mox formato vel edito omnem propriam sapientiam Deitas contulit, sed hanc particulatim corpori (?) tribuebat. Darum heißt er auch Deut. 18 ein Prophet aus den Brüdern. Das Wort Gottes iſt nicht unſer Bruder. Wolle man nicht Göttliches und Menſchliches unterſcheiden, ſagt er gegen Apollinaris, ſo möge man auch ſagen, daß der, ſo aus David's Samen war, nicht aus David's Samen, ſondern ewig war.

nur ein Schein, wenn man seine Menschheit verkürzt oder läugnet, was auch dadurch geschieht, daß man die Persönlichkeit Christi nur als göttliche denkt.

Aber hier wenden nun die Gegner ein, daß es bei Theodor gar nicht zu einer wirklichen Einigung, ja überhaupt nicht zur Menschwerdung des Logos komme. Darauf antwortet er (VI. VIII. XXX. cll. XXXIII.) und sucht dadurch zugleich die Art der Vereinigung anschaulich zu machen.

Vermischung ziemt sich nicht für die zwei Naturen, es ist ein Unterschied zwischen der göttlichen Gestalt und der Knechtsgestalt, zwischen dem angenommenen Tempel und dem der darin wohnt, zwischen dem der im Tode aufgelöst wurde und dem der ihn erweckte, zwischen dem der durch Leiden vollendet ward, und dem der ihn vollendete, zwischen dem der gegen die Engel ein Weniges erniedrigt ward und dem der ihn erniedrigte, zwischen dem der mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ward und dem der ihn krönte. Dieser Unterschied muß bewahrt bleiben; jede Natur bleibt unauflöslich bei sich selbst, in ihrem Wesen (ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς). Aber ebenso klar ist, daß die Einigung (ἕνωσις) beiden angemessen ist. Denn durch sie zusammengebracht machten die Naturen (φύσεις) Eine Person (πρόσωπον) aus, rücksichtlich der Einigung. So daß wir, was der Herr sagt vom Mann und der Frau, daß sie nicht mehr zwei sind sondern Ein Fleisch, auch sagen können gemäß der Vereinigung, daß es nicht mehr zwei Personen seien, sondern Eine, natürlich unter Bewahrung des Unterschiedes der Naturen. Denn wie dort die Einheit des Fleisches, so weit man von ihr reden kann, nicht aufgelöst wird durch die Zweizahl, — so wird hier auch die Einheit der Person nicht aufgehoben durch den Unterschied der Naturen. Denn blicken wir auf die Naturen in ihrem Unterschied, so bezeichnen wir die Natur (φύσις) Gottes des Logos als eine vollständige, und ebenso auch seine göttliche Person, denn ein für sich Subsistirendes kann man nicht unpersönlich denken (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν); als vollständig aber bezeichnen wir da ebenso die menschliche Natur und Person. Blicken wir dagegen auf die Verbindung (συνάφεια), so sagen wir, es sei Eine Person (VI). Wir behaupten zwar aufs Be-

ſtimmteſte, daß der Logos einen Menſchen angenommen habe, aber bezeichnen es als Unſinn, daß er Menſch geworden ſei. Wenn Johannes ſagt I. 14 daß der Logos Fleiſch d. i. Menſch wurde, ſo iſt das nicht ſtreng zu nehmen, weil ſonſt der Logos ſich müßte in Fleiſch verwandelt haben, was der Evangeliſt nicht will. Alſo iſt der Ausdruck von dem Schein hergenommen. Daß er Fleiſch annahm war nicht Schein, wohl aber daß er es wurde (VIII). Daher iſt auch nicht der Sohn Gottes, ſondern ein Menſch in dem Gott war, von Maria geboren.

Dieſes drückt recht ſignifikant Theodor's Eigenthümlichkeit aus. Er will die beiden Naturen erſtens perſönlich denken um ſie vollſtändig zu denken; ebendaher will er ſie zweitens nicht ſo nahe zuſammenbringen, daß die eine der andern als Beſtimmung ihres eigenen Seins angeeignet wäre, zum Sein der andern gehörte; vielmehr iſt ihm drittens die Einigung nur in der Actualität beider Perſonen da; in ihrem Weſen bleiben ſie zwei Perſonen, in ihrer Actualität erſcheinen ſie als Eine Perſon und auch dieſes nur ſo, daß zwar das Denken und Wollen dieſes Menſchen nach ſeinem Inhalt auch Denken und Wollen des Logos iſt, ja auch wenigſtens im Stande der Erhöhung alles Denken und Wollen des Logos auch dieſem Menſchen zukommt; dagegen die Form des Geiſtes Jeſu in ſeinem actuellen Sein läßt er zwar durch den Logos beſtimmt werden, ſeiner Freiheitstheorie gemäß, aber denkt ſich dieſes nur als Einwirkung des Logos: zu einem wirklich Gottmenſchlichen Wollen und Denken kommt es bei ihm nicht, weil ihm das Innerſte beider Naturen, die er zugleich als Perſonen denkt, auſſer einander ſtehen bleibt, nicht etwa nur vor der Annahme der Menſchheit, noch blos während Chriſti Entwickelung, ſondern ewig. Als Eine Perſon erſcheinen ſie ſtreng genommen nur nach auſſen, wie das Bild der Ehe andeutet; nach innen ſind ſie zwei aber im Verhältniß der Harmonie ſtehende Perſonen, ja ſo innig verbunden, daß der Impuls des Logos in Chriſtus Alles wirkt. Dieſe Auffaſſung wird beſtätigt, wenn wir zum Schluſſe auf die Idee der Gottebenbildlichkeit zurückblicken. Sie iſt in Chriſtus ſchlechthin verwirklicht, und ebendamit hat der Weltgedanke ſein ewiges Ziel erreicht. Chriſtus iſt die prin-

cipielle Verwirklichung des Weltgedankens. Dieser schließt nach Theodor nicht das in sich, daß die Welt in das göttliche Leben oder Wesen zurückgeführt werde, indem durch Menschwerdung des Göttlichen Menschliches göttlich würde. Sondern der Mensch κ. ἐ. diese Spitze und Einheit der Welt nimmt in der Welt die Stelle Gottes ein. Geist und Natur sind in ihm als dem Einheitspunkt vereinigt wie sie aus Gott dem Urquell hervorgiengen. Die Einheit dieser zwei auseinandergetretenen Principien stellt sich in ihm innerhalb der Welt und von der Welt her aber durch Gottes Einwirkung wieder her, und so ist Christus als der vollkommene Mensch und Gottes Ebenbild der kosmische Gott, daher ihm auch alle Gewalt und Ehre zukommt wie Gott, nachdem er zum Besten der Welt ihrer Einheit und Harmonie, zum Sohn Gottes geworden ist. Es ist offenbar, daß hier für Theodor ein Anknüpfungspunkt für das war, was wir die mystische Christologie nannten, aber in eigenthümlicher Fassung, und immer unter dem Vorbehalt, daß in ihm weder Gott Mensch geworden sei, noch ein Mensch Gott: vielmehr bleibt der trinitarisch gedachte Gott und die Welt, das Göttliche und das Menschliche ewig auseinanderstehen, sie sind durch ihr Wesen getrennt, das wohl eine Verbindung und Einwirkung besonders durch den heil. Geist aber nicht eine solche Einigung zuläßt, wobei Gott Menschliches zu sich rechnete und dadurch auch Göttliches menschlich würde. Auch nicht einmal der Liebe verstattet er, diese Kluft zu überwinden, obwohl er doch auf das Ethische so mächtig dringt; aber freilich er faßt dieses nicht als das Wesen Gottes, von dem seine Natur abhange, sondern die Natur Gottes (Allgegenwart u. s. w.) ist ihm eine selbständige Macht in Gott, die er nur in so weit von Gottes Willen abhängig denkt, daß sie ihn nicht hindern darf, trotz seiner Allgegenwart auch auf eigenthümliche Weise gewissen Punkten der lebendigen Welt einzuwohnen, ja in einziger Art Dem, der das Centrum der Welt ist, und durch den hinfort Gott mit der Welt in Verbindung steht. [20]) Das ist der Sache nach eine Art von arianischer Anschauung

[20]) Vgl. d. Stelle XXVI.

der Perſon Chriſti. [21]) Die Trinitätslehre die doch aus chriſtologiſcher Triebkraft ſich entfaltet hatte, ſteht, wenn der Logos nicht Menſch wird, in ihrer Höhe wieder abſtrakt und unfruchtbar da, und ſo ſtreng Theodor an ihr feſthielt, er hatte keinen genügenden Grund dazu in ſeinem Syſtem. Seine Hypoſtaſe behält der Sohn ſtets für ſich zurück und es iſt nicht abzuſehen, warum ſeine Wirkſamkeit, ja die in ihrer Art einzige Einwohnung in Chriſtus, nicht ihren Grund in Gott überhaupt ſoll haben können. Im Gegentheil der trinitariſche Gottesbegriff ſcheint faſt nur dazu da zu ſein, die reine Tranſcendenz Gottes, ſein Bleiben in ſich zu befeſtigen, und unüberſteiglich zu machen.

Eine andere Seite der Betrachtung hätte ſich noch auf Chriſti Werk zu beziehen. So ſtark Theodor die Freiheit des Menſchen hervorkehrt, ſo ſtark, ſollte man denken, müſſe auch das Bewußtſein der perſönlichen Verantwortung und Schuld des Menſchen ausgebildet ſein. Das iſt nicht der Fall. Er blickt faſt ausſchließlich auf die andere Folge der Sünde, die Strafe, zuſammengefaßt im Tode und in der Sterblichkeit; hierin ganz ähnlich den andern griechiſchen Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts. Da er nun aber auf die Schuld nicht beſonders reflectirt, ſo kann ihm das Werk Chriſti nicht ſowohl in der Verſöhnung beſtehen, als in der Ueberwindung des Todes, oder in der Verleihung der Unſterblichkeit durch ſeine königliche Macht. Um jedoch billig zu ſein, darf man nicht überſehen, daß die alten Verſöhnungstheorieen es überhaupt wenig mit der Schuld, ſondern vornemlich mit dem Tode zu thun haben; denn erſt von dem Aeußerſten her wird immer tiefer hinab in die Mitte der Sache geſtiegen, ſo zwar, daß der Begriff des θάνατος bei Manchen das zuſtändliche mit der Sünde gegebene Unheil bezeichnet, wie im N. T. in manchen Stellen, während bei Theodor dieſe geiſtliche Bedeutung des θάνατος ſchwindet, und der Begriff nicht mehr die Totalität des Unheils ſondern nur die

[21]) Nur daß an die Stelle des vorweltlichen Centralgeſchöpfes ſo zu ſagen in mehr moderner Weiſe der zum Sohne Gottes werdende Menſch tritt.

äußerliche Seite desselben bezeichnet, in der er nicht ohne Künstlichkeit auch ein Princip geistlichen Verderbens aufzuweisen sucht. Dagegen aber was die Sünde selbst angeht, so hat Theodor so gut als andere orthodoxe griechische Väter eine Einwirkung des Geistes den Christus sendet auf die menschliche Freiheit angenommen, und sogar mehr als sie alle sich bemüht, die Freiheit nicht als Schein und doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken; er hat die Freiheit nicht blos als das was dahin oder dorthin gewendet werden kann, sondern als Selbstbestimmung gedacht und gleichwohl in ihr auf ethisch-religiösem Wege den Ort aufgewiesen, wo sie selbst nach der Gnade verlangt. In dieser Beziehung steht er über den ersten griechischen Kirchenvätern, einem Origenes, Athanasius und den kappadocischen Bischöfen, wie er sich andererseits hier von Pelagius wesentlich zu seinem Vortheil unterscheidet. [22]) Aber darin ist er auch wieder den Ersteren gleich, daß er sowenig als sie Grund davon anzugeben weiß, warum denn des heil. Geistes Kommen von Christi Erscheinung abhieng; d. h. die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm zwar nicht blos Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt mit Christi Werk nur äußerlich zusammen.

In Theodor von Mopsvestia gipfelt die antiochenische Schule. Der Umfang seiner Gelehrsamkeit, sein Scharfsinn und wie man annehmen muß auch die Macht seiner Persönlichkeit, verbunden mit einem vieljährigen Wirken als Lehrer von Gemeinden und heranwachsenden begabten Schülern sowie als fruchtbarer Schriftsteller erwarben ihm den Namen des Magister Orientis. [23]) Ungestört wirkte er fast bis zu seinem Ende i. J. 427 und genoß eines um so ausgebreiteteren Ansehens, da er der erste orientalische Theolog seiner Zeit war. Was aber besonders seiner Richtung zur Empfehlung und Ausbreitung diente, das war die Abneigung der Kirche gegen den Apollinarismus, dessen eifrigster Bekämpfer er war, ohne der Gottheit des ewigen Sohnes durch die Reste des Arianismus etwas ent-

[22]) Vgl. mein Programm S. 19 ff.
[23]) Ebendas. S. 3—5.

ziehen zu laſſen. Jedoch werden wir uns nicht täuſchen, wenn wir die Bekämpfung des Apollinarismus Seitens der Kirche etwas anderes motivirt denken, als ſie es bei Theodor war. Ihm kam es nicht ſowohl auf die volle Wirklichkeit der Menſchwerdung Gottes an, denn hieran läßt er ſelbſt es auf ſeine Weiſe auch fehlen; ſondern ihm ligt mehr an der klaren Unterſcheidung und an der Betonung der menſchlichen Seite und der Freiheit. Kein Wunder, daß ſich hierauf bald genug die Blicke richten daß etwas Ebjonitiſches bei ihm gefürchtet wird. Der abendländiſche Gegenſatz dieſer Zeit wird im Orient chriſtologiſch ausgekämpft. [24])

---

[24]) Nicht unintereſſant iſt es, die dem Juſtinus Martyr unterſchobene Schrift: Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως (cf. Pseudo-Justini Opp. ed. Otto. T. I, 1—57. Gaß in Illgen's hiſt. theol. Zeitſchrift XII, 4. S. 130 ff.), mit Theodor's oder ſeiner Schule Lehre zu vergleichen. In der Trinität hält ſie ſich wie Theodor an die Kirchenlehre. In der Chriſtologie fehlt zwar jenes ſpeculative Element, das an die Idee vom göttlichen Ebenbilde ſich ſchließt, gänzlich, es wird vielmehr mit ſtarker Betonung die Unbegreiflichkeit des Wie? der Vereinigung beider Natur ausgeſprochen. (c. 14). Dagegen iſt der Weg, den der Verf. doch wieder bei aller Behutſamkeit einſchlägt, weſentlich derſelbe, wie bei Theodor. Significant ſind beſonders die Ausdrücke: ναὸς (c. 18), εὐδοκία (c. 15) u. ſ. w. c. 10: ὁ Λόγος — τὴν (τῆς παρθένου) νηδὺν εἰσδὺς οἱονεί τις θεῖος σπόρος πλάττει ναὸν ἑαυτῷ τὸν τέλειον ἄνθρωπον, μέρος τι λαβὼν τῆς ἐκείνης φύσεως καὶ εἰς τὴν τοῦ ναοῦ διάπλασιν οὐσιώσας. Ἐνδὺς δὲ αὐτὸν κατ' ἄκραν ἕνωσιν, θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν. Daß hier nicht zufällig der ἄνθρωπος der τέλειος ἄνθρωπος ſtatt der ἀνθρωπίνη φύσις erwähnt wird, kann man daraus ſehen, daß er das Gleichniß vom Verhältniß der Seele zum Leibe in ſeiner chriſtologiſchen Anwendung ſo herrſchend dieſe war, nur theilweiſe billigt. Es ſei treffend darin, daß wie der Menſch Einer iſt und doch zwei Naturen hat, mit deren einer er denkt, mit der andern ausführt, ſo auch Chriſtus Einer iſt und doch nach der Einen die Wunder that, nach der andern die Niedrigkeit auf ſich nahm, welches beides ſorgfältig zu unterſcheiden und ſtreng nach den zwei Naturen zu vertheilen ſei. Hiemit iſt die κοινωνία der zwei Naturen ſchon weſentlich beſchränkt. Aber nun fährt er fort: in

anderer Beziehung hinke das Gleichniß; denn vom Menschen, obwohl er eine Doppelnatur zeige, könne man nicht sagen: er sei die zwei Naturen, sondern nur er habe sie, er bestehe aus beiden, so zwar, daß der Mensch selbst noch ein Drittes sei zu diesen beiden, nemlich ihre reale zusammenfassende Einheit, wie ein Haus nicht blos Baustoff oder Riß, sondern erst aus der Einheit beider ein Gebäude sei. Christus dagegen sei gar nicht aus Gottheit und Menschheit so bestehend, daß er als ein anderes drittes neben den zwei Seiten dastände, sondern er sei einfach beides sowohl Gott als Mensch, also nur arithmetische Summe. Während ferner die Seele in dem Leibe mitleiden könne, so sei es absurd, von der Gottheit in Christus Aehnliches auszusagen. Der Verf. stellt aber auch die Frage ganz so, wie sie für Theodor lag: ist der ganze Logos in Christus, wie kann er noch in der Welt sein nach seinem Wesen? Ist aber der Logos allgegenwärtig gemäß Gottes Wesen: was bleibt übrig für den Tempel des Logos? Er gibt die Antwort: Wie im Anfang das allgemeine Licht geschaffen ward, das überall verbreitete, dann aber der Sonnenkörper dazu geschaffen ward, damit es in ihm sich concentrire, ohne deßhalb ein anderes nach seinem Wesen zu werden, wohl aber um unauflöslich mit demselben verbunden zu sein und zu scheinen, so ist der Logos und die menschliche Natur nach der Unio unauflösbar; es kann nicht mehr abgesondert der eine Sohn göttlicher Logos, der andere Sohn der Mensch heißen, sondern es ist jetzt Eine Sohnschaft, wie das Licht und sein Träger die Eine Sonne ist (c. 12). Aber es kehrt die Frage wieder, wie der Tempel (Christi Menschheit) zu einem ausgezeichneten, in seiner Art einzigen Theilhaben am Logos kam, wenn doch der Logos nach seinem Wesen in allen Dingen ist? (c. 15 ff.) Hier wird nun gegen diejenigen geeifert, welche ἐπ' ἀναιρέσει τῶν δύο φύσεων eine κρᾶσις, σύγχυσις, eine μεταβολὴ ἀπὸ σώματος εἰς θεότητα, ein οὐσιωθῆναι der σαρξ in λόγος wollen, wobei (vgl. Theodor bei A. Mai Coll. Nov. VI. b. c. Nro. VIII) auch die Formel verworfen wird: σάρκα τὸν λόγον γεγενῆσθαι. Es wird vielmehr die relative Selbständigkeit der Menschheit Christi als der Grund bezeichnet, warum der Logos, der nach seinem Wesen überall ist, in ihr auf einzige Weise sei. Es gilt das Gesetz, daß obwohl die Sonne überall und allgemein gleich scheint, doch ein unreiner Körper ihre Strahlen nicht faßt. Von den Strahlen, welche diese Sonne für alle gleich ausgießt, empfängt wer starke Augen hat mehr, nicht als ob die Sonne mehr über ihn als andere diese Strahlen ausbreitete, sondern um der Stärke der eigenen Augen willen, während der Schwache den Lichtglanz nicht erträgt. So ist denn auch die

Sonne der Gerechtigkeit, da sie Gott ist, bei allen gleicher Maaßen nach ihrem Wesen, wir alle aber in unserer Schwäche und Unreinigkeit halten den Eintritt des Logos nicht aus. Dagegen ist der eigene Tempel des Logos gleichsam sein allerreinstes Auge, und kann daher auch den Glanz des ganzen Lichtes fassen, wie er denn gebildet ist ohne Sünde aus dem heil. Geist (c. 17).

Die concentrirte Offenbarung oder Erscheinung des Logos, welche zum Heil der Menschheit und zur Gliederung derselben stattfinden sollte (vgl. c. 12.), kam also nicht in der Art zur Verwirklichung, daß der Logos selbst nun sein wesentliches Seyn im All aufgegeben hätte, sondern er bleibt wie er war, an sich und in seiner Thätigkeit, aber in Jesu hat er in sofern ein anderes Seyn als im All, als er hier mit dem reinsten, empfänglichsten Auge zusammentrifft, das der heil. Geist bereitet hatte. Diese Menschheit bleibt, nimmt an der göttlichen Würde (ἀξία) nicht aber der Natur Theil, gemäß dem Wohlgefallen des Logos (εὐδοκία) c. 15. Das vorgetragene Bild hat einigen Vorgang bei Gregor v. Nyssa (Or. Cat. M. c. 10): der unendliche Logos ist in Christi Seele und Leib nicht eingeschlossen, so wenig als das Licht in der Fackel. Zwar hängt die Flamme unauflöslich an dem ὑποκείμενον, dem Substrat der Fakel, aber deßhalb ist das Licht nicht gefangen. — Im Ganzen unterscheidet sich diese Christologie von der Theodor's dadurch, daß sie mehr Gewicht auf die göttliche εὐδοκία im Sinne des Rathschlusses als auf die Freiheit Christi legt. In der Kirche entstanden zeigt diese Schrift, wie nahe man im Gegensatz gegen den Monophysitismus auf dem Boden des Calcedonense der antiocheniſchen Lehre kommen konnte.

Zweites Kapitel.

Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen Neſtorius.

Seitdem diejenigen großen griechiſchen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts allmählig vom Schauplatze abtraten, bei denen im Allgemeinen Origenes in dankbarem Andenken fortlebte (Athanaſius, die beiden Gregore, Baſilius d. Gr., Didymus u. A.) trat bekanntlich beſonders durch Epiphanius und Hieronymus und durch Theophilus in Alexandrien eine Reaction gegen Origenes ein. Die origeniſtiſchen Mönche erlagen durch Letzteren den ungebildeten Anthropomorphiten, den Mönchen um den Berg Nitra. In dem Maaße aber als das nachwirkende Element origeniſtiſchen Geiſtes aus der alexandriniſchen Kirche ſchied, verwehte auch jener edle Hauch innerer Katholicität und großartiger Duldſamkeit, der den Athanaſius noch auszeichnete, jener Geiſt der Keuſchheit in der Frömmigkeit und der Beſonnenheit in der theologiſchen Wiſſenſchaft. Dagegen zogen ein die Geiſter liebloſer, leidenſchaftlicher Polemik, und eines herrſchſüchtigen verdammungsluſtigen Orthodoxismus. So gewährte Alexandrien am Ende des vierten und im fünften Jahrhundert einen gar andern Anblick als im vierten.

Gleichwohl wäre es ein falſcher Pragmatismus, die jetzt ausbrechenden Differenzen zwiſchen der antiocheniſchen und alexandriniſchen Schule ſelbſt aus dieſem Geiſte ableiten zu wollen; vielmehr nur die Art des Kampfes, zwiſchen Epiphanius und Theophilus einerſeits und Chryſoſtomus andererſeits (welcher letztere in die Verdammung des Origenes nicht einwilligen wollte), Cyrillus von Alexandrien und Neſtorius wird aus jenem Geiſte

begreiflich. Die Differenzen selbst, die uns hier allein angehen, liegen tiefer.

Wie ausgebreitet, ja eine Zeit lang fast allmächtig auch die antiochenische Richtung in Asien und Konstantinopel besonders seit des Chrysostomus Erhebung war, die römische Kirche und besonders Afrika standen gar nicht auf ihrer Seite. Der eine Theil Afrikas, von Augustinus bestimmt, nahm zwar an dem Kampf wider die Antiochener wenig Antheil, aber doch waren beide Theile im Abendlande, die pelagianische und die augustinische Richtung sich der Wahlverwandtschaft mit den christol. orientalischen Gegensätzen wohl bewußt; einerseits bestritt Augustin den nestorianisirenden Mönch Leporius, andererseits beweist die Sendung des Pelagianers Cassian an Theodor von Mopsvestia eine erwartete Bundesgenossenschaft. Die Verwandtschaft des pelagianischen und antiochenischen Lehrtypus ward für beide im augustinischen Abendland keine gute Empfehlung. — Der östliche Theil Nordafrikas dagegen zeigte einen mächtigen mystischen Zug, der in dem ägyptischen Mönchthum sich concentrirte. Sind gleich in diesem Mönchthum selbst wieder zwei entgegengesetzte Linien zu unterscheiden, speculativer und freisinniger die eine, ungebildeter, stürmischen Gefühles die andere, — beide waren durch ihre mehr speculative oder mehr praktische Mystik dem antiochenischen Geiste entgegengesetzt und besonders die letztere immer mächtiger werdende mit jener alten mystischen Richtung befreundet, die wir in Syrien neben der antiochenischen Schule fanden (S. 25 ff.) Der lebhafte Verkehr, der zwischen jener syrischen und zwischen der ägyptischen Mystik Statt fand, ist neuerdings auch durch Cureton's Entdeckungen über die Briefe des Ignatius bestimmt documentirt. Es mag unter Anderem dem Einflusse der syrischen zuzuschreiben sein, daß die nitrischen Mönche sowie überhaupt die in der sketischen Einöde allmählig mehr in eine kirchliche Mystik eingiengen. Denn Anfangs unter Theophilus und Cyrillus sind sie Anthropomorphiten (auch hiefür bietet Audius der Syrer einen Vorgang), werden auch wohl vom Episcopate bekämpft, bald aber werden sie einflußreich, für den Episcopat eine Stütze aber auch tonangebend.

Durch diese Lage der Dinge nun fällt ein Licht auf die nestorianischen Streitigkeiten. Die alexandrinische Kirche ist etwa seit Sec. 5 überwiegend durch eine antiorigenistische und den Antiochenern feindliche Mystik bestimmt, welche in Syrien ihre Bundesgenossen hat. Obwohl man in Alexandria noch mit Athanasius in Verbindung blieb, gegen die Anthropomorphiten theilweise stritt, auch besonders eifrig den Zusammenhang mit der synodalen Tradition von 325 und 381 behauptete und diese Concilien als inspirirt vom hl. Geiste bezeichnete, so war doch die Vermuthung, es lebe in Alexandrien wieder etwas von dem kirchlich verurtheilten Apollinarismus auf, eine den Antiochenern, namentlich Theodoret nicht blos bequeme sondern auch wahrscheinliche; der mystische Geist, mit welchem die Antiochener in Syrien selbst langen und schweren Streit gehabt, gab sich ihnen in Aegypten aufs Neue kund und der Haß gegen ihre heimathlichen Gegner übertrug sich bald genug, wie wir besonders aus Theodoret sehen, auf die Alexandriner, die ihnen für Anwälte des Apollinarismus galten.

Nestorius, nach seiner Lehre zur Schule Theodors gehörig, nachdem er 428 zum constantinop. Patriarchate erhoben war, suchte, wie viel Achtungswerthes sich sonst über ihn sagen läßt, doch die antiochenische Richtung zur herrschenden in der Kirche zu machen und zwar besonders die antiochenische Christologie, die er bona fide als die Meinung der Kirche bei Verwerfung des Apollinaris nehmen mochte. Diß ins Werk zu setzen, suchte er den schon eingebürgerten und von mönchischem Marienbienst getragenen Namen der Maria als Gottesgebärerin zu beseitigen. Aber dieses brachte ihn in einen verhängnißvollen Kampf, der leider bald genug auch zum Kampfe der Patriarchate wurde. Seine Lehre, so weit wir sie aus Concilienverhandlungen (Mansi T. IV. 1198 ff. V. 753 ff. 762) und aus seinen bei Marius Mercator aufbewahrten Reden entnehmen können, ist von der Christologie des Theodor nur etwa dadurch unterschieden, daß von den speculativen Elementen derselben bei Nestorius wenig mehr erscheint, und daß er, vielleicht aus polemischen Gründen, für die Einheit der Person noch weniger Sorge trägt als Theodor.

Der Mittelpunkt ſeines Strebens iſt, alles Heidniſche abzuwehren, was ſich nach ſeiner Meinung in die Chriſtologie eindrängen wollte. Vor Allem alſo tritt er all den Sätzen Theodor's bei, welche die Gottheit des Logos von ihrem Kleid oder Inſtrument, der Menſchheit unterſcheiden ſollten. Deßhalb iſt er gegen das θεοτόκος; ſollte Gott geboren werden, ſo würde das in heidniſche Mythologieen zurückführen, ſo würde aus Maria eine Göttinn und Göttermutter. Höchſtens könne geſagt werden, Chriſtus von Anfang an eigenthümlich verbunden mit dem Logos heiße deßhalb auch als Menſch θεός, nemlich im weiteren Sinn, durch ἰσοτιμία, ἀξία, und nur in dieſem Sinne könne Maria θεοτόκος heißen, nie aber in dem Sinne, als ob ſie die Gottheit, das Weſen Gottes (θεότητα) geboren hätte. Eine Kreatur kann nicht den Ungeſchaffenen, das Spätere nicht den Aelteren gebären. Da die Einen ſie jedoch nur eine Menſchengebärerin, die Anderen Gottesgebärerin nennen, ſo ſei der vermittelnde beſte Ausdruck χριστοτόκος. Aus demſelben Grunde ſei aber, wie die Geburt, ſo auch Leiden, Tod und Begrabenwerden von dem Logos fern zu halten und nur der Menſchheit beizulegen, weil ſonſt das Heidniſche wieder mitten in der Kirche wäre (Mar. Merc. Serm. I. 11). Seine Menſchheit iſt die θεοδόχος μορφή, mit der untrennbar obwohl unſichtbar der Logos verbunden iſt. Daher ſeien beide in Einer Verehrung (ἰσοτιμία) zu verbinden; τὴν φορεμένην τῷ φοροῦντι συντιμῶμεν φύσει. Zwei Naturen, aber eine Ehre. Nach den Naturen bekennen wir einen zwiefachen Chriſtus, in der Anbetung iſt er einer (d. h. für das ſubjektive chriſtliche Bewußtſein). Aber dieſer Einheit der Verehrung Chriſti war die objektive Baſis entzogen, wenn nicht Chriſtus irgendwie auch real Eine Perſon war. Da er nun zwiſchen Naturen und Perſon nicht unterſchied, ſo mußte aus der Zweiheit der Naturen ſich eigentlich auch eine Zweiheit der Perſonen ergeben. Aber nach ſpäteren Zeugniſſen hat er oder doch ſeine Schule ſich ähnlich, wie der ſpätere Monotheletismus zu helfen geſucht, und die Zweiheit der Naturen doch in eine Einheit des Willens zuſammenlaufen laſſen wollen, ohne ſich jedoch näher hierüber auszuſprechen. Er bleibt bei Theodors

εὐδοκία ſtehen; kommt zu keiner Menſchwerdung Gottes, ſondern nur zu einem Verhältniß (σχέσις) zweier getrennt bleibenden Naturen, das er eine geheimnißvolle Zuſammenfügung (συνάφεια) nennt.

Daß der Patriarch Cyrillus von Alexandrien nicht erſt durch Neid oder Herrſchſucht in Gegenſatz zu der antiocheniſchen Schule kam, das zeigt ſeine geſammte Grundanſchauung, welche einen einheitlichen und conſequenten Charakter an ſich trägt und ebenſo beſtimmt und unwillkürlich den Ausgangspunkt für die Betrachtung immer von Gott aus nimmt, wie die antiocheniſche vom Menſchen. Es erhellt aber auch daraus, daß Cyrill ſeine Schrift über die Menſchwerdung des Eingeborenen als Zugabe (Dialog. 8.) zu ſeinem Werk über die Trinität noch vor dem Streit, ja vor Erhebung des Neſtorius zum Patriarchen in Conſtantinopel, unter Attikus verfaßt hat, wofür abgeſehen von ſeinem eigenen Zeugniß [1]) auch der ganze Ton dieſer Zugabe ſpricht, welcher ſich von den ſpäteren Streitſchriften (z. B. dem im heftigſten Tone geſchriebenen Dialog. 9. Quod unus sit Christus) ſehr vortheilhaft unterſcheidet. Der Angriff auf die Bezeichnung der Jungfrau Maria als Gottesgebärerin war alſo nur die äußere Veranlaſſung, wodurch ein viel älterer Gegenſatz zum Ausbruch kam.

Die allgemeinſte Bezeichnung dieſes Gegenſatzes für die Chriſtologie iſt, daß, während die Antiochener um der apollinariſtiſchen Vereinerleiung des Göttlichen und Menſchlichen im νοῦς Chriſti vorzubeugen, die zwei Seiten als zwei Naturen trennten, die alexandriniſche Richtung die Einheit (ἕνωσις φυσική) betonte und von da aus ſah, was für die Zweiheit noch übrig bleibe. Der göttlichen Natur, dem Logos kam nach beider Anſicht Hypoſtaſe zu; während aber die alexandriniſche Richtung die Menſchheit Chriſti, die Seelenkräfte mit eingeſchloſſen, mehr nur als empfänglichen oder paſſiven Stoff der göttlichen Hypoſtaſe beigab, ſo ſuchten die Antiochener eine relative Selbſtändigkeit auch des menſchlichen Factors feſtzuhalten aus den früher angegebenen Urſachen, neigten ſich dann

[1]) Epist. ad Nestor. 2. Opp. Cyr. Al., T. V. 2. S. 21 ed. Aubert 1638.

aber nicht ſelten zu Sätzen, die der menſchlichen Seite eine eigene Hypoſtaſe oder Perſönlichkeit für ſich zuſchrieben. Cyrill gieng keineswegs nur zu der älteren, unbeſtimmteren Redeweiſe zurück, bei welcher der kirchliche Glaube von der einheitlichen Totalanſchauung der Perſon Chriſti geleitet war. Auch dem Maaßſtabe der ſpäteren Orthodoxie ihn völlig gerecht zu machen, wird nie gelingen, es ſei denn, daß man, wie das chalcedonenſiſche Concil, einzelne Schriftſtücke zum Maaß ſeiner Lehre nehme, in denen er behutſam oder ſchwankend iſt oder einen Compromiß ſucht. Zwar, wenn er ſo eifrig von dem Einen Weſen Chriſti, der einheitlichen φύσις redete, ſo könnte man das auf Rechnung einer Unbeholfenheit des Ausdrucks ſchreiben, der die Begriffe oder Worte „Perſon“ und „Natur“ noch nicht ſtreng unterſchied, ſondern von Einer φύσις des Menſchgewordenen ſprach, während die Eine Perſon gemeint wurde. Allein das reicht keineswegs zu. Zwar das Wort ὑπόστασις ſchillert auch bei ihm noch zwiſchen Subſtanz oder φύσις und zwiſchen Perſon — πρόσωπον; aber nicht zufällig, ſondern im Intereſſe ſeiner Grundanſchauung. Er unterſcheidet wo es ihm darauf ankommt ſehr ſcharf und beſtimmt Perſon (πρόσωπον) und φύσις; nie nimmt er die menſchliche φύσις im Sinne von πρόσωπον oder ὑπόστασις, wohl aber die göttliche Natur. Er weiß recht gut hervorzuheben, daß wenn die zwei Naturen wie zwei Perſonen aus einander ſtehen, die Menſchwerdung Gottes gar nicht geſchehen ſei. Aber er ſucht den Neſtorianismus zu überführen, daß er indem er auch nach der Menſchwerdung noch zwei Naturen unterſcheide auf eine Zweiheit der Perſonen komme und nicht vermöge die Zweiheit zu einer Einheit zurückzuführen, die den Namen der Einheit verdiene.[2]) Dieſe Einheit die das Reſultat der Einigung beider Naturen iſt, bezeichnet er, wo er ſich genau ausdrücken will, nicht ſo gerne mit dem ſpäter herrſchend gewordenen Ausdruck: „Eine Perſon“, ἓν πρόσωπον, ſondern nennt

[2]) Ep. ad Acac. S. 116: Es ſeien vor der Menſchwerdung zwei φύσεις, Ein πρόσωπον nicht zwei. Ep. 4 Cyrilli ad Nestor. S. 23 f.: Es finde in der Menſchwerdung nicht ἕνωσις τῶν προσώπων ſtatt, ſondern ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Das Reſultat iſt Ep. ad Monachos Aeg. S. 9: ἑνότης φυσική; Ep. ad Acac. S. 115: μία φύσις.

er lieber wieder Ein Wesen, Eine unauflösliche Substanz oder Existenz (μία φύσις), aber nicht als ob er φύσις und πρόσωπον verwechselte oder als synonyme Worte behandelte, sondern weil es ihm charakteristisch ist, die Einheit der Naturen in Christus als eine substantielle physische zu setzen, namentlich der menschlichen Seite innerhalb der Person Christi kein Sein für sich zu lassen, sondern sie nur als einen Complex realer Prädikate anzusehen, die der Logos an sich genommen und die so in seine Substanz oder φύσις eingepflanzt sind. Christus ist nichts Anderes als Gott aber als mit uns seiender (Immanuel), mit einem Theile der Welt physisch Geeinter: Die Menschheit ist innerhalb seiner Person zu einem bloßen Prädikate Gottes geworden.

Aber allerdings, die Sache im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma betrachtet, stellt sich Vieles zu seinen Gunsten, und sein Fehler war vornemlich der, daß er eine früher unschuldig herrschende Unbestimmtheit in Ausdruck und Gedanken, als wäre mit ihr schon das Vollkommene und Befriedigende gegeben, gegen die Anforderungen näherer Bestimmung und Vermittelung dieser Einheit zähe festhalten wollte. Das hatte aber ihm zur Folge, daß jene frühere noch nicht ausschließende Unbestimmtheit sich zu einer festen und bestimmten Einseitigkeit fixirte, und sein Gegensatz gegen den Nestorianismus, wie gerecht auch nach der einen Seite, doch weit davon entfernt war, das demselben beiwohnende Recht zur Anerkennung zu bringen.

Wir betrachten zuerst seine Polemik gegen die nestorianische Christologie, und dann seine eigene. Vor Allem ist er gegen die nestorianische „Zusammenfügung“. Sie lasse den Sohn Gottes und den Menschen außer einander, füge sie nur mechanisch in einander, so daß ἕτερος ἐν ἑτέρῳ sei. [3]) Die Einigung auf die es ankomme, finde sich bei Nestorius gar nicht. Das Wort: „der Logos ward Fleisch“ löse sich ihm auf in ein Nebeneinander zweier, Gottes und des Menschen. Das Menschliche denke er so selbständig, beide Naturen als sich so fremd bleibend, daß man auf zwei ἰδικαὶ ὑποστάσεις oder πρόσωπα

[3]) de incarn. Unig. 705.

geführt würde (S. 725 l. c.), der Sohn Gottes nur gleichsam bei diesem Menschen zu Gast wäre (*πρόξενος, παροικιστής*), nur Beziehungen, Relationen zwischen beiden übrig blieben (*σχετικὴ συνάφεια* S. 730). Allein hätte der Sohn Gottes nicht die Menschheit sich zu eigen gemacht, so bliebe sein Verhältniß zu ihr ewig nur ein Aeußerliches und Christus der Mensch hätte die Sohnschaft nur durch Theilnahme und Zuerkennung (*μεθεκτικῶς καὶ εἰρημένως*). Aber das Geschenkte, Zuerkannte, nicht aus dem innern Wesensbestande Fließende wäre auch verlierbar, das von außen Gewährte (*τὸ θύραθεν πορισθὲν*) könnte auch wieder wegfallen. Die Nestorianer sagen zwar: „sie lehren nicht zwei Söhne“, aber nur weil sie allein den Logos Sohn von Natur nennen; „nicht zwei Christus“, aber weil sie nur den Menschen Christus (Gesalbten) nennen von Natur. Zwei Mittelpunkte aber behalten sie; sie nennen zwar auch Christus Sohn aber nicht *φύσει*, sondern nur *θέσει* (*υἱὸς θετὸς*), einen angenommenen Sohn der an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil haben soll. Aber was das für ein Sohn sei? Einen Menschen anzubeten der nur in *συνάφεια* mit Gott stehe, sei offenbare Abgötterei; da würden wir einen neuen Gott erhalten, und der Logos würde so von seiner höchsten Stelle entrückt, dem Menschen Christus, diesem *ἕτερος* weichen, wenn dem Adoptivsohn die Anbetung wirklich zu Theil würde. Da wäre Christi Wesen von unserer Kindschaft nicht wesentlich unterschieden. Zwar suchen ferner die Nestorianer durch die Figur der *ἀναφορὰ* zu helfen. Sie sagen nemlich: Christus, auch als Mensch gedacht, könne angebetet werden, wenn die Anbetung in Gedanken auf Gott oder den mit ihm verbundenen Logos bezogen werde. Aber das sei keine Anbetung Christi. Die bloße *συνάφεια* gebe auch nie ein Recht zur Anbetung der Menschheit. Die Vermählung sei mehr als *συνάφεια*, denn Paulus sage: wer mit dem Herrn vermählt ist, ist Ein Geist mit ihm. Gleichwohl werden die Gläubigen nicht angebetet. Das hergebrachte Wort *ἕνωσις* wollen die Nestorianer abschaffen, während doch keine Vermengung darin liege, sondern *συνδρομή*. Denn nicht blos das Einfache oder *μονοειδὲς* nennen wir Eines, sondern auch das Zwei- oder Dreifache wenn es vereint ist.

Συνάφεια aber und συνδεσμὸς was die Nestorianer behalten, führe nicht hinaus über das Verhältniß von Meister und Schüler oder Gehülfen. Hieran schließt er noch Gründe die vom Werke Christi hergenommen sind. Von einer Erniedrigung können die Nestorianer nicht wahrhaft reden; der Logos bleibe ihnen ja für sich, der Mensch aber empfange immer mehr. So werde der Sohn statt Erlöser zu sein, immer mehr erlöst von Unvollkommenheit (S 745). Allein er konnte uns nicht retten als ein mit Gott verbundener Mensch, auch nicht als gottähnlicher Mensch (εἰδοποιηθεὶς θεὸς S. 730), sondern als Gott der in die Aehnlichkeit mit uns den von Gefahr Umringten trat (S. 744) und uns so zu erreichen vermochte (S. 753). Ein Gott ähnelnder Gott wäre θεὸς ψευδώνυμος, υἱὸς εἰσποίητος, νόθος, ὑποβολιμαῖος. Da Nestorius den Logos nichts empfangen lasse, auch nicht die Erniedrigung, so sei das Leiden Christi blos Leiden eines Menschen und verliere seinen unendlichen Werth (760 ff.). Wie könnte ferner Christus als Gottmensch unser Haupt heißen und das göttliche Leben uns mittheilen, wenn der Logos nicht wirklich Mensch ward? Die ganze nestorianische Lehre stamme aus einer Impotenz des Geistes, die Tiefe des göttlichen Mysteriums zu umfassen (S. 744). Am bittersten drückt er aber die bei Nestorius vermuthete Auflösung des Grundgedankens der Menschwerdung so aus (S. 750): Wie kann das Wort Gottes nach Jenen Mensch heißen? So, wie Jesus weil er in Nazareth wohnte, Nazarener hieß. Also ist ihnen Christus ein ἀνθρωποπολίτης, zu einem Menschen gehörig (ἀνθρωπαῖος), nicht aber Mensch. Allein um dieser Bewohnung eines Menschen willen könnte Christus nicht Mensch heißen, so wenig als er Nazareth heißt. Vater und Sohn wohnen ja auch in andern Menschen und heißen darum doch nicht Mensch. Und wenn auch Nestorius, zum Unterschied von Gläubigen und Propheten, Christum von seiner Geburt an erfüllt sein lasse mit heil. Geiste, so sei das nur ein quantitativer Unterschied. Erst dadurch, daß der Logos Mensch ward, ist das Universale, centrale göttliche Princip zugleich weltwirklich, ein Theil der Welt geworden (S. 700). [4])

[4]) Andere Stellen die diese mystische Seite besprechen, sind de ina.

Aus dieſer Beſtreitung des Neſtorius iſt ſchon auch erſichtlich, um was es Cyrill vornemlich zu thun iſt. Er will in Chriſtus den gegenwärtigen, weltwirklich gewordenen Gott, der ebenſo an all dem Unſrigen Theil nimmt, wie unſerer Natur an dem Seinigen Theil gibt. Sein Lieblingsausdruck hiefür iſt: Chriſtus iſt der mit uns ſeiende Gott, Immanuel. Es iſt ein inniges religiöſes Intereſſe, was ihn hiebei leitet: er will die wunderbare Liebesthat Gottes die ſich in der Menſchwerdung offenbart, um nichts verkürzen laſſen, ſondern ſie in ihrer ganzen Tiefe erfaſſen. Es iſt unzweifelhaft, daß ihm das Problem in ſeiner ganzen Größe von der religiöſen Seite her weit klarer vor Augen ſtand als den Antiochenern, ja ſelbſt als dem Apollinaris. Chriſtus iſt ihm vor Allem eine Gottesgabe an die Menſchheit, nicht blos Beiſpiel oder Vorbild eines gottähnlichen Menſchen, nicht blos mit der Kraft der Mittheilung unſterblichen Lebens für das Jenſeits zum Lohne ſeiner Tugend ausgeſtattet, ſondern von Natur mit göttlichen Heilskräften erfüllt. Seine Erlöſerkraft ligt nicht im Logos für ſich, ſondern darin, daß die Menſchheit in ihm realen Antheil an den göttlichen Kräften des Logos hat. Es kam nicht blos darauf an, den unſichtbaren Logos ſichtbar zu machen, zu zeigen, das wäre blos ein Lehren, blos ein Schein von Menſchwerdung (de Incarn. Unig. 690 ff. 702. 705—707). Vielmehr hat der Logos wirklich Menſch werden, vollkommene Lebensgemeinſchaft mit der menſchlichen Natur eingehen müſſen, weil er ſowohl dem Leibe Unſterblichkeit als der Seele Gerechtigkeit zu bringen hatte. Er hat Beides dadurch gebracht, daß er unſer Bruder nach dem Fleiſche ward, und unſerer Natur, zunächſt in ſich, belebende, heiligende Kräfte mittheilte, eben dadurch aber auch an ſeiner Menſchheit das Organ gewann, um auf die ganze Menſchheit als die ihm nun weſensgleiche zu wirken. Um aber ſo ſeiner Menſchheit und dadurch uns Theil an ſeinem göttlichen Weſen geben zu können, mußte er vor Allem auch Theil nehmen an

---

Unig. 690. 692. 693. 698. 700. 704. Dial. 9. 723. 744. 761. 764. Ep. ad. Mon. Aeg. S. 18.

dem Unsrigen, nicht etwa blos an einer verklärten und vollendeten Menschheit, sondern an unserer Menschheit wie sie ist, ausgenommen die Sünde. Dieses Aneignen des Menschlichen und jenes Theilgeben an sich ist keines ohne das Andere, erst in beidem zusammen stellt sich der reale und heilskräftige Liebeswille des Logos dar, der ernstlich vollkommene Gemeinschaft mit uns eingeht um uns zur Gottesgemeinschaft zu führen. Die Menschwerdung des Logos ist dem Cyrill nichts Anderes als das Ineinander der Aneignung des Unsrigen (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις l. c. 704. 707. 712. T. V, 2) und des Theilgebens (κοινοποιεῖν S. 711) an dem Seinigen. In der Einen Person Christi ist dieses Beides vollzogen, daß der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht hat und demselben Theil gegeben an sich selbst. Alle Worte über Christus im N. T. gelten nicht von der einen Natur oder der andern, sondern von der Einheit der Person. Denn da der Eine Sohn Gottes incarnirt ward, so möchte er Alles sein nennen, Menschliches und Göttliches, die Müdigkeit, das Hungern, das Lernen, das Beten (l. c. 758). Alle Aussagen über Christi Menschheit, das Geborenwerden, Leiden, Auferstehen und Erhöhetwerden sind um so mehr auch auf die göttliche Natur zu beziehen, als der Sohn Gottes allein das Subjekt ist, das in Christi Person der Träger von Prädikaten sein kann. Es ist also zu sagen: derselbe der seine erste Geburt aus Gott hat, hat seine zweite aus dem Saamen Davids (S. 696); Eines und desselben ist das ewige Sein und das Sterben (S. 727 vgl. 726), ja auch die Salbung mit dem heil. Geiste. Käme dem Sohne Gottes das Geborenwerden nicht zu, hätte Maria nicht ihn als menschgewordenen, sondern nur einen Menschen geboren, so wäre die Menschwerdung selbst nicht geschehen. Ebensowenig aber als seine Geburt, darf dem Sohne Gottes das Leiden abgeläugnet oder seiner Gottheit entfremdet werden (S. 775 ff.) [5]).

---

[5]) Nur von dem Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ will er zugeben, daß es sich nicht unmittelbar auf den menschgewordenen Gottessohn beziehe (S. 755). Auch die Re-

Andererſeits aber iſt umgekehrt auch ſeine Menſchheit der göttlichen Herrlichkeit durch den Logos theilhaftig, es iſt die Gottheit wirklich der menſchlichen Natur zu eigen geworden (Dial. 8. l. c. 706. 707. Dial. 9. S. 749). Die Wunder z. B. hat nicht der Vater oder der Logos für ſich, ſondern der menſchgewordene Sohn Gottes; er beſeelte auch ſeine Menſchheit, die er ſich zu einer Seite ſeiner ſelbſt angeeignet hatte, mit der göttlichen, belebenden Kraft; ſeine Menſchheit iſt auch jetzt das Organ ſeiner Geiſtesmittheilung, er belebt uns nicht blos als Gott oder durch den heil. Geiſt, ſondern auch dadurch daß er ſeine erhöhte Menſchheit uns zur Speiſe darreicht (ἐδεστὴν παρατίθησι τὴν ἀναληφθεῖσαν φύσιν (S. 707).

Die bisherigen Sätze zeigen mehr nur die religiöſe Wurzel ſeiner Chriſtologie und als allgemeines Bild derſelben den in Jeſu real gewordenen Liebeswillen des Logos, der den innigſten vollkommenſten Austauſch mit unſerem Geſchlechte leidend und mittheilend ſucht: denn im Theilnehmen und Geben iſt einzig der Logos als das handelnde Subjekt von Anfang an gedacht. Der Menſch Jeſus hat keine Bedeutung in ſich ſelbſt als Selbſtzweck oder als ein Weltgut, wie bei Theodor von Mopsveſtia, ſondern die menſchliche Natur iſt einzig Inſtrument der Liebesbeweiſung des Logos ſowohl indem ſie von ihm mit ihren Schwachheiten angeeignet als indem ſie mit göttlichen Kräften erfüllt wird.

Aber ſo berechtigt es iſt, in der Menſchwerdung eine Einheit des göttlichen Theilnehmens und Theilgebens zu ſehen, ſo muß es doch darauf ankommen, nicht blos bei dem Poſtulate des Ineinander dieſer beiden Momente ſtehen zu bleiben, ſondern auch beides zu einer wirklichen Chriſtologie zu geſtalten, zumal die Vereinbarkeit beider ſich keineswegs von ſelbſt verſteht. Denn theilt die Gottheit des Logos ihre Eigenſchaften, ja ſich ſelbſt der Menſchheit Chriſti mit, ſo ſcheint dieſe aller Unvollkommenheit

---

ſtorianer werden darin nicht Kleinmuth oder Gottentfremdung ſehen wollen, alſo ſei hier eine myſtiſche Tiefe anzuerkennen. Chriſtus rief diß Wort an unſerer Satt als zweiter Adam. Er, als einer von uns, hat das für die ganze menſchliche Natur geſprochen.

und Leidentlichkeit enthoben, alſo auch von einer Aneignung dieſer durch den Sohn nicht im Ernſte die Rede ſein zu können. Und umgekehrt, eignet etwa zuerſt der Logos ſich ſelbſt dieſe πάθη zu, ſo daß die endlichen Unvollkommenheiten wie ſie zur wahren menſchlichen Natur gehören, reale Beſtimmtheiten am Logos geworden ſind, wo bleibt ihm dem alſo Entäußerten die Möglichkeit, ſeine Gotteskraft der Menſchheit zu eigen zu geben? Das Liebesverhältniß, das der Logos mit uns perſönlich eingehen will, fordert zwar beides, das Theilnehmen und das Theilgeben, aber eines ſcheint das andere auszuſchließen, beides ſcheint nicht zuſammen Statt finden zu können.

Was hat nun Cyrill für die Löſung dieſer Antinomie gethan? Die Schwierigkeit des Problemes fühlt er tief; will aber lieber als mit dem Neſtorianismus es fallen zu laſſen, ſich auf das abſolute Geheimniß und Wunder zurückziehen. [6]) So in unzähligen Stellen. Gleichwohl iſt er hiebei nicht ſtehen geblieben, ſondern hat ſich redlich bemüht, eine Löſung zu finden.

Um die Möglichkeit anſchaulich zu machen, daß der ewige Gottesſohn die menſchliche Leidentlichkeit und Endlichkeit ſich zueigne, lag der Gedanke an eine Selbſtentäußerung des Logos nahe, durch welche er des mit dieſer Endlichkeit nicht zuſammengehenden Göttlichen ſich begeben und damit die Fähigkeit erlangt hätte die Knechtsgeſtalt anzunehmen. Dieſen Gedanken, dem wir ſchon mehrfach begegnet ſind, faßt er beſtimmt ins Auge, aber ohne ihm zuzuſtimmen. [7]) Er beſpricht zwei Formen dieſes Gedankens. a) Nach Einigen hätte der Sohn den Komplex ſeiner göttlichen Eigenſchaften (oder ſein göttliches Weſen) im Himmel zurückgelaſſen und nicht zur Erde gebracht, ſeine göttliche Perſon aber wäre auf Erden als Immanuel geweſen und nicht im Himmel. Hienach wäre das Band zwiſchen dem Logos und der Menſchheit nur die Hypoſtaſe des erſteren ohne das göttliche Weſen, dieſes ſelbſt wäre nicht mit der Menſchheit vereinigt worden, ſondern nur die Perſon des Logos. [8]) Dieſe

[6]) Homil. XVII. S. 227.

[7]) Adv. Anthropomorphitas L. I. c. 18.

[8]) l. c. die Anthropomorphiten ſagen: ὡς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς

Theorie konnte dem Cyrill nicht zusagen, weil ihm ebensosehr an dem Theilgeben der göttlichen Natur gelegen war als an dem Theilnehmen. Auch wendet er dagegen ein, Hypostase und Wesen lassen sich nicht so von einander trennen, das göttliche Wesen des Sohnes aber dulde keine solche Beschränkung, daß es, wenn es im Himmel ist, nicht auch auf Erden sein sollte. Eine solche Veränderlichkeit des Logos, wornach er hypostatisch aus der göttlichen Sphäre in die weltliche herausträte ohne in der ersteren zu bleiben, will er gleichfalls nicht. b) Die andere Form dieser Entäußerungslehre läßt nicht blos die Person sondern auch das Wesen des Logos aus der göttlichen Welt der Unendlichkeit, die für die Menschwerdung nicht geeignet sei, in die Welt der Endlichkeit übergehen, die κένωσις auf Wesen und Person sich erstrecken, um so die göttliche Natur begrenzt und für die menschliche aufnehmbar (οἰστή) zu machen. [9]) Das sei, sagt Cyrill, ein heidnischer Gottesbegriff, und diese Ansicht gleiche dem Arianismus, der auch von einem Göttlichen aber ausser Gott rede; denn die wenigstens auf eine Zeit lang verringerte Gottheit des Sohnes würde zu einem subordinirten kosmischen Wesen.

Wenn sonach Cyrill die Möglichkeit daß der Sohn Gottes die menschliche Natur zu seiner eigenen machte, nicht dadurch begründen will, daß sich der Sohn umgesetzt oder verwandelt habe in eine endliche Natur: wenn sich ferner ebensowenig die Behauptung beweisen läßt, daß Cyrill dem Apollinaris ähnlich die Menschheit oder Endlichkeit als eine ewige Bestimmung in dem Logos selbst angenommen habe, wie ist es ihm doch möglich zu sagen, daß der Logos die Menschheit zu seiner eigenen Bestimmung mache?

Besondere Schwierigkeiten stellte ihm hier der herrschende Gottesbegriff entgegen, in welchem nicht einmal bei einem

---

κατὰ μὲν τὴν ἀξίαν τῆς θεότητος καὶ οὐσίας συνῆν τῷ πατρὶ, ἡνίκα ἐπὶ γῆς ἐχρημάτισε καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστρέφετο, ὡς ὁμούσιος ὢν αὐτῷ· κατὰ δὲ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον οὐκ ἔτι. Κεκένωτο γὰρ πᾶσα, ὡς αὐτοί φασι καὶ νιότικὴ ὑπόστασις ἔκ τε τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων.

[9]) l. c. c. 19.

Theodor das Ethische das Uebergewicht über das Physische errungen hatte. Cyrill, um dem antiochenischen Vorwurfe zu entgehen, daß er in heidnischer Weise Gott physisch und leidentlich denke, indem er das Menschliche durch den Logos Gotte zueigne, betont auf das Stärkste, daß er die Gottheit und die Menschheit unendlich verschieden denke und seine Ausdrücke geben hierin den Antiochenern kaum etwas nach. Er spricht von einer ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen (T. V. 2. S. 688). Ja er sagt: Gott ist die wesentliche Unwandelbarkeit, der keine Veränderlichkeit oder Leidensfähigkeit zukömmt (T. V. 2. 683. 743. 744. dialog. de Trin. T. VI. 625). Eben so wenig kann die göttliche Natur ihre Festigkeit und Unwandelbarkeit aufgeben als die menschliche in das Göttliche überspringen und umgebildet werden kann. Gott ist nach seinem Wesen unumschrieben, ohne Gestalt und Form, ohne Stoff und Quantität, daher von uns wesensverschieden. Auch seine Allgegenwart gehört zu seinem Wesen und so wenig die Menschheit Allgegenwart haben kann, so wenig kann Gott durch die Menschheit umschrieben werden. Diese Bestimmungen sind von der Art, daß die beiden Naturen sich ausschließen zu müssen scheinen und daß weder für eine wirkliche Aneignung der Menschheit durch den Sohn noch für eine wirkliche Theilnahme jener an der Gottheit Raum bleibt. Denn ist Gott nach seinem Wesen leidensunfähig, wie sollen die menschlichen Leiden sein werden? ist er unwandelbar, wie soll er Fleisch werden? Ist er wesentlich unumschrieben, wie soll er in der Menschheit Christi so umschrieben sein, daß in diesem Gott mit uns ist? Ja wie soll überhaupt, wenn er von uns wesensverschieden ist, sowohl eine Aneignung des Menschlichen als ein Theilgeben an sich zu Stande kommen? Hat vielleicht Nestorius Recht, wenn er ihm schreibt: „Cyrill verdiene Lob, daß er die Naturen unterscheide und bekenne, die Gottheit habe nicht leiden können, wie auch das nicänische Concil nicht von einem leidenden Gott, von einer Geburt des Sohnes Gottes aus Maria, sondern nur von Menschwerdung rede. Aber hiemit stehe doch wieder alles andere bei ihm im Widerspruch, es müßte denn eine geheime Weis-

heit dahinter liegen, die er ihm überlassen müsse. Den er nicht leidentlich, nicht geboren genannt, nenne er nachher leidend, hervorgebracht, als wäre plötzlich durch die Annahme des Fleisches Alles ausgelöscht, 'was dem Sohne Gottes wesentlich zukomme. Cyrill sei ein Neuerer und übertreibe den Begriff der Aneignung"? —

Cyrill läßt sich keineswegs hiedurch irre machen. Nach unserem Verstande, sagt er, sind göttliche und menschliche Natur nicht vereinbar zu einer physischen Einheit (*ἀσύμβατα εἰς ἕνωσιν φυσικήν*). Aber es fand doch eine Einigung beider Statt und zwar von der innigsten Art [10]) (*ἄφραστος συμπλοκή, σύνοδος, συνδρομή, ἡ ἀνωτάτω ἕνωσις*). Zwar trat nicht eine Dieselbigkeit des Wesens ein, die Naturen sind nicht Eins der Zahl nach sondern zwei, aber sie sind so geeinigt, daß ihr Unterschied keine besondere Anderheit mehr begründet (*ἰδικὴν ἑτερότητα*), so daß sie noch jede für sich wären, sondern keine kann mehr ohne die andere gedacht werden (T. V. 2. S. 731 ff.). Jetzt noch die eine ohne die andere denken zu wollen, wäre so verkehrt, wie wenn Jemand den Leib als Menschen für sich denken und von einer Mutter etwa sagen wollte: sie habe einen Leib geboren,

---

[10]) T. V, 2. S. 705: *ὁ λόγος ἐνεπλάκη σαρκί.* S. 708: *εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.* 711: der Logos blieb, was er war, auch in der Zeit und im Fleisch; als *θεὸς κατὰ φύσιν ἑνωθεὶς σαρκὶ καὶ τὰ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰώθε τῷ ἰδίῳ σώματι.* 712: *μονονουχὶ συναγείρει τὰς φύσεις καὶ εἰς μισγάγκειαν ἄγει τῶν ἑκατέρᾳ πρεπόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.* Homil. XVII. S. 226. 228. Ep. ad Monach. S. 9: *συνδεδραμηκότα εἰς ἑνότητα φυσικήν.* Ep. ad Acac. S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen; *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς πλὴν ἐνανθρωπήσαντος.* Er ist nicht zufrieden, wenn auch nach der Menschwerdung noch *φύσεων τὸ διάφορον* anerkannt wird; er will zwar noch verschiedene Aussagen (*φωνάς*) göttliche und menschliche Prädikate gelten lassen, aber für beiderlei Prädikate nur Einen gemeinsamen Einheitspunkt (*φύσις*) S. 119. *Κρᾶσις, τροπή, φυρμὸς* verwirft er S. 718; aber doch braucht er mehrfach das Bild von dem Wein mit Wasser vermischt. Homil. XVII, S. 228. Dial. 9. S. 776.

ſtatt: einen Menſchen. Der Eine Sohn, der φύσει Gott war, ſollte auch als Menſch gedacht werden (Ep. ad Monach. S. 15). Als Gottgewordener Menſch iſt freilich Chriſtus nicht eigentlich zu bezeichnen, ſondern nur als Menſchgewordener Gott (T. V. 2. Homil. XVII. S. 231 f.). Wenn Johannes ſagt: das Wort ward Fleiſch, ſo bezieht ſich dieſes, wie alles Geſchehen in Gott, nicht auf ſein Weſen und deſſen Aenderung, ſondern auf ſein Wirken (Thesaur. Assert. XII); der Logos nahm nicht zu, nicht ab durch die Menſchwerdung, er blieb leidenslos auch in dem Leiden für das er durch das Fleiſch empfänglich war, wie allwiſſend auch in dem Nichtwiſſen das ſeiner Menſchheit beiwohnte, allgegenwärtig auch außerhalb des Fleiſches Chriſti, während er doch in ſeiner Ganzheit Menſch geworden war.

Hienach ſcheint aber Cyrill das innerſte Weſen des Logos von der Menſchwerdung völlig unberührt bleiben zu laſſen; die Menſchheit nur ein äußerliches aseitium für ihn zu ſein, und die Einigung doch nicht über den trivialen und nichts leiſtenden Satz hinauszukommen, daß in Chriſtus die göttliche Natur leidenslos, allwiſſend u. ſ. w. war, die menſchliche daneben leidentlich u. ſ. w. Allein das gäbe ja auch Neſtorius zu, für die Einheit der göttlichen Perſon und Natur mit der menſchlichen wäre gar nichts gegeben. Wir müſſen, um ihn zu verſtehen, uns erinnern, daß der Logos das Subjekt in Chriſti Perſon iſt; derſelbe der ſchon von Ewigkeit Hypoſtaſe war und in ſeinem Weſen unverändert blieb, hat die Menſchheit angenommen, und zwar ſo, daß er der einzige Träger aller Prädikate, auch der menſchlichen war, und deßhalb kann man nicht der menſchlichen Natur in Chriſtus als einer beſonderen dem Logos äußerlichen Anderheit dieſe Prädikate beilegen, ſondern ſie ſind von dem Logos zu ſeinen eigenen gemacht neben ſeinen ihm urſprünglich zugehörigen. Sobald auch nach der Menſchwerdung noch von einer beſonderen menſchlichen Natur als Trägerin der menſchlichen Prädikate geſprochen ward, ſo ſah er darin eine Verkürzung oder Verläugnung des Wunders der Menſchwerdung. Er will nichts wiſſen von irgend einem eigenen Mittelpunkt menſchlicher Natur: ſie iſt ihm nur die Peripherie für das göttliche Centrum, ihren einzigen realen Ein-

heitspunkt. Sie hat ihm also keine eigene Substanz, die göttliche ist an ihre Stelle getreten, sie dauert fort als Complex von Accidentien die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden. Der Einheitspunkt der menschlichen Natur war nie, brauchte also auch nicht absorbirt zu werden, die menschliche Natur kam von Anfang an nur zu Stande durch den Logos. Man kann daher nicht eigentlich von einer Verwandlung oder Transsubstantiation der menschlichen Substanz in die göttliche bei Cyrill sprechen, wohl aber von einer Insubstantiation nicht blos Enypostasirung derselben in dem Logos. Jetzt, seit der Menschwerdung ist das Fleisch eine Bestimmtheit des Logos selbst als des einzigen Subjektes geworden, zu seiner eigenen Qualität, ohne die er nie wieder darf gedacht werden, und die ihm jetzt physisch eigen ist. (Dial. 9. S. 770). So sind Logos und Menschheit Ein Wesen (μία φύσις) geworden, so ist die ἕνωσις φυσική begründet, und der Logos hat ohne Verlust seiner eigenthümlichen ursprünglichen Prädikate auch noch die menschlichen angenommen, welche, weil er für sie das Subjekt ist, er nicht anders kann denn als die seinigen ansehen.

So deutlich nun aber durch das Ausgeführte wird, wie Cyrill wesentlich von den Antiochenern verschieden die Einheit der Person ja des Wesens Christi betont und die οἰκείωσις der menschlichen Prädikate dem Logos zuschreiben muß, so ist damit doch für die obige Frage noch nichts geleistet, wie denn der Logos dazu kommen könne, zu seinen unendlichen, göttlichen Prädikaten auch die menschlichen zu seinen eigenen zu machen? Und wenn er nichts dafür thut, die Vereinbarkeit dieser entgegengesetzten Prädikate in einer und derselben Person aufzuzeigen, so kann das Zusammensprechen beider in paradoxen Sätzen das Entzweibrechen der Einheit der Person doch nicht hindern.

Auch hiefür nun hat Cyrill noch Einiges zu thun versucht, jedoch wie gesagt noch nicht so, daß er des ethischen Gottesbegriffes mächtig geworden wäre.

Des Logos Wille ist ihm der letzte Grund dafür, daß er die menschliche Natur, Leidentlichkeit u. s. w. sich aneignen konnte. Dieser Wille ist zwar mehr nur als der Machtwille gedacht,

weniger als allmächtiger Liebeswille, aber doch ligt darin schon der Gedanke an eine Macht des Logos über seine eigene Natur eingehüllt. Dieser Wille machte die göttliche Natur erträglich für die menschliche (οἰστή Homil. XVII. S. 230. l. c. 736. 737). Hiemit ist eine Selbstbeschränkung des Logos wenigstens in seiner Actualität gesetzt, damit die menschliche Natur als wahrhaft menschliche, leidentliche von ihm könnte angeeignet werden. So weit geht er aber nicht, die Unveränderlichkeit des Logos und sein innerstes Wesen in der Liebe zu sehen, die auch wenn sie in Selbsterniedrigung sich bethätigt unverändert sie selbst bleibt. Dagegen läßt er das Theilnehmen an der Endlichkeit und das Theilgeben an der Gottheit, welche wenn sie beide vollständig zu gleicher Zeit Statt fänden, sich gegenseitig aufhöben, auseinandertreten, setzt das Erstere für den Anfang noch ohne die Vollkommenheit des menschlichen Theilhabens an der Gottheit, und läßt so Raum für eine menschliche Entwicklung. Diß führt uns auf das zweite Moment der Menschwerdung nach Cyrill, die Mittheilung der Gottheit an die Menschheit Christi. Zwar soll man nach Cyrill nicht sagen, die Menschheit in Christo nahm zu (Hom. XVII. 230). Da wäre sie schon als zu selbständig gedacht. Aber er will auch der Wahrheit derselben durch die Mittheilung der göttlichen Idiome keineswegs Abbruch thun lassen. [11]) Der Logos eignet sie sich in der Form an, die zur Wahrheit jeder Stufe oder Lebenslage gehört. Oft wiederholt Cyrill, der Sohn Gottes habe keine Verwandlung des Menschlichen in das Göttliche, keine Vereinerleiung beider gebracht; die menschliche Natur obwohl sie in Vergleich mit der göttlichen nichts sei, sei von dieser nicht verflüchtigt worden, sondern diese habe sich die Menschheit unmittelbar zu eigen gemacht (ἀμέσως ἰδία Dial. 9. S. 776) wie sie gegeben war von der Jungfrau her, habe sich dieselbe nach ihren Maaßen, Gesetzen, Verhältnissen angeeignet (Hom. XVII. S. 227). Hieher gehört auch der obige Ausdruck: „Die göttliche Natur machte sich erträglich für die mensch-

[11]) Die menschliche Natur οὐ δαπανᾶται, ὑποκλέπτεται durch die göttliche l. c. 736. 737.

liche“ (l. c. 736 f. Hom. XVII. 230), der nicht bedeutet, die menſchliche Natur ſei ausgerüſtet oder geſalbt worden mit der Kraft, die göttliche aufzunehmen, ſondern er weiſt auf einen reflexiven Akt des Logos auf ſich ſelbſt, der ſeine Strahlen gleichſam löſchte oder dämpfte, der Bethätigung ſeines göttlichen Weſens nicht freien Lauf ließ. Sondern obwohl der Logos an der menſchlichen Schwäche Theil nahm, um ſie zu ſeiner Kraft zu erheben, ſo hielt ſich doch dieſe Mittheilung an die menſchliche Natur in den Schranken, deren Anerkennung in dem Willen der Menſchwerdung mitgeſetzt ſein mußte. Das drückt er auch ſo aus: Indem der Logos die menſchliche Natur annahm, überließ er den Geſetzen derſelben eine Macht über ſich. [12]) Hier hätte ſich folgerichtig die Lehre von einer ſteigenden Hineinbildung des Göttlichen in die menſchliche Natur ergeben müſſen, die Abhängigkeit der Mittheilung der göttlichen Idiome von den Geſetzen einer wahrhaft menſchlichen (ethiſchen) Entwicklung, ſowie die Abhängigkeit der ganzen göttlichen Natur in ihrer Actualität von dem ethiſchen Willen des Logos. Da wäre die Menſchwerdung nicht durch einen Willensakt des Logos vollendet und fertig geweſen, ſondern von dem fortgehenden Willen des Gottesſohnes abhängig geblieben. Allein eben hier bleibt er wieder ganz in dem Phyſiſchen hängen. Die Einigung des Logos mit dem Komplex der menſchlichen Idiome läßt er zwar ausgehen von ſeiner εὐδοκία, ſeiner Liebe, aber er läßt doch ſofort den Willensproceß zur Ruhe kommen in einer Naturirung, in einem phyſiſchen Reſultat, das iſt die ἕνωσις φυσικὴ, welche ihm keineswegs blos ἕνωσις τῶν φύσεων, ſondern eine zum Natur- oder Weſensbeſtande gewordene Einigung iſt. Darin glaubt er die Unauflöslichkeit der Unio erſt geſichert zu ſehen. [13])

---

[12]) ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν. (Dial. 9. S. 760).

[13]) l. c. S. 738: Was nicht in phyſiſcher Weiſe begründet iſt (φυσικοῖς ἐρήρεισται νόμοις), läßt den Verdacht übrig, daß es wieder könnte verloren gehen. S. 705: Der Logos iſt nicht wie von außen in den Menſchen hineingethan, er iſt nicht ἕτερος ἐν ἑτέρῳ, ἔξωθεν ἐγκεκριμένος, ſondern φύσει προςών (Dial. 9. S. 745. 770).

Durch einen wirklichen fortgehenden Proceß der Menschwerdung hätte Cyrill die Möglichkeit gewonnen, sowohl der anfänglichen menschlichen Unvollkommenheit und deren Aneignung durch den Logos, als nachher in steigendem Maaße der einigenden Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit Raum zu geben. Allein offenbar hätte er dann die Menschheit nicht so selbstlos, nicht als bloßes Prädikat des Fleischgewordenen Logos ohne ein immanentes Entwicklungsgesetz, ohne Freiheit denken dürfen. Es fehlte ihm mithin zur Durchführung dessen was er anstrebt, gerade das wahre Element das Nestorius vertrat, das aber Cyrill verkannte. Er meinte, die Incarnation um so würdiger zu denken, je ausschließlicher er in ihr nur Gottes That sah und erkannte nicht, daß die menschwerdende That des Logos nichts erreicht hat, wenn sie nicht einen wirklichen, den wahren Menschen setzt, der zugleich Gott ist, nicht aber ein bloßes ὄργανον Gottes wie kunstreich und menschenähnlich auch das System der Kräfte oder Empfänglichkeiten desselben sei. [14]) So zeigt sich bei Cyrill besonders lehrreich, wie die religiöse Auffassung bei aller Innigkeit und Tiefe nicht zum Ziele kömmt, wenn sie das Ethische, die Willensseite geringschätzt in Vergleich mit der φύσις. Dieser Mangel ließ den Cyrill in manchfachen Schwankungen und in Gegensätzen hängen bleiben, die er dann, freilich vergeblich, durch Naturanalogieen zu überbrücken hofft. So sagt er in Beziehung auf seine (nicht doketisch zu nehmende) Formel „ἀπαθῶς ἔπαθεν“: Wie das Feuer einem Stoffe, z. B. Eisen einverleibt sein kann, gleichwohl aber wenn das Eisen geschlagen wird, das Feuer nicht leidet, so litt auch die Gottheit nicht. [15]) Dieses Bild wenn es beweisend wäre, würde eher beweisen daß Göttliches und Menschliches ineinander sein könne, ohne daß deßhalb Alles gemeinsam werde. Es ist also eben so gut ein nestorianisches Bild, denn die Hauptsache fehlt, das Bezogensein

[14]) Am liebsten braucht er zu Bezeichnung der Naturen, besonders der menschlichen, Neutra, z. B. πράγματα. Vgl. Ep. ad Monach. S. 9. de incarn. Unig. 700. 708. 713.

[15]) l. c. 776.

der Leiden auch auf den Sohn Gottes, auf einen gemeinſamen Mittelpunkt des Bewußtſeins, unbeſchadet der göttlichen Würde und Unveränderlichkeit, was nur dann möglich ſein wird, wenn das Ethiſche oder die Liebe als das Weſen und die Würde des Logos gedacht iſt, die auch trotz der Theilnahme an dem Menſchlichen ſich ſelbſt gleich bleibt, ja gerade durch ſie. Aehnliches iſt zu ſagen über ſeinen Verſuch, die bleibende Allgegenwart des Logos mit ſeinem ausgezeichneten und einzigen Sein in Chriſtus zu vereinigen. Er erinnert [16]) an das Licht, das einerſeits in dem Lichtkörper der Sonne geſammelt ſei, und doch in die Unendlichkeit hinausſtrahle und ſich verbreite. So treffend er hienach Chriſtus als Centralorgan des Lichtes und Lebens der Welt denkt, ſo hat er damit doch dasjenige nicht gereimt, was er über die weſentliche und nothwendige Allgegenwart göttlichen Weſens geſagt. Um jenes einzige Sein Gottes in Chriſtus zu gewinnen hätte er von der phyſiſchen Allgegenwart als einer Nothwendigkeit der Natur auf Gottes ethiſches Weſen übergehen müſſen, das durch die Natur nicht könne gebunden ſein, überall nur auf die gleiche Weiſe zu ſein, ſondern das über die göttliche Natur die Macht ſei. Fand er in der antiocheniſchen Formel: „es war Gottes Wohlgefallen daß die Fülle der Gottheit in Chriſtus leibhaftig wohnte“ die Löslichkeit des Logos von der Menſchheit noch nicht ausgeſchloſſen, zu ſehr alles auf den Willen, nicht auf ein beharrliches feſtes Sein geſtellt, ſo lag ihm ja die Möglichkeit offen, das Ethiſche ſubſtantiell als die innerſte wahre Natur in Gott zu denken, ebendamit aber auch in Gottes Natur eine ewige Tendenz zur Menſchwerdung nach Art des Apollinaris zu ſetzen. Das bloße Ausſchließen des antiocheniſchen Lehrtypus aber war jedenfalls nicht gerechtfertigt und ſtrafte ſich an ihm ſelbſt.

Mit Recht verwirft Cyrill eine Unio, die zwei innerlich außer einander ſtehende Naturen nur gleichſam in einander ſtellen will (die mechaniſche Unio) oder die beide nur in Einen Namen und Titel zuſammenzufaſſen weiß, oder die nur in einem

[16]) Adv. Anthropomorph. L. I. c. 18.

Verhältniß (Relation) der zwei getrenntbleibenden Naturen bestehen soll (σχέσις, ἕνωτις σχετική). Gleichwohl thut er dem Nestorius vielfach Unrecht, nicht blos indem er das ethische Element unterschätzt, sondern auch indem er ihm aufbürdet, was dieser selbst nicht will, z. B. Arianismus, zwei Söhne, Läugnung der Menschwerdung. Darf man eine ungenügende Lösung Läugnung nennen, so ist auch Cyrill noch in ähnlicher Lage, wenn gleich von entgegengesetzter Seite her. Er erreicht noch keine ethische, sondern nur erst eine physische Christologie; denn damit daß der Logos das Menschliche als eine reale Bestimmtheit seiner selbst sich angeeignet hat, und das Menschliche dem Göttlichen physisch insubstantiirt ist, ist ihm eigentlich die Menschwerdung schon vollbracht, die menschliche Seite hat keinen relativ selbständigen Lebensverlauf mehr, obwohl der Logos in seinem kosmischen Leben der menschlichen Gesetze gedenkt und nach denselben seine Selbstdarstellung einrichtet; er hat nur einen als Mensch wandelnden Gott aber keinen Menschen erreicht, also auch keine Menschwerdung Gottes. Allerdings zeigen mehrere seiner Bilder (wie das vom Feuer und Eisen, vom Wein und Wasser), daß er über die Stufe des Mechanismus zu einer dynamischen Christologie hinstrebt. Aber diese Bilder sind mehr nur chemischer Art; von einer ethischen Dynamik ist er noch fern, wie er auch den Heilsproceß noch ziemlich physisch dachte. Nach dieser Seite vertritt also die antiochenische Schule ein dem Cyrill fehlendes Moment der Wahrheit; unvollkommen allerdings, denn von der metaphysischen, ontologischen Art des Ethischen, der Liebe hat sie keine klare Erkenntniß, daher dem Cyrill ihre Christologie in die Luft gebaut, des „physischen Grundes“ zu entbehren schien.

Wissenschaftlich angesehen stehen sich daher beide Richtungen wesentlich gleich. Beide Theile sind dadurch über den Doketismus und die ältere Logoslehre hinaus, daß sie in Christi Erscheinung nicht blos Lehre und Offenbarung von Wahrheiten sehen, sondern eine neue Realität. Cyrills Stärke ligt näher in der religiösen Erfassung der Christologie als der Heilsthat Gottes, die nicht blos eine Lehre sondern eine Realität gebracht, aber

dieſe Realität ermangelt des ethiſchen Charakters; der Gott im Fleiſch iſt durch ſeine Macht als Sieger über die Feinde des Menſchen gedacht, was auch auf einen unethiſchen Begriff von Sünde hinweist. Es iſt das Böſe mehr als ein Fluch oder als fremde tödtliche Macht über uns vorgeſtellt, denn als perſönliche Schuld. Dieſe ſubjektive moraliſche Seite betont die antiocheniſche Schule; ſie hat die richtige Einſicht, daß in ethiſchen Dingen die bloße Macht nichts entſcheide; daher iſt ſie ferne von einer magiſchen Erlöſungstheorie, der Menſch muß perſönlich dabei ſein, wenn er erlöst wird. Chriſtus iſt ihr, wenn man von dem Jenſeits abſieht, vornemlich als Beiſpiel, ethiſches Urbild Erlöſer. Mit dieſem Unterſchiede iſt gegeben, daß Cyrill mehr bei der Ganzheit dieſer Gottesgabe, bei der Einheit der Perſon ſtehen bleibt, während die Antiochener dieſe Einheit in ihrem Werden, den Proceß ihrer Vermittlung fixiren.

Ueberſchaut man dieſe Sachlage, ſo kann man ſich der Anerkennung nicht verſchließen, daß dieſe Gegenſätze zur Ergänzung durch einander beſtimmt waren, daß jeder derſelben ohne den andern in Chriſtus nur entweder zwar eine wunderbare Gottesthat aber ohne das, was ihr erſt den wahren Werth verleiht — den ethiſchen Charakter, — oder aber zwar eine ethiſche Realität zu ſehen im Stande war, aber ohne daß die religiöſe Betrachtung dabei als bei einer wirklichen Gottesthat und Einheit verweilen konnte. Was ligt da näher, als das Bedauern, daß fremdartige Einflüſſe in die Bahn der kirchlichen Entwicklung Perturbationen brachten und die Ineinanderbildung des Zuſammengehörigen hinderten, vor Allem daß ungeduldige Haſt zu voreiligem Abſchluß auf Synoden drängte, auf welchen ſich mehr die Subjektivität und Politik als der kirchliche Geiſt geltend machte, mehr ein Paktiren und Sichabdingen als eine innere Verſtändigung ſich vollzog? [17])

[17]) Da die folgende Darſtellung der Geſchichte des Dogma von der Ueberzeugung geleitet iſt, das chalcedonenſ. Concil habe weder inneren noch äußeren Beruf gehabt, eine poſitive Entſcheidung abzugeben die nur eine verfrühte und ungenügende war, ſo wird es

Zunächst behielt in Ephesus i. J. 431 Cyrill im Bunde mit Coelestin von Rom gegen den constantinop. Patriarchen die Oberhand. Die Ursache davon ligt außer den Intriguen Cyrill's, der Schwäche des Kaisers und andern bekannten kirchengeschichtlichen Gründen doch auch besonders darin, daß Cyrill's Auffassung jedenfalls die wunderbare Gottesthat, das Geheimniß der Menschwerdung mehr bewahrte und die Masse des Volkes und der Mönche, die auf klare Begriffe kein Gewicht legte, entzündlicher für sie war, als für die mehr nüchterne, das religiöse Gefühl weniger ansprechende Darstellung des Nestorius. Jedoch hat das ephesinische Concil wie sehr es auch von Cyrill beherrscht war, doch nicht für gut gefunden, ein eigenes Glaubensbekenntniß aufzustellen, noch Cyrill's Anathematismen anzunehmen. Cyrill's Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung pflichtete, auch nach dem Sieg Cyrill's über die Person des Nestorius, der Orient so wenig bei, daß Cyrill sich genöthigt sah, Friedenshalber dem Kaiser gegenüber, oder weil vorerst nicht mehr zu erreichen war, das sogenannte orientalische Glaubensbekenntniß zu unterschreiben, das der Antiochener Johannes im Namen der Orientalen zu Ephesus dem Kaiser mitgetheilt hatte, und das bereits den milderen Lehrtropus enthielt, der in der Masse der orientalischen Bischöfe Friedenshalber und aus Mangel an dogmatischer Schärfe sich Geltung verschaffte. [18])

---

am Orte sein, jene Ueberzeugung durch nähere Darlegung der Entstehungsweise der chalced. Schlüsse zu begründen.

[18]) Vgl. das Nähere bei Neander, K. G. Bd. 4. 913 ff. 921. Ein gemeinsames Glaubensbekenntniß wollten die Aegypter zu Ephesus nicht, der Orientalen wegen, die auf der Synode waren. Und doch ließ sich Cyrill nachher in eine Verhandlung ein, über das Glaubensbekenntniß derselben Männer. Das „Glaubensbekenntniß der Orientalen" das Cyrill im Jahre 432 unterzeichnete, unterscheidet die beiden Naturen scharf, lehrt keine ἕνωσις φυσική, keine μία φύσις nach der Menschwerdung, keinen natürlichen Sohn Gottes nach der menschlichen Seite, aber Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Christus gemäß der Einigung der Naturen ohne Vermischung, und läßt der Maria den Namen Θεοτόκος. Anderer-

In dieſen ſpäteren Verhandlungen zwiſchen Antiochia und Alexandria bildet ſich bereits der Sprachgebrauch: zwei Naturen, aber Eine Perſon (ὑπόστασις). Jedoch iſt dieſes nur der adäquate Ausdruck für die ſpäteren gemäßigteren Antiochener. Cyrill dagegen, wie der Brief an den Acacius deutlich zeigt, nimmt dieſes nur in dem geſchraubten Sinne an, daß man nach der Menſchwerdung noch in abstracto (ἐπινοίᾳ) von zwei Naturen ſprechen, doppelte φωνὰς noch brauchen könne, während aber real nur noch μία φύσις da ſei, nemlich die des Sohnes des Menſchgewordenen. Die Eintrachtsformel ſchlichtete alſo nicht ſondern verdeckte blos den Gegenſatz, der bald genug aufs Neue hervorbrechen ſollte; jede Parthei glaubte gewonnen zu haben, Cyrill, weil Neſtorius verdammt war, und weil er das oriental. Symbolum nicht annahm ohne für ſich auch auf ſeinen Anathematismen zu beſtehen; die Orientalen, weil Cyrill die zwei Naturen und die Anwendung neuteſtamentlicher Ausſagen auf ſie, alſo auch ſie ſelbſt als nach der Incarnation noch vorhandene zugeſtanden zu haben ſchien. Aber das Letztere geſtand Cyrill ſo wenig zu als die Orientalen die μία φύσις nach der Incarnation deßhalb zugaben, weil ſie den Neſtorius

---

ſeits aber wurde in den ſpätern Verhandlungen dem Cyrill der Widerruf ſeiner Anathematismen erlaſſen; das Abſetzungsurtheil zu Epheſus gegen Neſtorius auch von den Orientalen mit wenigen Ausnahmen ſpäter angenommen. Freilich ſo, wie Ep. Cyr. 34 ad Acac. zeigt, daß dem Neſtorius Schuld gegeben wird, er lehre zwei Chriſtus, was wohl Conſequenz aber nicht Lehre des Neſtorius war, wie ſelbſt von römiſch-katholiſchen Gelehrten zugeſtanden wird, z. B. von Enhüber Diss. als Anhang zu Alkuin's Opp. T. I. Regensb. 1777. Dieſes unhiſtoriſche Bild von Neſtorius hat ſich dann Jahrhunderte hindurch fortgepflanzt. — Aus dem Geſagten erhellt auch, daß die da und dort noch geſetzliche Verpflichtung auf das Epheſiniſche Concil etwas ſehr Unſicheres zum Objekt der Verpflichtung hat. Nur das läßt ſich zuverſichtlich ſagen, daß die zu Epheſus im J. 431 ſiegende Parthei dem Cyrill, alſo der Lehre von der μία φύσις näher ſtand, als den Antiochenern und dem chalcedonenſiſchen Dyophyſitismus, mit welchem ein Theodoret zufrieden ſein konnte.

mit Cyrill verdammt hatten. Das θεοτόκος ließen sie sich gefallen; aber nicht in dem Sinn, daß die Person des Logos von Maria wäre geboren worden, sondern nur in dem Sinn, daß um der Verbindung (Relation) willen in die sich der Logos mit der Menschheit gesetzt, das was eigentlich nur diese angehe zu einem Prädikat auch des Logos sofern er das Persönliche in Christus bildet, geworden sei. Denn darin allerdings unterscheiden sich die moderaten Antiochener deren Typus Theodoret ist, von den älteren, daß sie bestimmter davon ablassen, zu den Naturen als solchen auch die Persönlichkeit zu rechnen, die Doppelpersönlichkeit nicht wollen, daß sie dagegen sich dazu neigen, als das Persönliche in Christus überwiegend die Persönlichkeit des Logos anzusehen. Wie sie dabei noch von Cyrill sich consequent ferne halten und eine Doppelreihe geistiger Actionen annehmen konnten auch nach der Incarnation und ohne ein menschliches Subjekt, ist eine andere Frage, welche später aufs Neue in Verhandlung kömmt.

Die vom ephesinischen Concil und der cyrillischen Parthei zurückgestoßenen und verfolgten Nestorianer an der östlichen Grenze des Reichs in Edessa, Nisibis, Seleucia bildeten unter namhaften Lehrern, wie Ibas, Maris, Barsumas durch welche ein eifriges Schriftstudium fortgepflanzt wurde, eine Art von Missionskirche für das innere Asien besonders von Chaldäa, Assyrien aus nach Persien. Unter persischem Schutz gewannen sie eine eigene kirchliche Organisation, und blieben getrennt von der großen Kirche unter einem Patriarchen (Katholikos) als eine besondere schismatische Kirchenparthei stehen; die erste, welche zu überwinden die Kirche die Kraft nicht bewiesen hat, indem sie das Wahre was sie vertritt, nicht in sich aufnahm, oder aus sich hervorbildete. Aus demselben Grunde erhoben sich später aus dem Schooß der Kirche selbst immer neue Versuche, den Grundgedanken des Nestorianismus, die wahrhaftige nicht selbstlose Menschheit Christi zur Anerkennung zu bringen. [19])

[19]) Am festesten setzten sich die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa, daher sie auch chaldäische, assyrische oder orientalische Christen

Im Abendland ſchloß ſich der galliſche Mönch Leporius dem Neſtorius an, ließ ſich aber durch Auguſtinus zur Retraktation bewegen, ſo zwar, daß er nur eine Menſchwerdung der

---

heißen. Die chaldäiſchen Chriſten haben in ihren Bräuchen viel Alterthümliches, was an das Judenchriſtenthum erinnert; die Liturgie halten ſie Abends, was auf die alte Tageseintheilung weist, verwerfen den Coelibat. Sie haben in Chaldäa noch Thieropfer zum Dank oder Gelübde, Erſtlingsopfer, Speiſe- und Reinigkeitsgeſetze des A. T., eine Niſche, die ſie das Allerheiligſte nennen und nicht betreten (vgl. Grant, die Neſtorianer oder die zehn Stämme überſetzt von Preiswerk 1843. Lechler, das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter 1851. S. 302). Sie ſelbſt (wie die Juden) ſchreiben ſich jüdiſche Abſtammung zu und nennen ſich Nazaräer. Auf alten judaiſirenden Stamm ſcheint hier der Neſtorianismus als ein homogenes Reis mit beſonderem Erfolg ſich gepfropft zu haben. Am Ende Sec. 5 trat nach den Einen Babuäus (Assem. III, 429), nach Andern (II, 406) zuerſt Acacius als Patriarch von Seleucia zu den Neſtorianern über, ordnete ihre kirchlichen Einrichtungen durch eine Synode im Jahre 499 und von da an wurde der Neſtorianismus im tieferen Aſien beſonders unter den Perſern herrſchend. Den Namen Neſtorianer haben ſich aber lange Zeit hindurch (ſo ſchon Acacius Ass. II, 407) die chaldäiſchen Chriſten verbeten; der Monophyſite Xenajas habe ihnen denſelben angehängt. Sie leiteten ſich vom Apoſtel Thomas ab (ib. 388 ff.) und betrachteten ſich (nicht minder die dortigen Monophyſiten) als die ächten Erben des unter Antiochia ſtehenden alten Patriarchates von Seleucia (vgl. III, 299. 587). Die chaldäiſchen Chriſten behaupten, bei ihnen habe keine Häreſe Platz gegriffen, ſondern ſie haben den apoſtoliſchen Glauben in Lauterkeit bewahrt (III, 298—302); der Name Neſtorianer ſei ihnen erſt ſpäter und mit Unrecht beigelegt worden (III, 69. 299. 355. 383. 587). Es ſcheint auch, daß erſt die Vertreibung der Neſtorianer aus der Schule zu Edeſſa durch Rabulas und Cyrus denſelben in Chaldäa, Aſſyrien, Perſien einführte, beſonders geſchah dieſes durch Maanes, Narſes und Barſumas (III, 303. 381). Juſtinian ſuchte (Assem. III, 632) vergeblich ſie zur Kirche zurückzuführen. Erſt sec. 17 gieng ein Theil der chaldäiſchen Neſtorianer zur römiſchen Kirche über (Ass. III, 621 ff.). Die Lehre der Neſtorianer wurde ſpäter ſtehend die, daß zwei Naturen und zwei Knuma's oder Hypoſtaſen in Eine Perſon, Parſupa, πρόσωπον, zuſammengegangen ſeien (z. B. Ass. III, 108. 280. II, 292. I, 550). Ueber

Person, nicht aber der Natur des Logos annahm, deren sich vielmehr dieser, um Mensch zu werden, entäußert habe. Augustinus selbst, wie auch Ambrosius (de Incarn.) zeigen

---

die zwei Hypostasen stellen sie also die Eine Parsupa, von der sie wie die Naturen als Momente umfaßt sind. Daher sie zum Theil mit den Monophysiten Einen Willen der Einen Parsupa glauben bekennen zu können, so gut als in der Trinität Ein Wille in den drei Personen zu statuiren sei (Ass. II, 292. III, 547). Uebrigens verwahren sie sich ausdrücklich dagegen, daß sie eine Vierheit in die Trinität einführen. Die menschliche Hypostase sei ganz anderer Art als die göttlichen und könne nicht mitzählen (III, 280). Aehnlich entstand um 760 ein Streit unter dem nestorianischen Katholikos Timotheus über das Wissen Christi. Die Einen behaupteten, Christi Menschheit habe seine Gottheit zu schauen vermocht — also ein adäquates Wissen von Gott gehabt. Da hierin lag, das Wissen des Menschensohnes vom Sohne Gottes sei dem Wissen des letztern von sich selbst gleich gewesen, so ergab sich daraus, daß das Wissen der Menschheit und der Gottheit sich zur absoluten Einheit ausgeglichen habe, nach dieser Seite also die Unio schlechthin vollzogen sei (Ass. II, 287). Andere dagegen setzten Christi menschliches Wissen dem der göttlichen Natur nicht adäquat, trafen also mit den monophysitischen Agnoeten zusammen (Ass. l. c.) Ebed Jesus um 1280 nimmt nicht blos wie die übrigen die Unio als unauflöslich an, sondern auch als wirksam. Die συνάφεια (adhaesio) wirkt, daß die göttliche Natur die menschliche durchleuchtet und der göttlichen ähnlich macht, so daß diese nun selbst göttlich strahlt wie die schönste Perle und wie die schöpferische Natur erscheint, ohne daß diese eine Verwandlung erlitte (III, 354). Babäus (Ass. III, 95) meint, während Christi Leib von seiner Seele getrennt war, sei diese, wie auch bei uns nach dem Tode, ohne Denken und Thun gewesen. — Mit den Muhamedanern wußten sie sich gut zu stellen (Ass. III, 585), aber mit den Monophysiten blieben sie in Streit, auch in wissenschaftlichem (II, 543) und wenn Barhebräus von gegenseitig gepflogener Kirchengemeinschaft redet (II, 291), so kann das nur vorübergehend und local gewesen sein, obwohl die Nestorianer zur Irenik geneigter scheinen als die Monophysiten (III, 514). Häufiger kommt nach dem Gesetz der Extreme vor, daß Nestorianer Monophysiten werden und umgekehrt. Bemerkenswerth ist noch die nestorianische Abendmahlslehre. Sie haben die Communio unter beiderlei Gestalt, bekennen auch meist daß die Eucharistie Christi Leib und Blut sei

keine nennenswerthe Produktivität in unserem Dogma. Der Erstere hat der Formel: „zwei Naturen in Einer Person“ im Abendlande vor Leo Eingang verschafft. [20])

(Ass. III, 514). Aber erwägt man die Vorwürfe des Xenajas (II, 39) und die ausdrückliche Lehre des Babäus und Georg Metrop. von Arbela (III, 95. 534) welche die Verwandlungslehre verwarfen, Zeichen und Sache bestimmt unterschieden wissen wollen, so kann jenes Zugeständniß auch den Sinn haben, die Elemente seien in Einer Beziehung, als Sinnbilder, Leib und Blut Christi, durch die Weihe, die für die subjektive Betrachtung oder auch nach dem Willen und durch die Wirkung Gottes die Elemente mit Christus in Beziehung gebracht habe. Erst Ebed Jesus von Soba (Nisibis) † 1318 hat eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut in völlig römischer Weise angenommen (Assem. III, 358), welche durch das lebendige Wort Christi (die Einsetzungsworte) und durch den heiligen Geist geschehe. Das Letztere ist die im Oriente auch bei den Monophysiten häufige Lehre (Assem. II. 200).

[20]) Leporius schrieb Christus Arbeit, Frömmigkeit, Glauben und Verdienst zu (Leporii presbyteri libellus emendationis Cap. VIII. bibl. patrum Gallandii Tom. IX). Dieser Annahme fügte er die andere bei, Christus habe sein Leiden so vollbracht, daß er, der vollkommene Mensch, dabei durch keinerlei Hülfe seiner Gottheit unterstützt wurde (Cap. IX). Er wollte nemlich den Menschen in Christus als in der Art vollkommen bezeichnen, daß sowohl das Wort des Vaters bei diesen Leiden völlig unbetheiligt geblieben, als die Kraft der menschlichen Natur für sich in Christus das Alles zu vollbringen im Stande gewesen sein sollte. Er berief sich dabei besonders auf das Wort Christi am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Dieses habe die Bedeutung, das vollkommene und ausschließlich menschliche Leiden Christi zu zeigen. Offenbar lag dabei auch Pelagianisches im Hintergrund. Augustin verhandelte mit ihm erfolgreich. Als Hauptargument stellte er ihm entgegen, daß bei seiner Annahme eine menschliche Person neben der göttlichen, mithin zwei Christus herauskommen, und da die Menschheit ewig mit dem Logos verbunden bleibe, eine vierte Person in die Trinität eingeführt würde. Man könne daher nicht sagen, es sei der Mensch mit Gott so geboren, daß, was Gottes ist, nur Gott, was des Menschen, nur dem Menschen in Christo zugeschrieben werden dürfe. Der von der Vierpersönlichkeit hergenommene Grund setzt offenbar die Personen in der Trinität mit dem Begriffe der menschlichen

gleich. Leporius gab aber nach, er lehrte nun (c. 3) das Wort Gottes, Alles annehmend was des Menſchen iſt, iſt Menſch, und der angenommene Menſch, Alles annehmend was Gottes iſt, iſt nichts Anderes als Gott; aus Mitleid hat ſich mit der menſchlichen Natur Gott vermiſcht, nimmermehr aber iſt die menſchliche Natur der göttlichen zugemiſcht worden (c. 4). Das Verhältniß ſei nicht ſo, wie zwei ſichtbare geſchaffene Dinge oder Stoffe ſich gegenſeitig durchdringen und gleichſam chemiſch (conflatili quodam genere) in Eine Subſtanz die zwei Naturen verwandelt ſeien. Caro proficit in Verbum, non Verbum proficit in carnem, und doch ſei das Wort wirklich Fleiſch geworden, aber proprie solum personaliter, non naturaliter, weil ſonſt auch Pater cum Spiritu S. ſein Fleiſch geworden wäre. C. 7: Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura, ſo daß nur die persona Menſch wird, ohne die natura.

Auguſtin ſelbſt hat ſich nicht immer gleich über die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti ausgeſprochen. Er nannte zuweilen Chriſtus den homo dominicus was er ſpäter retractirte. Wie Ambroſius im Commentar des Briefes an die Römer zu Cap. I, 1 „servus Jesu Christi" ſagt: utrumque posuit, ut dei et hominis personam significaret, quia in utroque et dominus (est). — Quoties scriptura aut Jesum dicit, aut Christum, aliquando personam dei, aliquando personam hominis indicat, ſo ſagt auch Auguſtin: Chriſtus war nach ſeiner Menſchheit Gegenſtand der Prädeſtination. In Joh. XVII. Tract. 105. Contra Manichaeos lib. II, 24: reliquit patrem, cum dixit „ego a patre exivi" etc. apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, — quod non commutationem naturae dei significat, sed susceptionem inferioris personae, i. e. humanae. (Die Lesart naturae iſt unächt.) Aehnlich de Trin. lib. I, 7. §. 15. Aber die ſtehende Lehre Auguſtins iſt: Zwei Naturen, Eine Perſon. Er hat einen perfectum, plenum hominem angenommen, aber dieſe Menſchheit ward erſt im Moment der Annahme ſelbſt, creando, und gehörte zu der Perſon des Eingeborenen nicht von Natur, noch durch Verdienſt, ſondern durch Gnade. Aehnlich Fulgentius v. Ruſpe de fide ad Petr. c. 17. Verbum personam non accepit hominis, sed naturam, duarum naturarum veritas manet in Christo secundam uuam tamen personam. Vgl. in libro sententiarum Prosperi: persona Christi constat et conficitur deo et homine. August. Epist. 3 ad Volusian. ed. Venet. 1756 T. 2. Ep. 137. S. 529: ita mediator — apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperarit. — Persona Christi mixtura est Dei et hominis. Die Natur des Verbum est sine mole ubique tota (denn nicht mole sed virtute

magnus est Deus) aber longe alio modo quodam quam ee quo ceteris creaturis adest, suscepit hominem, seque et illo (-um) fecit unum Jesum Christum.

Neben jenen Ausdrücken, welche auf eine Perſönlichkeit der Menſchheit Chriſti deuten, braucht er von ihr auch die alten Bilder von vestis, templum, vehiculum, instrumentum. In den Gegenſatz gegen den Apollinarismus einſtimmend, iſt er entſchieden gegen jede Verwandlungs- oder Miſchungslehre, und hebt ſorgfältigſt die gemina substantia hervor. Nur dadurch könne meint er (De Trin. I.) dem Arianismus begegnet werden, daß die inferiora nicht auf die Einheit der Perſon unmittelbar bezogen werden, ſondern nur auf die Menſchheit. Auch nicht im Stande der Erhöhung läßt er dieſelbe in die Gottheit verwandelt werden. Andererſeits freilich ſeiner Seele ſchreibt er vollkommenes Wiſſen von Anfang an zu. Er habe nur für ſeine Schüler Manches nicht gewußt (z. B. de Trin. I. 23). Was näher ſeine Menſchheit im Einzelnen betrifft, ſo ſchreibt er ihr Seele und Leib aber keine Wahlfreiheit zu. Der Leib war aus der adamitiſchen Maſſe, die durch die Annahme zu einem Leib geſchaffen wurde; Maria hat ihn non carnaliter concupiscendo, sed spiritaliter credendo empfangen: ſie hat ihn auch in unverletzter Jungfräulichkeit geboren. Er mußte Fleiſch annehmen, damit nicht blos unſere Seelen ſeine Glieder würden, und damit der Teufel von derſelben Natur her überwunden würde, die er verführt hatte. Deßhalb mußte er durch ſeinen Tod uns erkaufen. Mit dem Leibe nahm er alle menſchlichen affectus und infirmitates an, non conditionis necessitate, sed miserationis voluntate et potentia. Dieſes ſcheint er aber ſo zu denken, daß mit dem Willen der Menſchwerdung zugleich die Sterblichkeit als Nothwendigkeit des Sterbens für ſeine Natur gegeben war; ſo daß er alſo nicht einen Leib, wie Adam vor dem Falle ihn hatte, ſondern einen der Nothwendigkeit des Todes unterworfenen angenommen hätte. De pecc. meritis et remiss. L. II, c. 29 ſagt er: Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit — ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi juvenis fuisset occisus. Deßhalb ſagt er auch, er habe mit der caro die poena (mortem) wenn ſchon nicht culpam auf ſich genommen. Gleichwohl gibt er den Pelagianern natürlich nicht zu, daß die andern Menſchen aequali puritate von Natur ſeien wie Chriſtus; C. Julian. V. 15. Die andern, aus Concupiscentia geboren, haben die concupiscentia ererbt. Deßhalb treffe auch die pelagianiſche Einrede nicht: Wenn das peccatum naturale iſt, wie die Traducianer annehmen, ſo ſei es irrefutabiliter necesse, dici etiam Christum reatum de Mariae carne traxisse. Denn zwar das wolle

er dahingestellt sein lassen, ob die erbliche tabes sich durch den Leib und die Seele fortpflanze oder durch den die Seele afficirenden Leib (c. Julian. V, c. 4. §. 17); aber ein nicht in Concupiscentia gebildeter Leib könne auch diese tabes nicht an sich gezogen haben c. 15. §. 54; die Seele Christi aber sei jedenfalls nicht ex traduce animae illius primae praevaricatricis (de Genesi ad Literam L. X. 22 f. um 393), wogegen er in dem Brief an Evodius um 415 ep. 164. ed. Venet. T. II. 754 auch die Möglichkeit aufstellt, daß, wenn alle Seelen aus der gefallenen Seele stammen, er eam suscipiendo mundavit. Indem nun der Sohn Gottes diese Menschheit annahm, ward diese zugleich Gott, homo Deus. Sic homo susceptus est a Verbo ut simul cum eo Deus fieret. Umgekehrt Serm. 187 in nat. Dom. 3. c. 3: nicht blos der Menschensohn ward Gottessohn durch die Annahme, sondern auch der Gottessohn Menschensohn. — Homo factus est, ut nos Deos faceret. Er ist das Haupt der Kirche und wir seine Glieder z. B. in Ps. 29. Enarr. 2. De Trin. IV. 2—7. De Agone Christiano c. 20. In Joh. XV. Tract. 80. 81. Jedoch blieb der Gottessohn, was er war, er gab auch nicht (wie Hilarius gewollt) die forma Dei auf; er blieb bei dem Vater, in dem Himmel, auch während Jesus auf Erden wandelte und doch war er in Jesus. Forma servi accessit, non forma Dei discessit. Serm. 183 de 1 Joh. 4! Tract. 28 in Ev. Joh. De Verbis Evang. Joh. 1. Sermo 122: Accessit ad nos, sed a se non multum recessit, immo a se quod Deus est, nunquam recessit, sed addidit, quod erat, naturae nostrae. Accessit enim ad id quod non erat, non amisit quod erat. Sermo 123: Er ist Deus manendo et hominis carnem assumendo, addendo quod non erat, non perdendo quod erat. Wenn nun aber das Wort als Deus ubique totum est (s. o.) so scheint es in Christus keine eigenthümliche Seinsweise haben, sondern Christus nur dadurch von den Andern sich unterscheiden zu können, daß in ihm eine Empfänglichkeit für Gott sich findet, wie sie außer ihm nirgends ist, was zu einer nestorianischen Ansicht überführen könnte, zumal er sagt: Seine exinanitio sei nur occultatio dessen was er war und demonstratio dessen was er geworden war; das Wort „er ward Fleisch" würde dann nur mißbräuchlich auf ihn anwendbar sein: wie er sagt um der Verbindung des Wortes mit der Menschheit willen werden in der Redeweise die beiderseitigen Prädikate vertauscht. Jedoch beruhigt er sich wieder mit dem Satz: die menschliche Natur sei zu unterscheiden, aber nicht von der Person des Worts zu trennen noch in einer besonderen Person zu setzen; Sermo 47 de ovibus in Ez. 34: Distinguenda erat forma servi (Joh. 14, 9. 10) non separanda et alienanda et in aliam personam constituenda. Obwohl nun aber Christus

aus den zwei Naturen beſteht, oder ein totum iſt aus Wort, Seele und Leib, ſo iſt doch Gott in Chriſtus nicht zum Theile geworden (c. Maximin. Arian. L. II, 10). Die drei trinitariſchen Perſonen ſeien nicht Pars dei. Ebenſowenig könne Chriſtus, una persona geminae substantiae, pars hujus personae heißen, denn auch vor der Knechtsgeſtalt war der Sohn Gottes totus und wuchs nicht da die Menſchheit hinzukam. Dieſe Ganzheit der Perſon bezieht ſich offenbar zunächſt auf das Ich, das perſonbildende Princip, nicht auf das Reſultat, Chriſti Geſammtperſon. Doch ſagt er auch allgemein: Pars rei ullius esse non potest Deus. So nehme ja Gott auch nicht zu durch Diejenigen welche ihm anhangend Ein Geiſt mit ihm werden. Die Kategorie des Theils und des Ganzen ſei auf Gott unanwendbar. Zu ſchweigen nun davon daß er anderwärts doch wieder Chriſtus eine zuſammengeſetzte Perſon nennt (wie Abälard in ſeinem Sic et Non ausführlich behandelt), ja zugegeben etwa, daß er von unten, vom Menſchen Jeſus aus die Sache betrachtend, ſage, dieſer ſei nicht blos Menſch, ſondern eine Perſon, die zuſammengeſetzt ſei aus Leib, Seele und göttlicher Natur; daß er aber nicht zugebe auch von oben, von dem Sohn Gottes aus zu ſagen, daß er zu einem Theil der Perſon Chriſti geworden ſei: zu dem Geſtändniß wird man doch getrieben, daß Auguſtinus faſt gar nichts leiſtet, um den Schein abzuwenden, als ſei die Menſchwerdung weiter nichts als eine engere Beziehung, relatio, σχέσις des Verbum quod ubique totum est zu dem Punkte der Menſchheit, welcher durch ſeine beſondere, allerdings gottgeſchaffene Empfänglichkeit Jeſus ward. Da bleibt aber der Unterſchied Chriſti von Andern nur ein quantitativer, zumal auch ſie durch Gnade, wie Chriſti Menſchheit nur nicht von Anfang an Söhne Gottes werden. Und wie dieſes an die ebjonitiſche Chriſtologie erinnert, ſo fehlt auch das Doketiſche nicht. Denn, von Anderem abgeſehen, wo bleibt die Wahrheit des Factus est, quod non erat oder auch nur des accessit, quod non erat, wenn nur von der Unveränderlichkeit und Allgegenwart des Verbum geredet wird, das trotz ſeiner Verbindung mit Chriſtus ubique totum war? Wie kann da im Ernſt in Chriſtus eine Menſchwerdung des Sohnes geſehen werden, während doch nicht einmal durch die Liebe ihm etwas, was er zuvor nicht hatte, wirklich zugeeignet worden iſt? In der Welt der Offenbarung, in der Kirche ſieht man überhaupt nach ihm nur den Rücken Gottes (de Trin. II, 30); Gott kann ſich nur in der Kreatur offenbaren, auch der Sohn iſt weſentlich unſichtbar in der Offenbarung, ebendaher wird nicht das Innere Gottes offenbar (III, 7. 21). Andererſeits ſchlägt aber natürlich immer wieder das warme chriſtliche Bewußtſein durch

als mit Leporius war Augustinus in dem Streite mit Julianus von Eclanum, der auch eine christologische Wendung nahm. [21]) Die Verhandlung hatte anthropologischen Ausgangspunkt und bewegte sich um die Frage, wie Christi Unsündlichkeit zu denken sei? Augustinus behauptet, es könne in Christus keine concupiscentia gewesen sein, weil sie Sünde wäre; es sei nicht genug das Wort zu erfüllen: wandle nicht nach deiner Lust (Prov. 18, 30); Christus habe auch das Wort erfüllen müssen: „laß dich nicht gelüsten.“ Von diesem bösen Gelüsten

---

und ist nicht damit befriedigt, daß der ewige Sohn in Jesu nur eine theophanische, symbolische Existenz oder nur ein äußeres Verhältniß zu ihm gehabt habe, sondern geht geraden Weges zu den Sätzen fort, daß wir in Christus den haben, der personam Sapientiae Dei sustinuit, mit welchem Gott wie in keiner andern Theophanie persönlich vereint sei. Seine besten christologischen Sätze sind in dem Gebiete des Mystischen gelegen, vornemlich in seinen Tractat. zum Ev. Johannes, z. B. Tract. 21. 28. 52. 61. 67. 80. 81. In Ep. Joh. c. 1. Tr. 1. 3. 9. In Joh. Tract. 28: Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore. Quod ergo membra ejus, Ipse; quod autem Ipse, non continuo membra ejus, nam si non Ipse essent membra ejus, non diceret: Saule, quid me persequeris? Non enim Saulus Ipsum sed membra ejus persequebatur. Noluit tamen dicere: sanctos meos, servos meos, postremo honorabilius fratres meos, sed: Me, h. e. membra mea, quibus ego sum caput. In 1 Joh. 5. Tr. 10: Extende caritatem per totum orbem si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent. Si amas partem, divisus es; si divisus es, in corpore non es, si in corpore non es, sub capite non es. Vgl. Chrysostomus ed. Montfaucon T. IV. 678 hom. in Genes. 7, wo er ausführt, daß Christus mehr Güter gewonnen als Adam verloren habe. Auch Theodoret hat viele Stellen, die auf eine mystische Christologie im Hintergrund seines Begriffssystemes weisen, das doch sonst aus ganz anderem Stoffe gezimmert ist. Theodor. Opp. ed. Schulz T. IV, S. 275. 278 ff. de haeret. fab. L. IV, 13. S. 373 f. Ep. VIII ad Eugraphiam S. 1066. Ep. CLI. S. 1291.

[21]) Aug. contra Julian. Pelag. L. V, c. 15 ff. opus imperfectum contra Julian. L. IV. §. 45—64. 79—89. 122 ff. Beda in Cantic. C. L. I, 3 und Libellus fidei der Bischöfe, die für Pelagius an Rom (Zosimus) appellirten und eine ökumenische Synode forderten.

habe ihn die jungfräuliche Geburt befreit. Julianus entgegnet: das heiße das Ethiſche mit Phyſiſchem verwechſeln. Wenn in Chriſtus nicht wirklich die Möglichkeit geweſen wäre, zu gelüſten, ſo verdankte er ſeine Tugend der natürlichen Unfähigkeit, zu empfinden wie wir; ſo wäre die Kraft, ja die Wahrheit ſeines Beiſpiels dahin. Dieſe beruhe darauf, daß er, obwohl von der Jungfrau geboren und mit dem Sohn Gottes geeinigt, Verſuchungen ausgeſetzt war, wie wir, doch ohne Sünde, nemlich ohne Einwilligung in ſie. Nun ſage zwar Auguſtinus: wenn aus ihm das Gelüſten je aufſtieg, ſo war er ſchon Sünder, geſetzt auch er ließ es nicht zur That werden. Allein darin zeige ſich nur aufs Neue die Verwechslung des Phyſiſchen und des Ethiſchen. Denn wenn er auch ohne Einwilligung in das Böſe doch hätte können Sünder werden, ſo hieße das eine böſe Subſtanz oder Natur annehmen, den ſittlichen Werth aber nicht von dem freien Willen abhängig machen. Mithin ſei zu ſagen: das Aufſteigen des Gelüſtens ſei noch nicht Sünde, ſondern nur deren Möglichkeit. Auguſtinus aber hebe apollinariſtiſch die Willensfreiheit in Chriſtus ohne die doch keine Tugend denkbar ſei, auf, verbräme aber den kirchlich verworfenen Apollinarismus mit dem manichäiſchen Satz, daß es auch ein Naturböſes gebe, und daß daher in Chriſtus ſeiner Unſündlichkeit zu Liebe ein Naturgutes anzunehmen ſei. Aber das heiße nichts Anderes, als daß Chriſtus nicht unſere Natur habe. [22])

[22]) Op. imp. IV, §. 92 f. Quidquid naturale est, voluntarium esse non potest. Si ergo est naturale peccatum, non est voluntarium; si est voluntarium, non est ingenitum. §. 47: Hic ut adsit toto animo lector, admoneo; videbit enim Apollinaristarum haeresim, sed cum Manichaei per te adjectione reparari. Apollinaris habe die Seele Chriſti geläugnet, jetzt lehre Auguſtinus die Seele, aber läugne sensus corporis in Chriſtus und mache ihn für die Sünden unfähig, als ob er nicht virtute judicii delicta vitasset, sed — felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae cupiditatem vitiorum sentire nequivisset. Dieſe chriſtologiſche Uebertreibung (adulatio) ſei aber in Wahrheit profan. §. 49: Si vel carnem sine anima, vel hominem sine sensibus quibus nos imbuit natura gestavit, exempli formam et legis non docetur implesse. Quid enim fuit laude dignum, con-

Augustinus war anfangs (de nupt.) nicht ohne Unsicherheit über die concupiscentia, wozu wesentlich beitrug, daß bereits die Jungfräulichkeit für eine größere Tugend galt, ja daß Hieronymus im Streit mit Jovinian daran streifte, auf die Erzeugung als solche weil sie mit Lust verbunden sei, den Tadel der Sünde fallen zu lassen. Bei näherem Eingehen (Op. imp. L. V.) unterscheidet er die motus der natura sana von denen der natura vitiata und spricht Christus nur die letzteren ab: aber von Natur. Wenn Julianus meine, da falle Christi Tugend und Beispiel dahin, so vergesse er, daß auch Gott uns Muster sei. Christus sei unsrer Natur ganz ähnlich gewesen, nur nicht unsern Fehlern, sonst hätte er sie nicht heilen können. Meine man aber, das wäre keine Tugend, die nicht durch Kampf

---

temnere illecebras sensuum, quarum incapax erat beneficio naturae? §. 50: Quae postremo palma tolerantiae, si dolor vulnerum et verberum, intercepto itinere sensuum, pertingere ad animum non valebat? Quo ergo profecit Apollinaris adulatio? Videlicet ut omnis virtutum pulcritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium Mediatoris offerret irrisui? §. 53: An jeder Tugend reich war er non carnis infirmitate (Unfähigkeit zu sündigen) sed virtute mentis, und auch seine übernatürliche Geburt durfte hieran nichts ändern. §. 54: Praedico omnem in eo sanctitatem beneficio animi, non carnis stetisse praejudicio. Sic enim et natura tam conditione ejus quam susceptione defenditur et vita hominum virtutis illius imitatione dirigitur. Er führt dann noch aus §. 56 ff.: Augustinus wolle doch in den Naturwesen nicht mit den Manichäern ein natürliches Böses annehmen, mit welchem Rechte er nun, wenn dasselbe Natürliche im Menschen sei ohne Betheiligung des Willens, es böse nenne? Hätte Christus nicht jene sensus die zu unserer Natur gehören und die possibilitas angenommen, so hätte er nicht wirklich unsere Natur angenommen. §. 84: Proinde incarnatio Christi opus suae divinitatis tuetur, qui afferens ad me naturam meam et voluntatem suam, cujus mihi speculum offerebat et regulam — ostendit, culpam non de carnis conditu, sed de sola suscipi voluntate; — etiam illud claro testimonio perdocetur, quod suscepti hominis justitia non de naturae diversitate sed de voluntaria actione substiterit.

gegen die Möglichkeit der Sünde ſich beweiſe, ſo heiße das fordern, man müſſe um ſo mehr libido haben, je mehr man Tugend beweiſen wolle (c. Jul. V, 15. Op. imp. IV, §. 49). Es ſei alſo falſch, wenn Julianus ihm irgendwie Läugnung der wahren Menſchheit andichte: er ſpreche Chriſtus nur die Entſtellungen der menſchlichen Natur ab. Es wäre phyſiſch für Chriſtus wohl jedes Gelüſten möglich geweſen, was ſeine Menſchheit anlangt, wenn gleich nicht nöthig. Aber freilich er ſei auch Sohn Gottes. Die Gerechtigkeit Chriſti ruhe wie die unſrige auf der göttlichen Wirkſamkeit: und wenn Julianus behaupte, ſie ſtamme auch bei Chriſtus nicht aus einer Verſchiedenheit ſeiner Natur von der unſrigen, ſondern aus ſeiner freien Willensthat, ſo verfahre er, als wollte er die Menſchwerdung in Chriſtus läugnen, indem nach ihm es für die Gerechtigkeit Chriſti gar nichts ausgetragen haben ſoll, daß die Annahme Gott und den Menſchen zu einer Perſon gemacht habe. [25])

Hiemit war die Frage bis zu der Spitze gebracht, über welche bei damaligem Stande der Anthropologie nicht hinausgeſchritten werden konnte. Auguſtinus muß auf ſeinem Wege die Willensfreiheit in Chriſtus läugnen, um die Menſchwerdung feſtzuhalten, aber verliert denn doch die Wahrheit menſchlicher Entwicklung. Julianus will die Willensfreiheit und die Möglichkeit der Verſuchung und Sünde für Chriſtus behaupten, aber weiß das

[25]) Opus imperf. l. c. §. 84. Itane vero ne hoc quidem Christus diversum habuit in natura, quod ita ex virgine natus est, ut jam esset non solum hominis, sed et Dei filius? Ergone ista susceptio — nihil illi homini valuit ad excellentiam justitiae? — Siccine vos contra Dei gratiam defensio liberi arbitrii praecipites agit, ut etiam ipsum Mediatorem, ut esset Dei filius unicus, voluntate sua meruisse dicatis — ? Secundum vos — non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed natus ex virgine suae postea voluntatis virtute profecit, et fecit ut a Verbo Dei susciperetur; non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens; nec Verbum caro factum est, — sed postea, merito ipsius hominis et ejus humanae voluntariaeque virtutis. Daraus folge dann, daß auch Andere ſein können, wie Chriſtus.

nicht anders zu thun als so, daß er nicht zu zeigen vermag, wie Christus mehr sei als ein tugendhafter Mensch, nemlich Gottmensch. Die Niederschlagung des Pelagianismus rückte den bezeichneten Mangel der augustinischen Christologie auch im Abendlande bald aus dem Gesichtskreis und befestigte die allerdings meist stillschweigende Voraussetzung, daß in Christus keine Willensfreiheit oder, wo der Name blieb, doch keine Möglichkeit wirklicher Versuchung war. [24])

[24]) Noch weniger als von Augustinus, ist für die Christologie von Hieronymus geschehen. Des Porphyrius Vorwurf der Unbeständigkeit wegen Joh. VII, 8. cll. 10. beantwortet er so: Porphyrius rede so nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda (caro ohne Zweifel = Stand der accommodatio; über welche er mit Augustinus in Streit kam wegen Gal. II, 11 ff. cf. Dialog. c. Pelag. I, 8. II, 6. III, 1).

Drittes Kapitel.

Der Verſuch, dem Monophyſitismus die Alleinherrſchaft zu erringen, und das chalcedonenſiſche Concil 451.

Daß Cyrill ſich in den Vergleich mit den Antiochenern 432 nur einließ, weil er dabei ſeine Anſicht von Einer Natur nach der Menſchwerdung nicht geopfert, dagegen durch Erreichung der allgemeinen Verdammung des Neſtorius auch ein Angeld auf die des Neſtorianismus und der Antiochener überhaupt erlangt zu haben hoffte, das kann man daraus ſehen, daß er auch jetzt nicht ruhte, ſondern das Gewonnene als Baſis zu benützen Anſtalt machte, um ſeinem chriſtolog. Lehrbegriff die Autorität des gemeinkirchlichen zu geben. Seine weitere literariſche Thätigkeit gegen Theodor u. ſ. w. war dieſem Ziele gewidmet, [1]) aber bevor er es erreichte wurde er vom Tode ereilt im Jahr 444.

---

[1]) Um das Jahr 435 begann er gegen Antiochener, die das Θεοτόκος annahmen, ſchon zu drohen „das genüge noch nicht zur Tilgung des neſtorianiſchen Makels; wer ſich auf Diodor und Theodor von Mopſueſtia berufe, der hege noch immer den neſtorianiſchen Irrthum.“ Und ſo zielte er ſchon auf die Verdammung auch jener verſtorbenen im Oriente ſo hoch verehrten Lehrer (Ep. 179 an Ariſtolaus und Ep. 167 an Johannes). „Theodor lehre dieſelbe, ja noch ſtärkere Gottloſigkeit; unter ſeinem Namen werde die neſtorianiſche Häreſe erneuert.“ Aber vergeblich wandte er ſich deßhalb an den Kaiſer und an den Nachfolger des Neſtorius, den Patriarchen Proklus. Dieſer ließ ſich zwar, von der armeniſchen Kirche befragt, in dem Tomus ad Armenos über die neſtorianiſche Streitfrage ſo aus, daß er auch Sätze des

Sein Nachfolger war Dioskur, der in seine Fußtapfen trat. Der leidenschaftliche Eifer dieses Mannes konnte um so mehr auf Erreichung des Zieles hoffen, auch den schon modificirten antiocheniſchen Lehrbegriff zu verdrängen und den alexandriniſchen zum alleinherrſchenden zu machen, als jene enge Verbindung zwiſchen den ägyptiſchen und ſyriſchen Mönchen ſich im Laufe der Zeit immer mehr geſtärkt und der alexandriniſche Lehrbegriff an ihnen ſowohl als an Aebten und Mönchen in der Gegend der Hauptſtadt ſelbſt eine Bundesgenoſſenſchaft gefunden hatte. Durch die Verdammung des Neſtorius, ohne Angabe, was das Neſtorianiſche ſei und ohne Annahme des Cyrilliſchen Lehrbegriffes, war die ganze Streitfrage in eine ſchiefe Lage gekommen und der Knoten nur feſter geſchürzt. Beiden nur ſcheinbar verſöhnten Parteien mußte die Stellung unbehaglich ſein. Die Partei des Dioskur hatte Nichts gewonnen, wenn unter Theodors Namen die neſtorianiſche Lehre ungehemmt, ja in noch ſchärferer Form fortgepflanzt werden konnte. Sie verlor, was ſie hatte, wenn ſie nicht ein Weiteres gewann. Noch brennender war aber für die andere Partei die Nothwendigkeit, ſich in eine günſtigere Lage zu verſetzen; denn wollte ſie nicht früher oder ſpäter der Conſequenz erliegen, die offenbar Cyrill mit Recht zog, daß ſie, wenn ſie nicht zum Scheine den Neſtorius mit verdammt habe, auch in der Verdammung des Neſtorianismus mit Cyrill einverſtanden ſein müſſe, folglich, da Neſtorius nie zwei Perſonen, ſondern nur zwei Naturen in Chriſtus gelehrt hatte, dieſe doppelte Natur zu läugnen und mit Cyrill eine zu ſetzen habe: ſo blieb ihr, um ſolchem Anſinnen einmal für immer zu entgehen und ſich dem Monophyſitismus zu entziehen, Nichts übrig, als nachträglich, wenn auch

---

Theodor, ohne deſſen Namen, mißbilligend anführte, aber gänzlich in Abrede ſtellte, damit Einen im Frieden mit der Kirche Geſtorbenen verdammen zu wollen; und da ſelbſt der Kaiſer Frieden zu halten gebot, ſo fügte ſich Cyrill, ſchrieb nun aber ein Werk gegen Theodor, das früher angeführte: „Daß es nur Einen Chriſtus gebe.“ Theodoret ſah ſich dadurch veranlaßt, eine Vertheidigungsſchrift für ſeinen Lehrer abzufaſſen.

unter anderem Namen, es zur Verdammung von Cyrills Lehre zu bringen.

Und da Cyrills Verſuch gegen Theodor geſcheitert, der Kaiſer aber entſchieden war, ein weiteres Vordringen des alexandriniſchen Lehrbegriffes nicht zu begünſtigen, ſo war die Lage einladend, um den Schlag, der gegen Neſtorius gefallen war, mit einem Schlag gegen Cyrills Lehre wieder gut zu machen, mithin möglichſt die Sache auf den Standpunkt zurückzuführen, auf welchem ſie vor dem Concil zu Epheſus geſtanden hatte. Das iſt auch theilweiſe das Reſultat der chalcedonenſiſchen Synode geweſen; ſie hat nur zwei Negationen erreicht, die Verneinung der Einheit der Natur und der Zweiheit der Perſonen. Die neſtorianiſche Richtung, welche die Zweiheit der Perſonen nie wirklich gewollt hat, war damit weniger getroffen, als die Cyrilliſche Lehre, die wirklich auf eine Einheit der Natur lautete. — Doch wir gehen zur Vorgeſchichte des chalcedonenſiſchen Concils ſelbſt.

Theodoret trat 448 mit ſeinem Buche „der Bettler“ (ἐρανιστὴς) oder πολύμορφος auf, einer entſchiedenen Herausforderung der ganzen cyrilliſchen Parthei, beſonders der Mönche, auf welche ſchon der Titel ſeiner Schrift einen ſpöttiſchen Seitenblick enthalten dürfte, und durch welche er die monophyſitiſche Lehrweiſe zu einer kirchlichen Unmöglichkeit zu machen ſuchte. Er wies ihr nach, daß ſie Gott müſſe in die Leidentlichkeit und in die Veränderlichkeit herabziehen, eine Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen einführen, durch Alles dieſes aber die Reinheit des chriſtlichen Gottesbegriffs in heidniſcher (pantheiſtiſcher) Weiſe bedrohen, — Gründe, welche längſt gegen Cyrill die ſtehenden waren, die er aber nicht ſowohl ausdrücklich gegen Cyrill kehrt, als vielmehr nicht ohne Diplomatie gegen Apollinaris und die Erneuerer ſeines Irrthums, die er mit dem Namen Synuſiaſten belegt (weil ſie die göttliche und die menſchliche Weſenheit zu Einer koaleſciren laſſen). Dieſes Verfahren war in ſo fern nicht gerecht, als ja auch Cyrill und die Seinen die apollinariſtiſche Läugnung der menſchlichen Seele Chriſti, wie auch die reale ewige

Menschheit verwarfen. [2]) Allein so ganz im Unrecht war dabei Theodoret nicht, wie Manche anzunehmen scheinen. Denn μία φύσις hatte auch Apollinaris gelehrt; allerdings in dem Sinne sowohl der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als in dem Sinne der Einheit der Person, während dagegen Cyrill in thesi an der unendlichen Verschiedenheit, ja Heterogeneität des Göttlichen und Menschlichen festhalten zu müssen glaubt. Ferner lehrt Cyrill, ganz wie Apollinaris, eine Einheit nicht Doppelheit des Denkens und Willens in Christo, ist also dem spätern Dyotheletismus fremd; er legt ein Gewicht darauf, daß nicht nur Gott (der Logos) sondern auch Christus göttliche Wunderkraft hatte und übte, ja daß sein Fleisch besonders im heiligen Abendmahle belebende, göttliche Kräfte in sich trage. [3]) Endlich: er macht auch von seiner Lehre, „daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe", so wenig einen Gebrauch, als Apollinaris, der diese Seele läugnete, sie blieb bei ihm ein todter Besitz. Sagte Apollinaris: „ohne zu lernen mußte Christus weise sein und heilig von Geburt, er mußte erhaben sein über die Uebung im Wissen und in der Tugend," so ligt auch dieses in der geradlinigen Folge von Cyrills Sätzen; trotz der Künsteleien, durch welche er bald ein Wissen und Nichtwissen desselben und in demselben vereinigen, bald aber solche Prädikate Christi, die eine menschliche Unvollkommenheit aussagen, nur aus der Liebe Christi ableiten wollte, welche sich stellvertretend in die menschliche Gattung versetzt, und das Ihrige als das Seinige betrachtet oder ausgesagt habe, obwohl sie eigentlich blos den Menschen außer ihm zukomme. [4])

Diese Familienähnlichkeit der Cyrillischen Richtung mit einer schon verdammten Lehre hervorzukehren, empfahl sich nun

---

[2]) S. oben Bd. I, 1006 ff. 1021.

[3]) T. V, 2. S. 702 u. 707.

[4]) Damit war also Christi Nichtwissen, Lernen, Sichüben nur so seiner Menschheit belassen, wie er auch ein Fluch für uns bei Paulus heißt d. h. durch Uebertragung, also durch eine cyrillische Anaphora.

ganz besonders für den Plan der Antiochener, durch einen Gegenschlag die Scharte auszuwetzen, und einen Damm gegen die kirchliche Verwerfung dessen aufzurichten, was im historischen Nestorianismus den Mittelpunkt bildet. Es ist schwerlich zufällig, daß in demselben Jahre, wo Theodorets aggressive Schrift erschien, auch ein förmlicher Angriff gegen einen Hauptvertreter der monophysitischen Ansicht auf einer Partikular-Synode zu Constantinopel Statt fand, wiewohl so, daß der Ton angeblicher Einstimmung mit Cyrill und Dioskur angenommen wurde. Theodorets Eranist kann als das Programm dieser Synode angesehen werden.

Hier trat nemlich Eusebius von Doryläum als Ankläger gegen Eutyches das Haupt jener Mönchspartei von Constantinopel, und eben dadurch mittelbar gegen die ägyptische Richtung auf.[5]) Die Partei des Dioskur hatte inzwischen, wie es scheint, den Kaiser mit einigem Verdacht gegen diese Synode zu erfüllen gewußt, der Patriarch Flavian suchte die Streitsache beizulegen: aber die Bischöfe bestanden auf der Verfolgung des Eutyches. Dieser wollte sich in nähere Begriffsbestimmungen über das Wesen Christi anfangs nicht einlassen, sondern nur an das ausdrücklich Schriftmäßige sich halten. Aber doch gab sich im weiteren Verlauf zu erkennen, daß ihm Christus einfach sein Gott und der Herr Himmels und der Erde war; so wie, daß er nach der Menschwerdung für eine Zweiheit der Naturen keine Stelle wußte, wenn er auch zugab, daß vor der Menschwerdung dieselbe zu setzen sei. Wie er nun den Uebergang aus der Zweiheit in die Einheit gedacht, ist nicht ganz leicht auszumachen.[6]) Er gab zwar ein σῶμα ἀνθρώπινον auch

[5]) Mansi Concil. Coll. T. VI, 495 ff. und 650 ff.

[6]) Der Vorwurf ist ohne Zweifel bloße Consequenzmacherei, daß er eine präexistente Menschheit, also eine himmlische Lehre, und zwei Personen, aus denen ihm erst nachher Eine werde; ferner daß nach ihm der Logos nichts Menschliches angenommen, sondern nur etwas Menschenähnliches hervorgebracht habe, indem er ἀνθρώπου ἐκράτησε und Fleisch ward, durch Maria aber blos hindurchgieng, was Theodoret von ihm sagt.

nach der Unio zu, aber nicht ἄνθρωπον, sah mithin in der Einen Natur die Gottheit als das persönliche Prinzip ausschließlich an, und unterschied sich von Cyrill vornemlich nur durch die weitere Behauptung „dieser Leib Christi sei uns nicht wesensgleich.“ Doch wollte er den Leib (von der Seele spricht er nicht) nicht durch die göttliche Natur absorbirt sein lassen, sondern es wird ihm von Spätern die Lehre von einer φύσις σύνθετος zugeschrieben. Eine Verwandlung in das Göttliche, durch welche die Menschheit aus Maria verflüchtigt und verschwunden oder wie Theodoret ihm vorwerfen möchte verschlungen wäre, verwirft er ausdrücklich; sie dauert ihm also irgendwie fort. Wenn er sie nun andrerseits doch nach der Unio nicht mehr wesensgleich mit uns nennen will, so muß ihm durch die Unio eine veredelnde Verwandlung nicht blos eine Erhöhung oder Verklärung der Menschheit vorgegangen sein. Und wenn auch Eutyches selbst die Menschheit nicht einem ins Meer gesunkenen Honigtropfen verglichen haben sollte, so ligt doch am nächsten, die Unio des Eutyches mit einer chemischen Durchdringung der irgendwie noch bleibenden Natur durch die göttliche zu vergleichen. [7])

[7]) Das wäre das conflatile genus bei Leporius, die Synusiose Theodorets. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen erzeugt ein neues drittes Product, wobei aber das Göttliche nicht blos einer der Factoren sondern auch das Bindende, daher das gänzlich Ueberwiegende ist. Ob die Verwandlung, durch welche das aus Maria stammende Menschliche aufhört Homousie mit uns zu haben, sich auf die menschliche Form oder Substanz beziehe, sagt er nicht; das Letztere ist wahrscheinlich wegen des Wortes οὐσία. Auf ein solches Menschliches, das weder uns gleich noch blos göttlich wäre, sondern durch das Göttliche ein drittes Neues, wäre also jenes Bild von dem ἤλεκτρον anzuwenden, welches, ein chemisches Gemisch aus Silber und Gold, von dem höchsten Werthe war, und das ohne bestimmten Namen nicht selten einer monophys. Häreſe von den Vätern zugeschrieben wird. Eutyches bekennt Christus als τέλειος ἄνθρωπος, — die heil. Jungfrau als uns wesensgleich, sowie daß ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς ἡμῶν (Mansi VI. 700. 741). Aber der Leib unseres Herrn und Gottes sei nicht ὁμοούσιος ἡμῖν. Ferner Mansi V, S. 1328 ff. Ep. ad. Leon. I. sagt Flavian: Eutyches

Eutyches wurde abgesetzt; und so war durch die Verdammung der Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung und der vollen Homousie der Menschheit Christi mit der unsrigen wieder in die antiochenische Bahn eingelenkt, Cyrills Lehre aber mit verurtheilt, trotz der berechneten Wendung ihn durch herausgerissene Stellen als testis veritatis zu benützen.

Aber Eutyches ruhte nicht, sondern berief sich auf die Bischöfe von Alexandria und Rom, welche allerdings zu Cyrills Zeiten nur Hand in Hand gegangen waren. „Mit ihnen sei er bereit zwei Naturen zu lehren.“ Jetzt war die ägyptische Richtung, die eigentlich gemeinte ins Vordertreffen gerufen. Es lag in Dioskurs Interesse, die auf dieser σύνοδος ἐνδημοῦσα erlittene Niederlage durch ein allgemeines Concil wieder gut zu machen, wozu sein mächtiger Einfluß am Hofe die günstigsten Aussichten bot, nicht minder die Hoffnung, den römischen Bischof auf seiner Seite zu haben. [8])

verwerfe das nicänische Concil und Cyrills Brief an Nestorius, sowie (was Flavian wohl die Hauptsache war) dessen Schreiben an die Orientalen, und erneure die Irrthümer des Valentin und Apollinaris. Als seine Worte vor der Synode werden angeführt: τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μὴ δεῖν (ὁμολογεῖν) ἐκ δύο φύσεων μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ ἓν ἐνὶ προσώπῳ παῤ ἡμῶν γνωριζόμενον, μήτε μὴν τὴν σάρκα τ. κ. ὁμοούσιον ἡμῖν ὑπάρχειν, ὅια δὴ ἐξ ἡμῶν προσληφθεῖσαν, καὶ ἐνωθεῖσαν τῷ θεῷ λόγῳ καθ' ὑπόστασιν· ἀλλ ἔφασκε, τὴν μὲν τεκοῦσαν αὐτὸν παρθένον, κατὰ σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι, αὐτὸν δὲ τὸν κύριον μὴ εἰληφέναι ἐξ αὐτῆς σάρκα ἡμῖν ὁμοούσιον, ἀλλὰ τὸ τοῦ κυρίου σῶμα μὴ εἶναι μὲν σῶμα ἀνθρώπου, ἀνθρώπινον δὲ σῶμα τὸ ἐκ τῆς παρθένου.

[8]) Des Eutyches Berufung auf Leo versprach jenem Anfangs die günstigsten Wirkungen. Leo sprach sich verletzt gegen Flavian darüber aus, daß er über die Streitsache nicht sofort unterrichtet worden sei. Er habe zuerst durch den Kaiser (der dem Eutyches befreundet war) und durch eine Klagschrift des Eutyches darüber Kunde bekommen. Er wisse nicht, mit welchem Recht Eutyches excommunicirt sei, wolle aber seine Entscheidung aufschieben, bis er nähere Kunde habe. Er wolle wissen, was denn dem alten Glauben zuwider für ein neues Dogma von Eutyches gelehrt sei, und empfehle Mäßigung, da dieser, wenn Tadelnswerthes

Jetzt sollte der nur halb entschiedene, durch einen Waffenstillstand unterbrochene Streit zu einem bestimmteren Resultate gebracht werden. Ein ökumenisches Concil wurde durch kaiserlichen Willen nach Ephesus fürs Jahr 449 angesagt (Mansi Conc. VI, 503), in erklärter feindseliger Absicht gegen den constantinopol. Patriarchen Flavian, zum ausdrücklichen Zweck der Ausrottung der nestorianischen Ketzerei bis auf die Wurzel. Dem Theodoret dagegen und andern Männern seiner Richtung wurde der Zutritt oder doch die Stimme auf der Synode genommen, namentlich allen Gliedern der Synode gegen Eutyches — Dioskur solle den Vorsitz haben mit ausgedehnten Vollmachten gegen die Feinde des heiligen, d. h. alexandrinischen Glaubens. Auf der Synode selbst wurde durch eine Menge fanatischer Mönche, an deren Spitze der Abt Barsumas mit Sitz und Stimme im Concil war, ein Terrorismus ausgeübt, der Alles dem Cyrillischen Lehrbegriff Entgegengesetzte mit Gewalt niederzuwerfen Miene machte. Dioskur gieng vor Allem auf das ephesinische Concil zurück, auf welchem Alles unwandelbar festgestellt sei, daher eine neue Prüfung gar nicht mehr zugelassen werden könne.

---

gegen ihn sich fände, zur Nachgiebigkeit sich bereit erkläre. Zum Schluß wiederholt er, daß er gesonnen sei unverrückt bei den göttlichen Satzungen der Väter (zu denen freilich auch Cölestin gehörte) zu verbleiben. Außerdem schrieb Leo an den Kaiser: „die Klageschrift des Eusebius, die ihm durch Eutyches zugekommen, sage nicht deutlich, was der Grund der Anklage auf Häresie gegen ihn sei; Tadel verdiene das Stillschweigen Flavians, er hoffe aber, er werde es brechen, damit er (Leo) das Urtheil sprechen könne.“ Wohl nicht außer Zusammenhang mit Leo schrieb Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna an Eutyches den in Constantinopel Excommunicirten, als „an seinen Bruder“, einen Brief, in welchem er, wie um diesem Vertrauen einzuflößen, die göttliche Majestät Jesu so hervorhebt, daß er sagt: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“ Zum Schluß ermahnt er ihn, dem römischen Stuhl und seinen Aussprüchen sich unterwürfig anheim zu geben; da derselbige Petrus, der auf seinem eigenen Stuhle lebe und den Vorsitz führe, Denen die darnach verlangen, den wahren Glauben gebe.

Die ägyptiſchen Mönche und Biſchöfe riefen gegen die Lehre, daß Chriſtus in zweien Naturen ſein Beſtehen habe: „Wer von zweien Naturen redet, der iſt ein Neſtorius, den ſchneidet ſelbſt entzwei!“ Durch Tumult, Gewalt und Liſt ließen die Biſchöfe der entgegenſtehenden Anſicht ſich nöthigen, Eine Natur in Chriſtus zu bekennen. Man nahm dabei den Standpunkt ein, daß die Lehre von zwei Naturen in Chriſtus gegen den Sinn der erſten epheſiniſchen Synode, mithin die Verdammung des Eutyches ungerechtfertigt, und die conſtantinop. Synode häretiſch ſei; wie denn auch Flavian und Euſebius ſofort abgeſetzt wurden. Daſſelbe Schickſal wurde auch dem Theodoret und andern Häuptern der Antiochener zugedacht. Man wird dem Dioskur nicht in Abrede ſtellen können, daß er das Concil zu Epheſus 431 weſentlich auf ſeiner Seite hatte, wie denn auch Cyrills Verfahrungsweiſe ſich damals von der jetzigen Dioskurs nicht ſo weſentlich unterſchied, daß man es folgerichtig nennen könnte, das erſte epheſiniſche Concil als heilige öcumeniſche Synode zu bezeichnen, wenn man das zweite mit Recht die Räuberſynode nennt.

Dioskur verfolgte ſeinen Sieg ſo gewaltſam, als er ihn errungen hatte. Aeußerlich fügten ſich die Orientalen dem Zwange oder ließen ſich wie Theodoret verbannen. Aber unerwartet ſollte die Scene ſich ändern.

Der römiſche Biſchof Leo der Große, ein Mann von ſtarkem Charakter, unerſchrockenem Muthe und hellem, praktiſchem Blicke, aber auch geſchickter volltönende liturgiſch lautende Formeln zu bilden, als in der Sache wiſſenſchaftlich etwas innerlich zu fördern, — deſſen Zuſtimmung, wie oben bemerkt, Dioskur ſich anfangs für gewiß hielt, dem er aber in ſeiner gewaltthätigen Herrſchſucht zu Epheſus die ſchuldige Rückſicht nicht erwieſen hatte, hatte ſeine Stimme noch nicht abgegeben. [9]) Wie ſchon früher

[9]) Dioskur hatte Leos Schreiben vom Juni des Jahrs 449 an die Synode zu Epheſus gar nicht verleſen laſſen (Mansi V, 1409), ja ſeine Geſandten hatten ſich flüchten müſſen. Das war freilich eine Behandlung, die wenig zu den Erwartungen ſtimmte, welche Leo Ep. ad Dioscur. vom Jahr 445 (Mansi V, 1239) ausgeſprochen und die ihm dem Nachfolger eines Athanaſius und Cyrill,

Eutyches und Flavian [10]), so wandten die unterdrückten Orientalen namentlich Theodoret [11]) sich nach dem zweiten ephesinischen Concil an ihn. Noch zu Ephesus selbst hatte Leos Abgesandter, der Diakon Hilarus, in den Protest des Flavian gegen das synodale Urtheil eingestimmt. Von jetzt nahm sich Leo der Orientalen mit Kraft an. [12])

---

dem Erben des Stuhles der ein so fühlbares Uebergewicht in der Kirche gewonnen hatte, seine Stellung hatten anweisen wollen. Leos erster Gruß an den neuen Bischof Dioskur war nemlich die Mahnung gewesen: daß ein alexandr. Bischof von dem römischen so weit abstehe, als der Stifter jener Kirche von Petrus; ein deutliches Zeichen, wie wichtig es dem Leo und wie sehr an der Zeit schon vor dem eph. Concil schien, den alex. Patriarchat zu demüthigen, mit welchem Leos Vorfahren unter Cyrill über die Lehre von Einer Natur Christi nicht entzweit waren.

[10]) Vgl. Mansi V, 1323. 1329. 1351.

[11]) Brief des Theodoret an Leo, Mansi VI, 35.

[12]) Der zweite Brief Flavians an Leo (März 449) hatte schon mehr den Ton bereitwilliger Verantwortung gegen Leo dem er sämmtliche Akten des constantinop. Concils zusandte, angenommen. Er warf hier (S. 1352) dem Eutyches vor, daß er die Eigenschaften der in Christo vereinten Naturen und die Naturen selbst in der Unio vermische (συγχέει) und im Widerspruch stehe mit dem Schreiben der ephesinischen Synode an Nestorius wo es heiße: *διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν χριστὸς καὶ υἱὸς, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν χριστὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπερινοήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς.* Mithin nimmt er gegen Eutyches die Stellung eines Vertheidigers des ersten ephesinischen Concils ein. Er gibt ferner dem Leo zu verstehen, daß der Kaiser für Eutyches Partei nehme, stellt in Abrede, daß Eutyches auf der Synode an Leo appellirt und bittet ihn, die gemeinsame Sache sich anzueignen, zu seiner Absetzung zuzustimmen, und den Glauben des Kaisers zu befestigen; denn es komme nur auf seinen Ausschlag (ῥοπὴ) und Beistand an, so kehre der Friede wieder und die Synode, von der viel geredet werde, die allen Kirchen Verwirrung drohe, werde vermieden werden können und entbehrlich sein. So Flavian an Leo noch vor der ephesinischen Synode vom Jahre 449. Daß Flavian dem

Leo ſchrieb an Flavian ſchon am 13. Juni 449 ſeinen berühmten Brief, in welchem er die Lehre von der Perſon Chriſti zu einem kirchlichen Abſchluß zu bringen ſuchte. Das Eigenthümliche dieſer Abhandlung beſteht darin, daß ſie zwar beſtimmt und ſcharf das, was nach ſeiner Anſicht Beſtandtheil des allgemeinen chriſtlichen Bekenntniſſes ſein müſſe, in einzelnen Sätzen ausſpricht, aber auch der eigentlich theologiſchen Aufgabe, dieſe Sätze nicht blos neben einander zu ſtellen, ſondern auch ihre innere Vereinbarkeit und Zuſammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zuſammenhängendes anſchauliches Bild von Chriſti Perſon zu verzeichnen ſich völlig entzieht, obwohl ſie nach Umfang und Form nicht ein Symbol ſondern eine theologiſche Abhandlung ſein will. Nicht erörternd begründend, ſondern im Tone der Entſcheidung, in feierlich tönendem Kirchenſtyl, oft in rhetoriſirender Zuſammenſtellung von vollklingenden Gegenſätzen beginnt er mit Eutyches Irrthum als der Veranlaſſung des Streites, dem er die Läugnung der wahren Menſchheit Chriſti zuſchreibt; widerlegt ihn zunächſt aus dem apoſtoliſchen Symbolum, dann aus der heil. Schrift (c. II.) gibt zu, daß Chriſti Erzeugung auf einzige Weiſe wunderbar ge-

---

Leo bedeutende Zugeſtändniſſe in Beziehung auf ſeinen Vorrang gemacht hatte, bevor Leo beſtimmt ſeine Partei ergriff, ſieht man aus Leos Brief an den Kaiſer und an die epheſiniſche Synode (Tom. V, 1411. 1359). Theodoret aber gegen Ende des Jahres 449 (Mansi VI, 36 ff.) ſagt dem Leo nach dem zweiten epheſiniſchen Concil und ſeiner Abſetzung, daß, wie Paulus bei dem Streit über die Beſchneidung in Antiochia zu dem großen Petrus eilte, um die Löſung der Zweifel bei ihm zu holen, ſo laufe er mit den Seinen mit noch viel mehr Recht bei der eigenen Unbedeutendheit zu dem apoſtoliſchen Throne; „διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει“. Namentlich trage auch Leo ſelbſt apoſtoliſchen Charakter an ſich; das zeige unter Anderem beſonders ſeine Schrift „über die Menſchwerdung Gottes“ und ihre bewundernswürdige Schärfe und geiſtliche Weisheit (er meint den berühmt gewordenen Brief Leos an Flavian vom Juni 449, Mansi V, 1365—1389). Als er ſie geleſen, habe er die Gnade des heil. Geiſtes geprieſen, die durch Leo geredet habe, und bitte jetzt, er möge die Kirche Gottes aus ihren Stürmen retten.

ſchah, aber nicht ſo, daß die zeitliche Geburt ſeiner göttlichen und ewigen etwas genommen oder gegeben hätte, noch ſo, daß durch die Neuheit dieſer Kreatur ihre Gattungseigenthümlichkeit aufgehoben wäre (ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis). Chriſtus gab ſich ganz der Herſtellung des Menſchen hin, um durch ſeine Kraft den Tod und Teufel zu überwinden. Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unſere Natur zu der ſeinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken noch der Tod feſthalten konnte, indem er empfangen iſt von dem heil. Geiſte in dem Leibe der Jungfrau, die ihn in unverletzter Jungfrauſchaft gebar wie empfieng. Er geht ſodann über auf die Frage nach den Naturen; und nachdem er ihre Zweiheit aufgeſtellt, berührt er ihr Verhältniß nicht ſowohl zu einander, als zu den einzelnen Akten oder Funktionen. Was das Erſtere betrifft, ſo iſt der Hauptſatz: Gott iſt Menſch geworden ſo, daß die Eigenthümlichkeit beider Naturen und Subſtanzen bewahrt blieb, aber in Eine Perſon zuſammengieng. [13]) Dieſe Perſon könnte an ſich entweder das Ich ſein, als Band der Einheit der Naturen wobei ſich dann früge, woher es komme, ob von Einer Natur oder beiden oder keiner, und ob es ein Drittes ſei zu den Naturen. Aber Leo verſteht unter der Perſon nicht ſowohl das Ich, ſondern das Reſultat des Zuſammentreffens der Naturen, die Summe beider, die Geſammtperſon oder Lebenseinheit, welche zu gleicher Zeit Gott und Menſch ſei. Der Unſichtbare, Unbegreifliche wollte ſichtbar ſein und ſich begreifen laſſen. Um Mittler zu ſein wollte er nach der einen Seite ſterben können, nach der andern nicht ſterben können. [14]) Er nahm Knechtsgeſtalt ohne Sünde an, die Menſchheit erhöhend, die Gottheit nicht mindernd; denn die Entäußerung, durch welche der Un-

[13]) Cap. III. Salva igitur proprietate utriusque naturae (et substantiae) et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas etc.

[14]) Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut, — unus atque idem mediator dei et hominum et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero.

ſichtbare ſich ſichtbar machte, und der Schöpfer und Herr des Alls Einer unter den Sterblichen ſein wollte, war eine Herablaſſung ſeines Mitleids, kein Verluſt der Gewalt. [15])

Beide Naturen behalten ihre Eigenthümlichkeit, und wie die Gottesgeſtalt die Knechtsgeſtalt nicht aufhebt, ſo mindert die Knechtsgeſtalt Nichts an der Gottesgeſtalt; wie Gott nicht verändert wird durch ſein Mitleid, ſo wird der Menſch nicht verzehrt durch die Majeſtät. Der wahre Gott iſt geboren in eines wahren Menſchen ganzer und vollſtändiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in dem Unſrigen. [16]) Leo ſpricht alſo als Forderung des chriſtlichen Bewußtſeins aus, daß Gott nicht blos in Chriſtus menſchliche Prädikate *habe*, oder einen Menſchen mit Leib und Seele trage und habe, oder gar nur in einem Menſchen ſei und wohne, ſondern daß Er Menſch ſei, will aber doch die unvermiſchte Fortdauer beider Naturen ſo feſthalten, daß die göttliche weder etwas Neues empfangen, noch etwas verloren habe. Einerſeits ſoll der Unſichtbare es ſein, der ſichtbar und greifbar wurde in der Knechtsgeſtalt, andererſeits ſoll durch die Menſchheit die Unendlichkeit ſeiner Majeſtät überſchattet, innerlich aber doch in ihrer göttlichen Ganzheit geblieben ſein. Es iſt ein tiefer Gedanke, daß er gegen den Einwurf, die Menſchwerdung könne eine Veränderung in Gott hineintragen, daran erinnert, daß durch Mitleid oder Liebe (miseratio) Gott ſich nicht ändere, ſondern nur durch ſeine Liebesthat den Weg einſchlage, der von der Gerechtigkeit verlangt war, ja daß er zu verſtehen gibt, von Veränderung Gottes müßte eher dann die Rede ſein, wenn er gegen den Menſchen Anfangs nur Güte und nach dem Fall nur Gerechtigkeit wäre; durch die Gerechtigkeit alſo ſich der Güte berauben ließe, und nicht vielmehr ſeine erſte liebende Einrichtung durch ein geheimeres Heiligthum ergänzte. [17])

---

[15]) Assumsit formam servi — humanam augens, divinam non minuens: quia exinanitio illa — inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis.

[16]) In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris.

[17]) Opus fuit, ut incommutabilis deus, cujus voluntas non potest sua

Aber dieser Gedanke, daß Gottes Unveränderlichkeit durch seine Liebe gesichert ist, wird von ihm nicht durchgeführt, im Gegentheil sagt er, der Sohn Gottes, indem er vom göttlichen Thron herabstieg, verließ nicht die väterliche Glorie. [18]) Wenn das Herabsteigen mit der Allgegenwart des Sohnes nicht zusammengebracht ist, so zeigt das Bleiben in der Glorie, daß er keine andere Entäußerung zugibt, als die strenge genommen nur ein Verhüllt- oder Nichtoffenbarsein der göttlichen Majestät ist. Und während er einerseits, wo es auf die Hervorhebung der Einheit der Person ankommt, ohne weiteres sagt, der Sohn Gottes hat nicht blos menschliche Natur angenommen, sondern ist Mensch geworden, der Ewige ist in der Zeit geboren, der Leidensunfähige hat gelitten, so setzt er, wo es ihm auf die Bewahrung des Unterschiedes der Naturen ankommt, das Verhältniß beider nur als ein Verhältniß der Gemeinschaft zweier, die beide handeln nur in Gemeinschaft. [19]) Während Cyrills ganze Anstrengung darauf gerichtet war, nach der Unio nur noch ein einheitliches Princip, wenn gleich mit verschiedenen Prädikaten stehen zu lassen, und Alles Thun und Leiden als gottmenschlich zu bezeichnen, so vertheilte Leo auch nach der Unio das Eine an die göttliche, das Andere an die menschliche Natur für sich; z. B. die Wunder an die göttliche, die Leiden an die menschliche Natur. „Es kommt nicht derselben Natur zu, zu sagen: ich und der Vater sind eins, und zu sagen: der Vater ist größer als ich.“ [20]) Zwar sei in ihm Eine Person Gottes und des Menschen, und daher beiden

benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret.

[18]) Cap. IV. Filius dei de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens ingreditur haec mundi infima.

[19]) Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. — Die Forma ist Nominativ.

[20]) Cap. IV. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis — non ejusdem naturae est, dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater major me est. Mit einer Lehre von einer realen Communic. idiomatum, wie sie die luth. Kirche hat, ist Leos zu Chalcedon sanctionirter Brief nicht im Einklang.

Schmach und Ehre gemeinſam, aber anderswoher komme die Schmach für beide, anderswoher die Ehre. — Davon hat Leo eine klare Einſicht, und darin ligt ſein Verdienſt, daß die chriſtliche Grundwahrheit ebenſo aufgehoben wäre, wenn die Menſchheit, als wenn die Gottheit verkürzt würde. [21]) Nicht minder zeigt er auch darin kirchlichen Takt, daß er in vielen Stellen den Neſtorianismus und den Eutychianismus als die zwei entgegengeſetzten Klippen bezeichnet, welche einer richtigen Lehre von der Inkarnation gleich ſchädlich ſeien, ein Gedanke, den er auch ſpäter oft wiederholt. [22]) War die Kirche auf dem epheſiniſchen Concil gegen Neſtorius ſo gerichtet geweſen, daß die Cyrilliſche Lehre von Einer Natur den Sieg haben zu müſſen ſchien, ſo gibt Leo mit aller Kraft der kirchlichen Entwicklung die Richtung, ſich einen mittleren Weg durch zwei gleich verwerfliche Extreme hindurch zu ſuchen. Ob er oder das Chalcedonenſe poſitiv dieſen mittleren Weg fand, iſt eine andere Frage. Gewiß iſt vorläufig nur, daß Leos Ausſcheidung der dem Neſtorius zugeſchriebenen Doppelperſönlichkeit und der Lehre von der Verwandlung (Transſubſtantiation) der menſchlichen Natur in die göttliche, in der nur ein Complex menſchlicher Prädikate wie Accidenzen an fremder Subſtanz übrig blieben, über die Unio ſelbſt und das innere Verhältniß beider Naturen in ihr noch ſo gut wie keine poſitive Auskunft gibt. Die meiſten der andern obigen Sätze ſind Zuſammenſprechungen von Enantiophanieen, die durch Paradoxie imponiren, aber nirgends dem Verſtändniß näher gebracht werden.

Dieſes Schreiben an Flavian erhielt ſchnell theils durch ihn und ſeine Freunde, theils durch ſeinen innern Werth eine große Verbreitung und Anerkennung. Als nun aber die ſogenannte Räuberſynode Leos Erklärung nicht angenommen, ſondern

[21]) Cap. V. Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas, denn: negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi, dominum Jesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse.

[22]) Mansi VI. ep. 54. S. 46. Ep. 75. S. 97. ep. 90. S. 127, 130. Tom. V. ep. 30. S. 1898. Tom. VI. ep. 88. S. 124.

Dioskur sogar unternommen hatte, ihn zu excommuniziren, als Leo ferner über den tumultuarischen Hergang auf der Synode, Flavians Mißhandlung und die Absetzung anderer Männer genauen Bericht erhielt, so entwarf er den Plan, ein neues öcumenisches Concil speciell über diesen Gegenstand in Italien zu Stande zu bringen. Nun war zwar Theodosius der Jüngere ihm wenig geneigt, und dem Dioskur nach wie vor zugethan, meinte, der Kirchen-Friede wäre sofort hergestellt, wenn nur die Schlüsse des zweiten ephesinischen Concils ausgeführt würden, wußte auch nichts von einem Rechte Leos den entscheidenden Spruch zu thun. Nicht minder war die Rehabilitation der abgesetzten Bischöfe schwierig, weil nicht blos ein großer Theil der Kirche, die ägyptischen, palästinensischen und illyrischen Bischöfe auf Dioskurs Seite standen, und im Bunde mit einem Heere von Mönchen in Asien und Afrika eine bedeutende Macht bildeten, sondern auch weil die orientalischen Bischöfe auf der ephesinischen Synode fast Alle, wenn auch gezwungen, das unterschrieben hatten, was Dioskur wollte. Aber Leo zeigte hier eine seltene Umsicht und kluge Ruhe, um zu seinem Ziele zu gelangen, hatte auch in seinem staatsmännischen Geiste eine unerschöpfliche Fundgrube von Mitteln. Gemäßigt und schonend trat er auf, wo er Jemand noch konnte zu gewinnen hoffen, fest aber und mit steigender Bestimmtheit, wo er die Zeit gekommen glaubte, dem Gegner offen entgegenzutreten. Da ein Schreiben an Theodosius Nichts fruchtete, so wandte er sich an Valentinian und Marcian und einige Frauen der Kaiserfamilie, deren Verwendung freilich ebenso erfolglos blieb. Gegen Flavians Nachfolger Anatolius beobachtete er eine zuwartende Haltung, als derselbe seine Erwählung ihm gemeldet, bis er Leos Brief an Flavian unterzeichnet hatte. Daneben war er unermüdet, den Muth und die Treue derer, die für Flavian waren, aufrecht zu erhalten. Außer einer Reihe von Briefen an griechische und gallische Bischöfe gehört hierher sein Schreiben an den Clerus und das Volk zu Constantinopel. [23])

[23]) Mansi VI. ep. 59. S. 57—64, vgl. ep. 50. S. 29.

Hier ſucht er die Wahrheit der Menſchheit Chriſti zu erweiſen aus dem heiligen Abendmahle. In dieſem myſtiſchen Mahle geiſtiger Speiſe ſei das die Gabe, daß wir die Kraft der himmliſchen Speiſe empfangend in das Fleiſch deſſen, der unſer Fleiſch wurde, übergehen.[24]) Ferner führt er aus, daß man bei Stellen, die von einer Erhöhung Chriſti reden, dem Arianismus Recht zu geben genöthigt ſei, wenn ſie nicht auf eine wahre Menſchheit bezogen werden können. Eutyches müſſe entweder die Gottheit dem Leiden unterworfen denken, oder die Wahrheit der Menſchheit in Chriſtus überhaupt läugnen. Der unveränderliche Sohn Gottes ward Menſchenſohn nicht durch Verwandlung ſeiner Subſtanz, ſondern kam, in Annahme unſerer Natur, zu ſuchen das Verlorene; er kam von Anbeginn des Menſchengeſchlechtes angekündigt (Cap. IV). Aber (Cap. III) nicht durch räumliches Hinzutreten, oder leibliche Hinbewegung, als wäre er abweſend geweſen und nun gegenwärtig geworden, er kam auch nicht unter Verlaſſung des Ortes, von dem er ausgegangen wäre; ſondern er kam durch das, was ſichtbar und für Alle zugänglich war, um ſich für die Anſchauung darzuſtellen, indem er nemlich Leib und Seele des Menſchen annahm, damit er bleibend in der Gottesgeſtalt die Knechtsgeſtalt mit ſich einigte, durch welche nicht ſeine Gottheit verringert, aber ſeine Menſchheit erhöht werden ſollte.[25]) Nichts fehlte ihm von dem, wovon ſicher iſt, daß

[24]) In illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus. — In quibus isti ignorantiae tenebris — jacuere, ut nec — cognoscerent quod in ecclesia dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur, cap. II. Wie alſo dem Auguſtinus für die Geſtaltung der Anthropologie die heil. Taufe (als Kindertaufe beſonders) wichtig war, ſo dem Leo das heil. Abendmahl für die Chriſtologie. Die Verwandlung geht ihm vor an uns.

[25]) Vgl. hiemit die Stelle Anm. 18. Dieſe Erhöhung ligt ſchon in der Menſchwerdung des Sohnes ſelbſt, ſofern ſie die Menſchheit ehrt, beſonders aber in der Auferſtehung (vgl. Hagenbach, Lehrb. d. Dogmeng. 3. Aufl. 1853, S. 230), de resurr. dom. c. 4:

es zur menschlichen Natur gehöre, Seele, Vernunft, Leib. Der letztere ist auch weder aus dem Worte durch dessen Verwandlung in Fleisch, noch durch eine neue Schöpfung geworden, sondern aus der Maria genommen (Cap. V).

Den Dioskur excommunizirte er nicht; ohne Zweifel des beabsichtigten Concils und seines bedeutenden Anhanges wegen, mit welchem ein Bruch, der das Concil in seinem Sinn oder doch den Sieg in Frage gestellt hätte, zu vermeiden war. Gleichwohl rüstete er unermüdet. Namentlich hielt er in Rom kleinere Synoden, welche das zweite ephesinische Concil als eine Räubersynode verwarfen und sich Leos Lehrbegriff anschlossen, wie auch die gallischen und orientalischen Bischöfe thaten. Doch ist schwer zu sagen, ob er sein Ziel erreicht hätte, wenn nicht Theodosius d. J. 450 gestorben wäre, wodurch Leo an Valentinian und besonders Marcian eine mächtige Stütze gewann, wie Dioskur die seinige verlor. Diese giengen bereitwilligst auf seine Forderung eines Concils ein, aber nicht in Italien, sondern in Kleinasien.

Aber jetzt wünschte Leo plötzlich das Concil lieber verschoben, wenn nicht fallen gelassen, vorgeblich wegen der Einfälle der Barbaren in Italien, welche die Abwesenheit vieler Bischöfe unmöglich machten, eigentlich aber, weil das Concil nicht in Italien gehalten werden sollte, und weil in der veränderten Lage der Dinge es ihm schien, als könnte vielleicht ohne Concil leichter ein befriedigendes Resultat erreicht werden.[26]) Aber das Concil wurde angesetzt, und zwar war der Zwischenraum zwischen der Ausschreibung und der Versammlung selbst so kurz, daß nicht einmal rechtzeitig an alle Bischöfe die Berufung noch gelangen

---

Resurrectio Domini non finis carnis sed commutatio fuit nec virtutis augmento consumta substantia est. Die caro blieb ipsa per substantiam, non ipsa per gloriam, denn: factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile. In Bezug auf den Leib Christi wurde der Proceß zugelassen, der in Betreff der Seele meistens geläugnet wurde.

[26]) Mansi VI. ep. 84, S. 105.

konnte.[27]) Jedoch wollte Leo dem Kaiser sich nicht widersetzen. Nur die Erwartung sprach er aus, man werde nicht mit schwierigen Streitigkeiten sich abzugeben haben, da auch schon die Orientalen die Verdammung des Nestorius und Eutyches unterschrieben haben. Leos Plan war gewesen,[28]) es dürfe auf dem Concil über den Glauben gar nicht disputirt werden, sondern es komme einfach darauf an, bei dem Briefe Cyrills an Nestorius stehen zu bleiben, oder Leos Briefe an Flavian zuzustimmen, im Uebrigen aber allen Bischöfen, die dem entgegen gelehrt oder gehandelt hätten, (z. B. durch Unterschrift auf dem ephes. Concil) die Thüre zur Wiederaufnahme unter besagten Bedingungen offen zu halten. Aber das kaiserliche Ausschreiben verlangte nähere Glaubensbestimmungen.

Als nun das Concil 451 zu Chalcedon eröffnet wurde, standen sich zwei große Parteien schroff gegenüber, von deren jeder

---

[27]) Ib. ep. ad Anatolium 91, S. 129: Mirati sumus congregandi synodo tam augustum tempus adpositum; cum, etsi nulla necessitas hostilitatis existeret, ipsa interjectorum dierum paucitas necessarios sacerdotes nos evocare non sineret. Quando enim per diversas longinquasque provincias mitteremus, ut fere possit fieri universale concilium? Es fehlten also Viele, die zu einem öcum. Concil nicht hätten fehlen sollen. Aber auch, daß umgekehrt der Antheil so vieler Bischöfe an dem sogenannten 4. öcumenischen Concil, welche entweder zu Ephesus sich zwangsweise zu einem andern Glauben bekannt hatten, als in Chalcedon, wie die Orientalen, oder in Chalcedon, nach Dioskurs Absetzung, sich einem andern Glaubensbekenntnisse fügten, als das war, dem sie eigentlich zugethan waren, wie die ägyptischen, palästinensischen Bischöfe u. s. w. der Autorität des chalcedonensischen Concils nachtheilig sein muß, wie nach der angeführten Stelle sein wahrhaft öcumenischer Charakter zu bezweifeln ist, das kann eine unbefangene Geschichtschreibung wohl nicht in Abrede stellen, wenn man auch von der Nichtanerkennung des Concils in großen Kirchen absieht. Von Seiten römischer Theologen wird das auch zugegeben; vgl. Baller. not. III. zu der obigen ep. 91, S. 129. Ihnen scheint dieser Defect sogar nicht unwillkommen, weil sie die Auskunft zur Hand haben, es sei erst durch die Approbation des heil. Stuhles zum öcumenischen geworden.

[28]) Ep. 70. S. 86, 87. l. c. ad Pulcheriam.

ein Hauptrepräsentant in den Personen des Eutyches und Flavian durch die andere Partei abgesetzt und excommunizirt war. Diese zwei Parteien hätten, um zur Einheit zu kommen, noch lange sittlich und intellektuell in der Bearbeitung des heil. Geistes stehen müssen, wenn nicht des Kaisers Macht und Wille die Einigkeit des Geistes ersetzt hätte. Die Verhandlungen begannen mit einer Anklage, die in aller Form gegen Dioskur und die Gültigkeit seines Concils erhoben wurde. Doch war Dioskurs Partei auf dem Concil so stark und so wenig dem milderen antiochenischen Lehrbegriffe, der zuletzt in Chalcedon durchgieng, zugethan, daß, als Theodoret von dem Kaiser und von Leo als Bischof wieder anerkannt, in die Versammlung trat, um in ihr Platz zu nehmen, die Bischöfe aus Aegypten, Palästina und Illyricum mit lautem Geschrei riefen: „der Glaube geht unter, die Kirchen-Gesetze werfen ihn hinaus; werft den Lehrer des Nestorius hinaus!“ [29]) Da aber derselbe Ruf seitens der Orientalen gegen Dioskur sich erhob, so schaffte die anwesende Staatsbehörde dadurch endlich Ruhe, daß sie (sehr wenig unparteiisch, wenn man an das Concil von 431 zurück denkt) den Theodoret in der Rolle des Anklägers, den Dioskur in der Rolle des Verklagten anwesend sein ließ. Der Letztere konnte nun freilich über seine Gewaltthätigkeiten und Gesetzwidrigkeiten zu Ephesus sich nur sehr ungenügend rechtfertigen; was aber den Punkt des Glaubens betrifft, so konnte er allerdings nachweisen, daß er zu Ephesus keinen andern Weg eingeschlagen, als den jetzt auch in seiner Weise Leo, wie so eben bemerkt, für Chalcedon beabsichtigte. Es sollte über den Glauben nicht disputirt, sondern einfach bei den alten Beschlüssen beharrt werden; worunter er freilich neben den Nicänischen die der ersten Ephesinischen Synode verstand. Wer mindere oder mehre, der soll excommunizirt sein. Dioskur war sich also und nach dem Frühern nicht mit Unrecht bewußt, daß er keinen andern Glauben wolle, als den des Cyrill, und einer Neuerung gar nicht bedürfe, sondern nur der allgemeinen Anerkennung des Sinnes, in

[29]) Mansi Tom. VI. conc. chalc. actio prima, S. 590.

welchem die erste ephesinische Synode den Nestorius abgesetzt hatte. Da Dioskur bei diesem Standpunkt beharrte, so war damit die Lage mißlich; Autoritäten standen gegen Autoritäten, eine Entscheidung war ein Bruch, ja war unmöglich, wenn es nicht gelang, wie Cyrill zu Ephesus gethan, die dogmatische Frage auf das Gebiet des Persönlichen und Formalen hinüberzuspielen, dadurch die Gegenpartei in ihrem Haupte niederzuwerfen und dann nach solchem tonangebenden Sieg über die Person zum Dogmatischen zurückzukehren und seine entmuthigte Partei auch zum Weichen in seiner Sache zu bringen.

Das Concil nahm vor Allem die Akten beider ephesinischen Synoden, sowie der Synode Flavians zu Constantinopel vor, um die kirchliche Gesetzmäßigkeit des Verfahrens in Betreff des von Dioskur abgesetzten Flavian und wieder eingesetzten Eutyches zu prüfen. [30])

Erst als in der ersten Aktion Dioskurs Verfahren untersucht und er der Absetzung würdig erkannt war, trat man dem dogmatischen Streitpunkte näher. [31]) In dieser Beziehung ist nun mehr merkwürdig als erfreulich die verschiedene Art, wie die Autorität derselben Väter einerseits in Ephesus sowohl 431 als 449 benützt war, und andererseits zu Constantinopel und Chalcedon benützt wurde. Die vornehmsten Kirchenväter figuriren zum Theil in den Citaten der entgegengesetzten Synoden, namentlich auch Bischöfe von Rom. Für die Cyrillische Lehre wird auf der ersten ephesinischen Synode, auf die sich die zweite im Dogmatischen stützen will, [32]) angeführt das Zeugniß des Petrus von Alexandrien, des Athanasius, der römischen Bischöfe Julius und Felix, des Theophilus von Alexandrien, des Cyprian, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, [33]) welche theils das θεοτόκος aussprechen, wie Gregorius und Athanasius,

[30]) Diesem Umstande haben wir die Aufbewahrung der Akten der drei genannten früheren Concile, wenigstens nach einem großen Theile zu danken. Sie wurden den Akten des Chalcedonense einverleibt.

[31]) Mansi Tom VI. actio II. S. 937 ff.

[32]) Mansi VI. 867.

[33]) Mansi VI. 876—886.

theils gegen eine Zweiheit von Söhnen ſich erklären, theils lehren, daß Chriſtus nichts Anderes als das fleiſchgewordene Wort ſei, oder daß von Einer, aber fleiſchgewordenen Natur des Wortes Gottes zu reden ſei; Gott habe, nach Baſilius, durch ſein Fleiſch unleidentlich gelitten. Aehnliche Stellen werden dann auch noch von Attikus in Conſtantinopel und Amphilochius in Iconium angeführt. Als der Hauptendzweck der Menſchwerdung wird überall das Leiden hervorgehoben, das zwar nicht das Weſen der Gottheit traf, die vielmehr in ihrer Unverletzlichkeit blieb, aber das die Gottheit durch das Fleiſch als eigenes übernahm. Kurz, Dioskur ſagt auf dem zweiten epheſiniſchen Concil: wir denken über die Gegenwart Chriſti im Fleiſch wie Athanaſius, Cyrill, Gregorius und alle orthodoxen Biſchöfe.

Das conſtantinopolitaniſche Concil dagegen hatte ſich auf einen Brief Cyrills an Neſtorius [34]) berufen, worin dieſer ſagte: „Menſchwerdung iſt nicht Verwandlung des Logos in Fleiſch, noch in einen ganzen Menſchen aus Seele und Leib, ſondern Menſch iſt er dadurch, daß er ein von vernünftiger Seele beſeeltes Fleiſch mit ſich hypoſtatiſch einigte (ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) und ſo hieß er Menſchenſohn, nicht blos ſeines Willens halber oder nach ſeinem Wohlgefallen, auch nicht blos in Annahme einer (menſchlichen) Perſon. Verſchieden zwar ſind die zur wahren Einheit zuſammengebrachten Naturen, aber Ein Chriſtus und Sohn iſt aus beiden geworden. Nicht als ob der Einheit wegen der Unterſchied der Naturen aufgehoben wäre, ſondern ſo, daß ſie durch das geheimnißvolle Zuſammentreffen in eine Einheit uns den Einen Herrn und Chriſtus zu Stande gebracht haben.“ Weiter wird dann auf den früher beſprochenen Brief Cyrills an Johannes v. Antiochien Bezug genommen, der freilich den Antiochenern durch die Annahme des antiocheniſchen Symbols günſtig war, dieſem aber eine Deutung gibt, mit der auch Eutyches konnte zufrieden ſein. Von andern Stellen Cyrills dagegen, die doch erſt ſeinen eigentlichen Lehrbegriff enthalten, die μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη, die φυσικὴ ἕνωσις, ſchwieg

[34]) Mansi VI. 661.

die constantinopolitanische Synode. Und eine ganz ähnliche Willkür der Harmonistik üben dann die Väter zu Chalcedon, — sie suchen das Gegentheilige bei Cyrill u. s. w. durch Schweigen zu begraben. Aus diesem Grabe konnte auch der Nothschrei es nicht erwecken, den Dioskurs ob einer solchen Gestalt Cyrills mit Recht verwunderter Anhang ausstieß: Dioskur vielmehr habe den Glauben des Cyrill! Doch wären die ägyptischen Bischöfe schwerlich zu bewegen gewesen, den Cyrill der Chalcedonenser, der einem Antiochener gar zu ähnlich geworden war, als den ächten gelten zu lassen, wenn nicht das schon weit vorgeschrittene Verfahren gegen Dioskur und die am Tage liegende dogmatische Richtung des kaiserlichen Hofes ergänzt hätte, was den historischen Gründen der Gegner an überzeugender Kraft abgieng. Es wurden zu Chalcedon die erwähnten beiden Briefe des Cyrill vorgelesen; darauf der des Leo an Flavian, sodann eine Reihe von Stellen aus Hilarius, Gregorius v. Nazianz, Ambrosius und Chrysostomus und einige weitere von Cyrill. Hierauf riefen die Bischöfe in Beziehung auf Leos Brief: „das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel; Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo und Cyrill haben gleich gelehrt! dem Cyrill ewiges Gedächtniß, Anathema dem, der nicht so glaubt! — Warum ist das nicht so in Ephesus gelesen worden? das hat uns Dioskur verborgen!“ Als ob nicht auch jetzt das Entgegengesetzte verborgen gehalten wäre, ja die eigentliche Lehre Cyrills, wie die ägyptische Partei bei ihrer genauen Bekanntschaft mit Cyrills Schriften wohl wissen mußte. [85])

Auf solche Weise gewann der ohne Zweifel von politischen Motiven eingegebene Wunsch des Kaisers neue Aussicht auf Erfüllung. Während mit Leo ein großer Theil der Versammlung Anfangs für gerathen hielt, daß eigentliche dogmatische Verhandlungen gar nicht zuzulassen seien und ein neues weiteres Symbol

[85]) Aber freilich stand man hier schon am Ende der actio II. Tom. VI, 971 ff., wo diese Partei, statt des Geschreies im Anfang, für gut fand, zu rufen: „wir haben alle gesündigt, Allen Verzeihung! Wir bitten, erbarmet Euch Aller!“ (S. 975.)

nicht aufgestellt werden soll, hielt Marcian den Wunsch fest, daß die zwei großen, mächtigen Kirchenparteien womöglich durch eine Friedensformel vereinigt werden möchten, und diesem Wunsch zeigten sich jetzt Viele geneigt. Nach Dioskurs persönlicher, schreckender Niederlage und nach Vorlesung der genannten Citate konnten jetzt die anwesenden kaiserlichen Behörden fragen: „wer ist nach dem allem noch im Zweifel?“ worauf die Bischöfe riefen: „Keiner zweifelt!“ Attikus v. Nikopolis bat jedoch um einige Tage Aufschub, damit in ruhigem Nachdenken und Stille das, was Gott und den heiligen Vätern gefalle, formulirt werde (τυπωθῇ). Denn zwar Leos Brief sei gelesen, aber es müsse auch der Brief Cyrills an Nestorius, in welchem er von diesem die Zustimmung zu den zwölf Kapiteln verlange, mitgetheilt werden, damit die Bischöfe für die Zeit der Verhandlung gerüstet seien. Andere riefen nun: „wir fordern auch eine Durchforschung der Väter!“ So wandte sich das Schiff der kaum vermiedenen Klippe auf's Neue zu. Die kaiserlichen Richter und Senatoren fanden die Auskunft, daß sie fünftägigen Aufschub bewilligten, während welcher Zeit aber die Bischöfe unter einander über den Glauben bei dem Patriarchen von Constantinopel berathen und über ihre Zweifel sich belehren lassen möchten. Die Bischöfe, wahrscheinlich die Orientalen, riefen: „wir glauben, wie Leo, von uns zweifelt Keiner, wir haben auch schon (Leos Brief) unterschrieben.“ Aber die Staatsbehörden erwiederten, es sei zwar nicht nöthig, daß Alle zusammenkommen, aber angemessen, daß die Zweifelnden überzeugt werden, und zu dem Ende möge Anatolius aus Denen, die schon unterzeichnet haben, sich Männer auswählen, die zur Belehrung geeignet seien. Für die ägyptische Partei war dieses verständlich genug. Statt einer Verhandlung, bei der ihnen dasselbe Recht wie der Gegenpartei zustehen mußte, war ihnen kaiserlicher Seits nur die Erwartung angedeutet, daß sie von Leos Lehre sich durch Anatolius u. A. werden überzeugen lassen. Die ägyptische Partei rief nun: „wir bitten für die Väter, der Synode ihre Väter!“ Aber als die Gegenpartei rief: „der Synode die, welche mit Leo zusammenstimmen, in's Exil mit

Dioskur, wer mit ihm Gemeinschaft hat, ist ein Jude," da baten die ägyptischen und illyrischen Bischöfe um Gnade für ihre Person und die des Dioskur.[36]) Keineswegs jedoch waren sie überzeugt worden, noch gedachten sie sich gefangen zu geben.

Auf diesen Privatverhandlungen nun ligt ein gewisses Dunkel. Denn was zunächst geschah, läßt sich wohl nur durch eine plötzliche andere Schwenkung sowohl Seitens des Kaisers, als des Anatolius erklären. Die ägyptische Partei erwies sich weit hartnäckiger und gefährlicher als der Kaiser gedacht haben mochte; der trotzige Barsumas war wieder da, der an Flavians Mord sich betheiligt; Eutyches schürte, ein Heer von Mönchen war wie ein Bienenschwarm aufgeregt und drohte in dreistem Ton den Bischöfen mit Excommunication; Dioskurs Absetzung erkannten sie nicht an, und dieser ertheilte ihnen seine Rathschläge. Sie wandten sich an den Kaiser mit Bitten, und dieser wünschte um so mehr eine schonende Behandlung, als die wenigen noch anwesenden ägyptischen Bischöfe sich bereits von der Synode zurückzogen und erklärten, daß sie in der Heimath die allgemeinste Entrüstung über das Concil und einen sichern Tod als Theilnehmer daran zu erwarten haben. Kurz, das monophysitische Gewitter, das bald genug ausbrechen sollte, sandte schon seinen ersten drohenden Strahl noch nach Chalcedon hin. Dazu kam, daß der Kaiser in seiner Metropole, dem neuen Rom, das Patriarchat des zweiten Ranges haben wollte, was nur auf Kosten Alexandriens möglich war, was nicht blos ihn, sondern auch den Patr. Anatolius zu anderweitiger Nachgiebigkeit stimmen mochte, beide um so mehr, als das verdiente, aber etwas stark geltend gemachte Uebergewicht Leos drückend wurde. Endlich ist nicht zu vergessen, daß Anatolius früher in Dioskurs Dienst gestanden, also wahrscheinlich dessen dogmatischen Standpunkt getheilt hatte. Demgemäß scheint folgender Plan entworfen worden zu sein. Die Anerkennung von Leos Schreiben ließ man ungehindert ihren Fortgang haben (ja man bearbeitete noch die ägyptische Partei zu dessen Gunsten), denn das war an sich, wie um der Orientalen und Leos willen nicht mehr zu ändern.

[36]) Mansi VI. 978 ff.

Aber dafür verfolgte man nun den Gedanken eines beſonderen neuen Symbols, in welchem die ägyptiſche Dogmatik geſchont werden ſollte. Da natürlich das Symbol der Synode ſelbſt mehr praktiſche Bedeutung erlangen und als Norm der Interpretation einer gutgeheißenen Schrift gelten mußte, ſo war, wenn die Durchſetzung eines ſolchen Symbols gelang, Leos Brief möglichſt unſchädlich gemacht, war die ägyptiſche Partei vielleicht zu beſchwichtigen. Zu dem Ende wurde eine zweideutige Formel in der Stille — wie es ſcheint ohne Vorwiſſen der Abgeſandten Leos — gefertigt, und der Synode unmittelbar nach der Actio IV, wo Leos Brief von den Biſchöfen im Concil angenommen, jedermann alſo auf der oriental. Seite ſicher gemacht war, mitgetheilt, zunächſt einem erweiterten Kreis von Biſchöfen, der einen ſehr großen Theil umfaßt haben muß. Hier fand ſie allgemeinen Beifall. Aber ſei es, daß ſich die römiſchen Abgeſandten erſt ſpäter beſannen, ſei es daß ſie nie dafür geweſen waren: als das Symbol vor die Synode ſelbſt gebracht wurde, ſo fand es lauten Widerſpruch von Seiten der Orientalen, denen die Römer zuſtimmten,[37]) während die ägyptiſche Partei es mit Beifall begrüßte.[38]) Leider iſt dieſes erſte Symbol uns nicht

[37]) Johannes von Germanicia gab dem Zweifel Anderer mit den Worten Ausdruck (Tom. VII, 100) οὐκ ἔχει καλῶς ὁ ὅρος, καὶ ὀφείλει καλῶς γενέσθαι.

[38]) Anatolius frug die Synode, ob die Formel ihren Beifall habe, worauf alle Biſchöfe mit Ausnahme der Römer und einiger Orientalen es bejahten: „Das iſt der Glaube der Väter, wer anders denkt, iſt ein Häretiker und ſei verflucht, hinaus mit den Neſtorianern! Die ganze Welt hat den wahren Glauben, geſtern gefiel die Formel Allen, man kann kaum ſehen, welche es ſind (die nicht zuſtimmen).“ Andere aber riefen: „Der Glaube möge nicht betrüglich behandelt werden (ἡ πίστις δόλῳ μὴ παθῇ).“ Die Erſten riefen wieder: „Die Formel hat Gott gefallen, ſie hat geſtern Allen gefallen, der Kaiſer iſt orthodox, die Kaiſerin auch, ſie hat den Neſtorius abgeſetzt. Die Staatsbehörden ſind orthodox, die Formel, bitten wir, möge unterſchrieben werden bei den heil. Evangelien, ſie hat Allen gefallen, befehlt ihre Unterſchrift! Wer ſie nicht unterſchreibt, iſt ein Häretiker, der heil. Geiſt hat ſie eingegeben, werft die Häretiker hinaus! Hinaus mit den Neſto-

aufbewahrt, es muß aber die Formel enthalten haben, daß Christus aus zwei Naturen bestehe; was die monophysitische Partei sich wohl aneignen konnte, weil sie in abstracto zugab, daß Christus aus zwei Naturen Eine geworden sei, und nur das verwarf, was dieses Symbol nicht muß enthalten haben, daß auch nach der unio noch zwei unterschiedene Naturen in Christo seien; oder daß Christus in einer Zweiheit von Naturen sein Bestehen habe. Da sonach diß Symbol keine Eintracht schuf, und Leos Abgesandte mit Abreise drohten, wenn man von dessen Brief abgehe, so wurde die kaiserliche Geneigtheit, der hartnäckigen ägyptischen Partei Zugeständnisse zu machen, wieder paralysirt und der ganze Zwischenfall hatte nur dazu gedient, die schmähliche Abhängigkeit der Synode von dem kaiserlichen Machtwillen, die Macht der Intrigue in ihr, vornemlich aber auch das an's Licht zu stellen, daß die Mehrzahl dieser Männer auf derselben Synode zwei entgegengesetzten Symbolen die Zustimmung zu geben im Stande war.

Der Kaiser stellte nemlich jetzt die Aufforderung, ein zweites

---

rianern!" Die Staatsbehörden sagten: „Dioskur hat den Flavian abgesetzt, weil er zwei Naturen lehrte, die Formel aber enthält ἐκ δυῶν φύσεων" (d. h. Dioskurs Lehre sei nicht begünstigt, Flavians Partei könne zufrieden sein; Dioskur sei ja und bleibe abgesetzt). Anatolius, um den Schein zu zerstreuen, als ob die Synode mit Dioskurs Absetzung auch Dioskurs Lehre verdammt hätte, erinnerte: wegen des Glaubens sei Dioskur nicht abgesetzt, d. h. also, der Glaubenspunkt sei noch res integra, und um die Römer zu begütigen, setzt er hinzu: er ist abgesetzt, weil er den Leo excommunicirte, und, dreimal berufen, nicht erschien. Die kaiserlichen Behörden suchten dem Streiten ein Ende zu machen, indem sie vorschlugen, aus dem angenommenen Brief Leos das Betreffende der Formel beizufügen. Aber die Bischöfe, unter ihnen jetzt auch Eusebius von Doryläum riefen: „Man macht keine andere Formel, der Formel fehlt nichts; die Formel erkennt den Brief Leos an, man unterschreibe sie, sie enthält Alles! Leo hat gesagt, was Cyrill, Cölestin hat es bestätigt, Sixtus hat es bestätigt!" Aber der Ruf wiederholte sich: „Thut den Trug der Formel hinweg!" Nun erklärten die Behörden: „Diese Rufe sollen dem Kaiser hinterbracht werden!"

anderes Symbol zu entwerfen.[39]) Eine Commission aus Vertretern der verschiedenen Parteien verhandelte über eine solche und brachte „das chalcedonensische Symbol“ vor die Synode, die es nun ohne weiteren Widerspruch annahm und unterschrieb. Zu der

[39]) Die Behörden erschienen nach den Vorgängen (Anm. 38) wieder mit dem kaiserlichen Befehl: entweder, wie ihnen schon früher vorgeschlagen war, eine Commission aus sechs orientalischen, drei pontischen, drei kleinasiatischen, drei thrazischen und drei illyrischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Anatolius und der Römer, behufs der Bildung einer andern tadellosen Formel zu bilden, damit nichts amphibolisches übrig bleibe; oder, wenn das nicht gefalle, soll jeder einzelne durch seinen Metropoliten seinen Glauben kund thun, aber so, daß wiederum keine Zweideutigkeit und Zwiespaltigkeit übrig bleibe. Wenn sie aber auch das nicht wollen, so sollen sie wissen, daß die Synode im Abendlande Statt haben werde. Die Einen riefen nun wieder: „Die Formel soll bleiben oder sie werden abreisen;“ Cecropius von Sebastopolis verlangte, die Formel soll vorgelesen werden, und die sie nicht annehmen, noch unterschreiben, die sollen die Synode verlassen. Die Formel sei gut und werde von den Seinigen angenommen. Die illyrischen Bischöfe riefen: „Die Gegner derselben mögen auftreten; sie seien Nestorianer, die Gegner mögen nach Rom gehen!“ Die Gegner scheinen hiezu still geschwiegen zu haben. Aus all dem ist ersichtlich, wie groß die Zahl Derer muß gewesen sein, welche dieser dem Dioskur günstigen ersten Formel (deren Untergang schwerlich nur zufällig ist) zuerst zustimmten, aber auch was von dieser Mehrzahl der Synode zu halten ist, die nachher wieder eine entgegengesetzte Richtung einschlug und erst auf jene kaiserliche Drohung hin, die auch dogmatisch ein hinreichend deutlicher Fingerzeig war, die erste Formel fallen zu lassen sich bestimmen ließ. Jene Drohung, im Abendland die Sache zur Entscheidung zu bringen, war um so wirksamer, da in der griechischen Kirche wohl Wenige waren, die eine Verlegung der Synode nach dem Westen nicht als eine große Schmach und Gefahr für den Orient empfunden hätten. Die Staatsbehörden ihrerseits, seit sie aus der Erklärung der Abgesandten Leos gesehen hatten, daß eine Formel der ersten Art auf keinen Fall Roms Beifall finden, sondern nur den Orient und Occident spalten würde, stellten jetzt den status controversiae nicht wie zuvor verhüllt, sondern entschieden Leo beitretend so dar, wie er war. Hatten sie vorher gesagt, Dioskur verwerfe die zwei Naturen, die Formel aber habe sie, nemlich τὸ ἐκ τῶν δυῶν φύσεων, so sagten sie jetzt, das ἐκ δυῶν

folgenden Sitzung erschien der Kaiser Marcian selbst, erklärte seinen Willen, daß alle seine Völker denselben Glauben haben, bekannte, daß Constantin sein kirchliches Vorbild sei und versprach dafür zu sorgen, „daß die Lehrbestimmungen der Synode überall zur Autorität gelangen und der Segen, der aus ihrer Arbeit hervorgegangen sei, der Kirche erhalten werde.“ Die chalcedonensischen Schlüsse wurden in seiner Gegenwart feierlich vorgelesen. Unterzeichnet waren sie schon in der vorherigen Sitzung. Der Kaiser fragte noch, ob auch Alle der Formel, wie sie jetzt vorgelesen sei, zustimmen? Sie riefen: „so glauben wir Alle, Ein Sinn, Eine Meinung! Das ist der Glaube der Väter, der Apostel, dieser Glaube hat den Weltkreis gerettet! Heil Marcian, dem neuen Constantin, dem neuen Paulus, dem neuen David!“ Auch die Kaiserin wurde als neue Helena nicht vergessen, beide als Leuchten der Orthodoxie gepriesen, und der ganzen Welt Friede verheißen. — Am würdigsten benahm sich der Kaiser: „zunächst danke er Gott, obwohl er ihnen viel Mühe gemacht; aber er ermahne sie zum Gebet, damit allenthalben von Gott Friede geschenkt werde. Wer gegen die nun gefaßten Beschlüsse Unruhen oder Bewegungen veranlasse, dem sei hiermit Strafe angekündigt.“

Was nun die chalcedonensischen Beschlüsse selbst betrifft, so wiederholen sie das Nicänische und das Constantinopolitanische Symbol

---

φύσεων erkläre auch Dioskur anzunehmen, aber nicht die δύο φύσεις in Christus, das Letztere aber lehre Leo. Wem sie nun folgen wollen, dem Leo oder dem Dioskur? Und als nun der Ruf erscholl, wir glauben wie Leo (dessen Brief ja schon unterschrieben war), so kamen sie auf die Forderung zurück, der Formel einen Zusatz aus Leos Brief zu geben, etwa beizufügen: in Christus seien zwei Naturen unwandelbar, ungetheilt, unvermischt geeinigt. So war die Sache wieder auf einen Weg gebracht, auf welchem allein eine Einigung Aller noch möglich war, auf den Weg einer Formel, welche die entscheidenden Worte aus Leos Brief herübernehmen sollte, und der sich so Keiner, der diesen Brief unterzeichnet hatte, entziehen könnte. Die nun gewählte Commission mußte aus den angegebenen Gründen zum Voraus die möglichste Aussicht auf Zustimmung zu ihrem Werke haben.

v. J. 381; auch das ephesinische Concil wird anerkennend, aber nur im Allgemeinen, erwähnt. [40]) Das nicäno-constantinopolitanische Concil wäre, heißt es, eigentlich genügend in Beziehung auf Trinität und Menschwerdung für die, so es treulich annehmen. Aber da von den Feinden der Wahrheit durch ihre Häresen neue Irrthümer geboren seien, indem die Einen das Geheimniß des Glaubens zu verderben wagen durch Läugnung des θεοτόκος; Andere aber eine Vermengung und Vermischung einführen, und lehren, daß das Fleisch und die Gottheit Eine Natur seien, die göttliche Natur des Sohnes leidentlich durch Vermengung, so habe die Synode, um allen solchen Machinationen gegen die Wahrheit ein Ende zu machen, die von Anfang an unbewegte Lehre ausführlich mitzutheilen beschlossen, wobei sie die Synodalschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen gegen die Irrthümer des Nestorius annehme, so wie den Brief Leos an Flavian gegen die Eutychianische Häresie. Sie verwerfe gleich sehr Die, welche das Mysterium der göttlichen Oekonomie in eine Dyas von Söhnen auseinander zu reißen trachten, als Die, welche die Gottheit des Eingeborenen leidensfähig zu nennen wagen, Die, welche den zwei Naturen eine Vermischung oder Ineinandergießung zuschreiben, oder die von uns angenommene Knechtsgestalt himmlischen oder andern Wesens (als des menschlichen) nennen, und welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln. „Den heiligen Vätern folgend, lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit, und derselbe vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, derselbe aus vernünftiger Seele und Leib bestehend, ist wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, und wesensgleich derselbe uns nach der Menschheit; in Allem uns gleich, ohne die Sünde. Vor Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen

[40]) Mansi VII, 109.

(bekennen wir), in zwei Naturen (al. aus zwei Naturen) unvermiſcht, unverwandelt, ungetrennt erkannt, ſo daß nirgends der Unterſchied der Naturen aufgehoben iſt durch die Einigung, ſondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Perſon und Eine Hypoſtaſe zuſammenläuft; [41])

---

[41]) ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν K. ἡμ. I. X. τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας — ἐκ Μαρ. τῆς παρθένου, τῆς θεοτόκου — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν — ἐκ δυῶν φύσεων (al. ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν, etc. Daß gerade die griechiſche Recenſion das ἐκ δυῶν φύσεων hat, das (ſ. o.) auch Dioskur annahm, die römiſche aber in duabus naturis, iſt allerdings nach der Geſchichte der Formel wohl nicht zufällig. Denn bei der erſten verworfenen Formel war die ganze Frage auf die Spitze des ἐν oder ἐκ gebracht. Das Letztere verwarfen ja beſonders die Römer. Auch das iſt richtig, daß das ἐκ δυῶν φύσεων zu dem Verbum γνωριζόμενον beſſer paßt, als ἐν, was für die Aechtheit des ἐκ ſpricht, durch welches vielleicht dem monophyſitiſchen Ohre noch wollte geſchmeichelt werden. Aber, was den wirklichen Gedanken betrifft, ſo iſt nicht blos durch das Wort γνωριζόμενον (ἐκ δ. φ.) der Monophyſitismus ausgeſchloſſen, ſondern auch durch eine Reihe anderer Beſtimmungen des Symbols. Wenn Chriſtus erkannt oder kenntlich wird aus den zwei Naturen, ſo müſſen ſie wohl auch in ihm zuſammenſein. Denn an die Naturen in abstracto kann doch hier nicht wohl gedacht werden. Aber auch von der lateiniſchen Formel muß man ſagen, daß ſie ſo wenig eine Verfälſchung durch ihr in enthält, als die chalcedonenſiſche durch ihr ἐκ enthalten kann. Denn wie das ἐκ nothwendig war um des γνωριζόμενον willen, ſo war das in nothwendig um des agnoscendum willen, das mit dem γνωριζόμενον nicht identiſch iſt. Die lateiniſche Formel hat: „Chriſtus iſt als Sohn in zwei Naturen anzuerkennen," die griechiſche: „Chriſtus iſt aus zwei Naturen als Sohn zu erkennen," was offenbar weſentlich derſelbe Gedanke iſt. Die lateiniſche Formel iſt nur eine freie,

nicht Einen in zwei Personen Gespaltenen oder Geschiedenen, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, den, der Gott λόγος und der Herr Jesus Christus ist. Und da die heilige Synode nach allen Seiten mit aller Genauigkeit und Sorgfalt solches formulirt hat, so beschließt sie, daß es nicht erlaubt sei, einen andern Glauben vorzutragen, zu schreiben oder zu denken, und Andere zu lehren. Wer da wagt dem zuwider zu handeln, soll, wenn er Cleriker ist, abgesetzt, wenn Laie, excommunicirt werden."

Wir haben nicht verschwiegen, wie viel Unreines in die Bewegungen und Kämpfe zwischen dem ersten constantinopolitanischen und chalcedonensischen Concil sich eingemischt hat. Es fehlt dem Letzteren, trotz seiner 630 Bischöfe, sehr Vieles, um canonische Autorität beanspruchen zu können. Die Väter dieses Concils zeigen weder die Eintracht einer vom heil. Geiste beseelten Versammlung, noch jene über Schwankungen und Inconsequenzen hinausgehobene Sicherheit des Urtheils, oder jene Tapferkeit in Vertretung einer gewonnenen Ueberzeugung, wie sie da möglich ist, wo aus langen innerlich vermittelten Gegensätzen sich eine lichte und klare Gemeinüberzeugung gebildet hat. Wo dieses geschehen ist, da findet sich für die abgeklärte und gereifte Erkenntniß auch rechtzeitig leicht der gemeinsame Ausdruck, in welchem alle Gläubigen sich erkennen, den sie dann mit Recht in hohen Ehren halten und als einen festen, wohlgearbeiteten weiteren Stein dem wachsenden Bau der kirchlichen Erkenntniß einfügen. Aber die Entscheidung zu Chalcedon war eine verfrühte, der Ungeduld des Verlangens nach absoluter Gleichförmigkeit des kirchlichen Bekenntnisses, die wir in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht finden, entflossen; sie nöthigte ganze Landeskirchen die von der Richtigkeit ihrer Schlüsse sich noch nicht innerlich hatten überzeugen können, entweder zu blinder Unterwerfung oder zum Verluste der kirchlichen Gemeinschaft, der sie in sich selbst zurückwerfen und der heilsamen Einwirkung der übrigen Kirche

aber wesentlich treue Uebersetzung, deren Färbung nur noch etwas bestimmter zu dem Bestehen Christi in zwei Naturen hinneigt; daher allerdings dem römischen Lehrtypus noch mundgerechter ist.

auf ſie verſchließen mußte. Nicht minder aber entzog ſich dadurch die Kirche ſo viel an ihr war die Mitwirkung eines Factors deſſen ſie noch ſehr bedurfte, wenn der chriſtologiſche Proceß nicht ins Stocken kommen ſollte.

Jedoch iſt das nur die eine, die empiriſche Seite der Sache. Fordert ſchon eine wiſſenſchaftliche Betrachtung der Geſchichte überhaupt mit Recht, daß über den menſchlichen Schwächen, Schwankungen und Leidenſchaften, die ſich endlos durchkreuzen und von denen keine das ganze Recht auf ihrer Seite hat, eine höhere Vernunft übergreifend walte, und fühlt ſie ſich beſonders an abſchließenden Grenzmarken einer alten Zeit, welche für eine lange Zeit nachwirken, zu der Erwartung gedrängt, daß darin ein nennenswerther Fortſchritt, wenn auch vielleicht zunächſt nicht in tadelfreier Weiſe gemacht ſei: ſo ziemt es auch der chriſtlichen Wiſſenſchaft, daß ſie einen auf ſo lange Zeit entſcheidungsvollen Akt wie die chalcedonenſiſchen Schlüſſe nicht etwa blos in dem Lichte ihrer empiriſchen Entſtehung betrachte und abſchätze, bei der freilich des Ungöttlichen genug in Gedanken und Thaten vorkam, ſondern auch deſſen eingedenk bleibe, daß in Gottes Reich auch menſchliche Unreinigkeit das Fortſchreiten des Werkes nicht hindern kann. Sie hat alſo ohne Voreingenommenheit noch die Frage zu erwägen, ob denn in Chalcedon nicht doch auch etwas für die Entwicklung der Chriſtologie Heilſames geſchehen ſei?

Betrachtet man von dieſem Geſichtspunkte aus die Schlüſſe von Chalcedon, ſo erkennt man, daß erſtens ihre Beſtimmungen zum Theil ächt chriſtologiſch ſind, zweitens daß ſie dem Monophyſitismus gegenüber der bei einer unvermittelten Einheit ſtehen bleiben will eine wiſſenſchaftliche und religiöſe Berechtigung haben, wie wenig Befriedigendes oder Abſchließendes auch die neuen poſitiven Sätze des Concils enthalten mögen.

Erſtens. Es iſt zwar unläugbar, daß auf den Concilien zu Epheſus und zu Chalcedon dem Neſtorius und Eutyches faktiſch Unrecht geſchehen iſt. Sie haben das nicht gelehrt, was dieſe Synoden ſie lehren laſſen, Conſequenzen, die ihnen gezogen wurden, ſind wie Lehrſätze von ihnen behandelt. Es iſt nicht erwieſen, daß dem Eutyches die göttliche Natur leidentlich ge-

worden war in Christo, oder die menschliche in die göttliche aufgelöst, und doch wird ihm dieses Beides, das sich obenein übel mit einander verträgt, im Chalcedonense vorgeworfen. Es ist erwiesen, daß Nestorius zwei Personen in Christus nicht gewollt hat. Aber wenn die Synode auch hierin im Unrecht ist, so ist deßhalb doch nicht unrecht die Entscheidung, daß die zwei Theorien, die fortan aus einer historischen Bedeutung in eine dogmatische versetzt werden, der Nestorianismus und Eutychianismus zum Voraus als die Grenzsteine aufgestellt werden, welche die kirchliche Fahrt, die Mitte zwischen beiden haltend, zu vermeiden habe. In dieser Beziehung bringt das Symb. chalc. in kirchlicher Form die Erklärung zu Stande, daß eine Lehre von Christi Person auf christlichen Namen nicht mehr könne Anspruch machen, wenn sie statt zum Menschgewordenen Sohn Gottes zu einem doppelten Christus komme, oder zu einer bloßen Verwandlung Gottes in einen Menschen, oder umgekehrt eines Menschen in Gott. Denn das Erstere läßt es zu einem Processe der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung eines Menschen gar nicht kommen; vielmehr beide bleiben wesentlich, wie in der vorchristlichen Zeit, ewig auseinanderstehen. Das eutych. Gegenstück aber beschleunigt den Proceß zu einer physischen Rapidität, so daß entweder das göttliche Wesen in menschliches verwandelt, aufhört und in Christus ebionitisch nur der Mensch übrig bleibt, oder so, daß die erste Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen das Letztere in's Göttliche verwandelt. Von einer wahrhaften Menschwerdung Gottes aber kann auch in beiden letzteren Fällen nicht die Rede sein. Der Doketismus und der Ebionitismus löst völlig gleich die christliche Grundthatsache auf, die eine perennirende sein muß; und es macht nur scheinbar einen Unterschied, ob gleich von Anfang, wie beim alten Ebionitismus und Doketismus die Läugnung der göttlichen oder der menschlichen Seite Statt findet, oder ob die Aufhebung des Einen oder des Andern erst das Resultat des mit beiden Seiten beginnenden Processes ist. Das ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως also muß von beiden Seiten Christi, nemlich ihrem Wesen gelten. Zu der Verwerfung der Doppelpersönlichkeit kommt dann noch durch das

ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως die nähere Bestimmung, daß die beiden Seiten in der einen Person nicht geschieden und zertrennt gedacht werden dürfen. In diesen freilich nur negativen Bestimmungen ligt also die Forderung doch eine wirkliche Einheit beider Seiten herauszubringen, wenn gleich keine Vereinerleiung in der einen oder der andern Weise. [42])

Zweitens. Zwar hat schon die bisherige Geschichte des Dogma eine Menge Versuche aufzuweisen, die beiden Seiten, wie sie nun eben jedesmal gedacht waren, in der Einheit der Person zu vereinigen. Aber abgesehen davon, daß bis ins vierte Jahrhundert herab die beiden Seiten noch unvollständig gedacht waren, mithin auch die Einigung nur eine unvollständige sein konnte, — wie noch im Arianismus und Apollinarismus, war, wenn man von den Antiochenern absieht, diese Einheit der Person Christi im Gemeinglauben der Kirche so beschaffen, daß an einen Unterschied der beiden Seiten nach der Unio nicht weiter gedacht wurde. Die Wahrheit beider Seiten wollte dabei nicht geläugnet werden. Aber wenn nicht alles Menschliche in Christus auch göttlich und alles Göttliche auch menschlich wäre, so schien ihr die Menschwerdung Gottes selbst in Abrede gestellt. In der That enthält auch jene große christliche

[42]) Eine dritte Form ist bereits durch das ἀσυγχύτως noch ausgeschlossen, diejenige, welche die beiden Naturen gleichsam als Elemente eines chemischen Processes behandelt, in dessen Resultate zwar beide in gewisser Art fortdauern, (was bei der reinen Verwandlungslehre für die eine oder andere nicht der Fall ist;) aber nicht etwa blos als in einem Neuen, Dritten; (denn das hat auch die Kirchenlehre, wenn sie von der aus den zwei Naturen zusammengesetzten (σύνθετος) Person Christi redet) sondern so, daß die eine durch die andere alterirt, temperirt, gleichsam chemisch gebunden und gesättigt sei; so daß das Resultat Eine neue dritte Substanz bildet, vgl. oben S. 87 ff. Leporius. Dahin konnte auch die monophysitische (severianische) Ansicht kommen, die später oft z. B. von dem S. Maximus, Joh. Damasc., den Scholastikern bekämpfte Meinung: Christus habe Eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur, φύσις σύνθετος, gehabt, wogegen die Kirche nur die Person so nannte.

Intuition die wir die mystische nannten und welche das scheinbar Entgegengesetzteste, Unendliches und Endliches hier zusammenschaut wie in Einem Blick, keinerlei Spur bestimmter Unterscheidung des Menschlichen und des Göttlichen; diese wäre ja nur möglich, wenn Jenes und Dieses wieder für sich ohne das Andere also so gedacht wäre, wie es in der Unio eben nicht sein soll. Vielmehr dabei verweilt mit besonderer Liebe das Auge, daß in Christus auch die Menschheit Gotteskraft gehabt, Wunder gethan habe, daß in Christus die Menschheit gen Himmel erhöhet sei und zur Rechten Gottes sitze, und hinwiederum daß in ihm Gott mit uns gewesen und alles Menschliche, Geburt, Leiden, Sterben zu dem Seinigen gemacht habe. So lange man das Menschliche und Göttliche für sich (d. h. außerhalb der Unio) betrachte, so bleiben die Eigenthümlichkeiten beider unvermischt, aber durch die Vereinigung sei Alles beiden gemeinschaftlich. [43]) Das Letztere ist der Kirchenlehre nothwendig und natürlich gewesen. Denn die Erlösung, für welche stets von lat. und griech. Vätern auf jenes einheitliche Totalbild von Christus das größte Gewicht gelegt wurde, konnte nicht befriedigend gedacht sein, wenn nicht irgendwie auch das göttliche Wesen in Christus dabei betheiligt war. In diesem Interesse brauchten schon ältere Kirchenlehrer, Irenäus, Hilarius, Athanasius, Ausdrücke aus welchen, wenn sie premirt würden, auch ein Leiden der göttlichen Natur zu folgern wäre, wenn nicht der freilich unklare Beisatz, der seit dem vierten Jahrhundert oft gemacht wird, das göttliche Wesen habe leidenslos gelitten, bewiese, daß das Interesse blos war, auch die göttliche Natur bei dem Erlösungswerk zu betheiligen. Ein ähnliches Interesse hatte, nachweislich schon im vierten Jahrhundert, das θεοτόκος in den Kirchenstyl eingeführt. Das kirchliche und praktische Interesse blickt überall auf das endliche Facit kümmert sich weniger um den Weg, der dazu führt, um die Vermittlung der verschiedenen Faktoren, die wieder ihre Unterscheidung und Auseinanderhaltung voraussetzt, sondern hält sich glaubensfreudig an jenes große Resultat, wie es vor der Anschauung

[43]) Greg. Nyss. c. Eunom. IV, 589 ff. vgl. Münscher IV, 37.

der Christen steht, weil doch das Erlösungswerk in Einem als ein göttliches und menschliches gewußt wird.

Es ist leicht zu zeigen, daß die größesten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, von früheren nicht zu reden, dieses Resultat der Menschwerdung so dachten, daß die Zweiheit der Naturen durch den Akt der Incarnation aufgehoben worden sei. Sie unterschieden nach der Menschwerdung nicht mehr näher das Göttliche und Menschliche, sondern hätten geglaubt, dadurch auf das Resultat selbst in seiner wunderbaren Größe wieder theilweise zu verzichten. Nach Irenäus Vorgang war für die Vereinigung lange Zeit der Ausdruck „Vermischung" des Göttlichen und Menschlichen üblich (μῖξις, κρᾶσις, ἀνάκρασις, κατάκρασις), was als Resultat nicht blos eine Gleichartigkeit des Göttlichen und Menschlichen, sondern auch ein Drittes, Neues voraussetzt. Daß Christi Menschheit in der Unio nicht sei der unsrigen gleich gewesen, obwohl unsere Menschheit vom Logos angenommen und verherrlicht ist, lehrt nicht blos Hilarius, sondern das ist auch wesentlich in jener mystischen Anschauung von Christus als dem Haupte und in seiner Einzigkeit enthalten. Und ebenso nehmen die Kirchenlehrer z. B. Cyrill und Hilarius keinen Anstand zu sagen, das göttliche Wort habe sich entäußert um sich für die menschliche Natur tragbar zu machen. Gregor von Nyssa geht sogar zu der Verwandlung der Menschheit in die Gottheit durch Vermischung dieser mit jener fort, wenn er sagt, daß der Leib welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Vermischung Dasselbe wurde, was die assumirende Natur ist; [44]) oder wenn er das Bild braucht: wie ein Tropfen Essig ins Meer geschüttet sich darin verliert und in die Beschaffenheit des Meeres verwandelt wird, so ist das Fleisch in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen. [45]) Dieses greift freilich über das beabsichtigte Ziel hinaus, denn es ist nicht um Aufhören des Menschlichen, um Zurücknahme der Mensch-

[44]) Ebendas. S. 581.

[45]) Epiphanius verwirft die σύγχυσις und τροπή, weil die mittlerische Function nach zwei Seiten gerichtet ἑκάτερα verlangte; aber doch sagt auch er: Gott sei gewesen τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν.

werdung durch angebliche Vollendung zu thun, sondern es ist diß etwas rhetorische Ueberspannung für den Ausdruck der vollkommensten gediegensten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Aber soviel ist ersichtlich, an eine fortdauernde Wesensverschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen auch in der Unio ist dabei nicht im Geringsten gedacht, im Gegentheil sind die beiden Seiten in der Person als gleichartige Größen gesetzt, die sehr wohl zusammen gehen können um ein Neues, Drittes zu bilden. Diese Gleichartigkeit ist sogar von Gregor v. Naz. wie wir sahen, als ein nur quantitativer Unterschied bestimmt, womit freilich die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder das Verschwinden in ihr durch die Unio folgerichtig gleichfalls gegeben wäre. Vollends aber die Zweiheit der Substanzen, die Fortdauer dieser Zweiheit auch nach der Unio und innerhalb derselben, wird in dem Briefe der dem röm. Bischof Julius in der ersten Hälfte Sec. 4 zugesprochen wird, dessen Aechtheit freilich angezweifelt ist — ausdrücklich bekämpft; er spricht sich gegen die Lehre „von zwei Naturen“ aufs Stärkste aus, weil dadurch zwei Christi gesetzt werden, ein vollkommener Mensch und der Sohn Gottes, welche Zertrennung die unmittelbare Folge habe, daß Jesus samosatenisch gedacht sei. Und obwohl die abendländischen Väter Ambrosius, Augustinus, Leo bald anders lehrten: noch Coelestin von Rom hatte auf Seiten Cyrills gestanden. Hatte doch selbst ein Athanasius, so sehr er die vollständige Menschheit Christi auch gegen Apollinaris zu wahren suchte, doch nach der Menschwerdung von Einer Substanz, der fleischgewordenen Natur des Logos (*μία θεοῦ λόγου φύσις σεσαρκωμένη*) gesprochen.[46]) Dieser Richtung nun und diesem Sprachgebrauch blieb besonders stetig die alexandrinische Dogmatik treu, und ihr schlossen sich Diejenigen am meisten an, welche von dem wissenschaftlichen Unterscheiden und Vermitteln nichts Gutes hofften, sondern in dem theilweisen Fortbestehen der Unterschiede, wie sie abgesehen von der Menschwerdung vorhanden sind, nur eine theilweise Läugnung

[46]) Vgl. Bd. I, 1073 über des Athanasius *φυσικὴ ἕνωσις*.

der Grundthatsache, eine Verkümmerung jenes großen einheitlichen Resultates sahen. Es ist in ihrem Widerspruche ein religiöses Interesse im Spiel, das gibt ihm seine Hartnäckigkeit und Dauer. Sie wollen sich jenes mystische Bild von der Person Christi nicht rauben noch entstellen lassen, sie sehen auch wissenschaftlich in den Versuchen des Gegentheils eine Oberflächlichkeit, die das Ziel sich falsch steckt, die Aufgabe verkleinert um sie lösen zu können, also durch angebliche Lösung das große Wunder in seiner Tiefe wegläugnet. — Die Meinung, daß die Väter dieser Ansicht, wenn sie gegen zwei naturas, φύσεις protestiren, eigentlich nur zwei Personen verwerfen, ist geschichtlich nicht haltbar. Es ist wahr, daß im Gebrauche der Worte φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, natura, essentia, substantia oder subsistentia, persona längere Zeit hindurch ein Schwanken war, das Schwierigkeiten im Ausdruck brachte: aber es ist fast lächerlich, den ganzen ernsten Streit nur in einen Wortstreit verwandeln zu wollen. Die unbefangene Betrachtung des Verlaufes unseres Dogmas muß uns überzeugen, daß wirklich vor dem Chalcedonense eine Zweiheit von Naturen auch innerhalb der Unio nicht Kirchenlehre war, so gewiß allerdings das allen Kirchenlehrern feststand, daß die Einheit, was immer sie sei, aus der Einigung zweier Naturen geworden sei. Hinter den zwei auch in der vollkommenen Unio noch fortdauernden Naturen sahen sie nicht blos auch eine Zweiheit der Personen, sondern in dieser ewigen Fortdauer der zwei Substanzen oder Naturen in der Einen Person sahen sie die Unio selbst und den Gehalt des Aktes der Menschwerdung herabgesetzt und alterirt. Man verweilte, statt Unterschiede auch innerhalb der Person Christi zu fixiren, bei der unmittelbaren und allerinnigsten Einheit der entlegensten Gegensätze die in Christi Person vollzogen sei.

Aber hiebei konnte es nicht bleiben: es mußte diese unmittelbare Einheit und ihr mystisches Totalbild der Vermittlung und den Unterschieden ihr Recht lassen, damit eine höhere reichere, wissenschaftlich und religiös befriedigendere Einheit das endliche Resultat würde.

Die Nothwendigkeit von jener unmittelbaren Einheit hinweg die Richtung auf die Unterschiede zu nehmen, war schon der antioch. Schule in ihrem Kampf gegen Apollinaris klar gewesen, und die kirchliche Gunst die sie eine Zeit lang genoß, verdankte sie dem Gefühl wenn auch nicht der Einsicht von dieser Nothwendigkeit. Und Cyrills Fehler ist geschichtlich ausgedrückt der, daß er durch die Geschichte seit Apollinaris nichts hat lernen wollen, sondern am sichersten das Rechte zu treffen gemeint hat, wenn er nur den früheren allgemeinen Standpunkt behaupte und, als wäre nichts in der Mitte, restaurire im Gegensatz gegen die Antiochener. Dieses ist der allgemeinste Grund, weßhalb Cyrill und Dioskur (der völlig mit ihm Eins sein will) von späterem Standpunkt aus betrachtet als Gestalten von sehr zweideutiger Orthodoxie erscheinen müssen. Wie Vieles sich auch, wenn man Cyrill im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma's betrachtet, zu seinen Gunsten gestaltet, es muß doch gesagt werden, daß er den Punkt, an welchem diese Entwicklung stand, nicht begriffen, gegen einen berechtigten ja nothwendigen Schritt, den das Dogma machen mußte, sich in der Hauptsache erfolglos gesträubt und mit seinen Werken einer späteren Zeit, die ihn durchaus wegen des unwiderruflichen ephesinischen Concils im Lichte der spätern Orthodoxie betrachten wollte, viele Mühe gemacht aber wenig heilsame Frucht geschafft hat. Wer an Wendepunkten wie der damalige, wo die Kirche eine alte Bahn zu verlassen und ein neues Gebiet des Denkens und der Sprache zu betreten hat, auf dem alten Boden nur beharrt, der wird von der Orthodoxie überholt und der beste Glaube an das gute Recht, ja die stärksten Autoritäten der Vorzeit können dann die Zweideutigkeit solcher zurückgebliebenen Rechtgläubigkeit nicht aufheben. So möchte es dem Cyrill und Dioskur ergangen sein. [47])

---

[47]) Solche Beispiele der Dogmengeschichte sind lehrreich, sowohl in Beziehung auf die Gesetze der Entwickelung auf diesem Gebiete, als in Beziehung auf die Orthodoxie des Einzelnen. Wir lernen daraus, daß man auch durch Orthodoxie heterodox werden kann vor

Doch wir müssen uns noch näher die Gründe vergegenwärtigen, warum die Richtung auf die Unterschiede vom fünften Jahrhundert an nothwendig, das chalcedonensische Concil also gegen den Monophysitismus der diesen Schritt verwehren wollte, in seinem Rechte war.

Im Allgemeinen schon vertritt die Kirche gegen den Monophysitismus der damaligen Alexandriner und der Mönche die Interessen christlicher Wissenschaft. Cyrill gefiel sich darin, das Paradoxeste zusammenzustellen, z. B. Christus hat die Welt geschaffen, Gott hat gelitten und ist doch unveränderlich geblieben; und doch thut er sehr wenig, um dieses verständlich zu machen, sondern pocht nur auf die absolute Unbegreiflichkeit des Mysteriums. Nach dieser Seite treibt er Mißbrauch mit der Intensität der religiösen Anschauung, die ihm nach vielen tiefen Stellen seiner Werke nicht darf abgesprochen werden, denn er kehrt sie gegen die christliche Erkenntniß, was immer nur auf einen zurückbleibenden oder krankhaften Standpunkt des christlichen Bewußtseins hinweist, der daran verzweifelt mit den Mächten der Bildung und Wissenschaft gleichen Schritt zu halten. Darin waren ihm die Orientalen, vor Allem die Antiochener überlegen. Die christliche Erkenntniß aber mußte entweder sich zum Stillstande verurtheilen, oder auf Dasjenige sich richten, wogegen sich die alex. Parthei aus allen Kräften sträubte, nemlich jene unmittelbare Einheit der Person Christi wie sie vor dem Auge des Glaubens steht, in Gedanken zu analysiren, um darauf die synthetische Vermittlung vorzunehmen. Das Chalcedonense macht so wenig die absolute Unbegreiflichkeit dieser Lehre zum Dogma, daß es vielmehr durch die Stellung der Aufgabe, wie sie von ihm ausgeht, zu Lösungsversuchen einladet.

dem Richterstuhle der Geschichte. Wer eine bestimmte Denkweise, die von dem rastlos sich entwickelnden Geist der Kirche nur versuchsweise gesetzt war, verewigen will, der kann gerade ihren eigentlichen Sinn verfehlen, und so ihr untreu werden durch Unbeweglichkeit und Unfreiheit. — Ich nehme diese Worte aus der ersten Ausgabe um so lieber wörtlich wieder auf, weil die Zeit seit deren Erscheinen uns mehr als genug neue Beispiele dafür geliefert hat.

Schon dieses für sich wäre des Dankes werth; denn das absolut Unbegreifliche entfremdet sich den Geist und verzichtet auf wirkliche Beherrschung der gesammten Weltbetrachtung, deren Mittelpunkt doch die Christologie sein will. — Dazu kommt aber noch etwas für jene Zeit besonders Wichtiges. Je rascher im vierten Jahrhundert, wie früher erwähnt, die heidnischen Massen in die Kirche eingedrungen waren, desto mehr war es von Wichtigkeit, daß wenigstens in der Lehre sich die Kirche aufs Bestimmteste vor allem Heidnischen und Pantheistischen schützte. Nun ist aber unverkennbar, daß eine pantheistische Denkweise noch im Centrum des Christenthums einen Haltpunkt behielt, und zwar einen recht starken, wenn eine Lehre wie die monophysitische kirchliche Geltung behauptete, die eine Einheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen setzt, ohne dem Unterschiede sein Recht zu lassen. [48]) Wir werden auch später auf pantheistische Tendenzen innerhalb des Monophysitismus stoßen, und es ist nicht ohne Grund, daß die Väter des Concils durch den Monophysitismus des Eutyches wieder an gnostische und apollinaristische Irrthümer erinnert wurden. Doch es ist hier am Ort, auf die Geschichte der Anthropologie in der Kirche namentlich im Verhältniß zur Lehre vom Wesen Gottes einen Blick zu werfen, um zu sehen, wo die Kirche im fünften Jahrhundert stand und um die Nothwendigkeit einzusehen, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen tiefer zu fassen.

In der Zeit der blühenden Logoslehre war dieser Unterschied noch wenig betrachtet; nach der Logoslehre ist das Menschliche und das Göttliche überall theilweise Eins, denn es ist schon die menschliche Vernunft eine göttliche Emanation. Das war scheinbar der Christologie sehr günstig. Allein diese unmittelbare Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen ließ in der That dem Christenthum nur eine sehr precäre Stellung und hielt dessen

---

[48]) Es wird sich bald zeigen, daß mit der oben gezeichneten exklusiven Fassung des Gottesbegriffes bei Cyrill, wornach Gott absolut uns wesensfremd und erhaben sein soll, etwas Pantheistisches sich sehr wohl vereinigt.

ethisches, wiedergebärendes Wesen verdeckt. [49]) Es mußte, um dem Christenthum sein charakteristisches Wesen zu sichern, auf die Sünde ernster reflektirt werden, was bekanntlich besonders im Abendlande geschah von Irenäus und Tertullian bis Augustin. Während die griechische Kirche sich gegen den

[49]) Die Logoslehre hatte zu ihrer Zeit der Kirche den wichtigen Dienst geleistet, wie das Verhältniß des göttlichen Princips in Christus zum Vater, so auch zur Menschheit Jesu zu bezeichnen. Denn wie der Logos als Offenbarungsprincip das selbst Gott ist, den Ausspruch erleichterte, daß in Christus ein göttliches Princip war, so bot sich nicht minder für die Lehre von der Menschwerdung des Logos ein willkommener Anknüpfungspunkt nach der Seite dar, wornach der Logos etwas ihm Verwandtes oder gar von ihm Ausgeflossenes in jedem Menschen hat, nemlich in seinem vernünftigen Wesen. Aber andererseits brachte die Logoslehre auch wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten und Gefahren, daher die Kirchenlehre, jemehr sie zur Bestimmtheit fortschritt, desto mehr dieselbe wieder in den Hintergrund treten ließ. Schon was die immanente Trinitätslehre betrifft, so war mit dem Logos im Sinn von Offenbarungsprinzip oder Wort oder Vernunft für sich das Schwanken zwischen sabellianischer und subordinatianischer Richtung noch nicht ausgeschlossen. Dazu kommt nun aber, daß durch das Offenbarungsprincip des Logos in seiner Allgemeinheit das vorchristliche und das christliche Reich des Logos zu einer blos verschwimmenden Abgrenzung gegen einander kamen, wenn man nicht vermochte den Grund anzugeben, warum denn Christi Menschwerdung und Werk habe eintreten müssen, warum denn der Logos sein eigentliches Reich doch noch nicht vor Christus gehabt, von ihm an aber gewonnen habe. Jene vagen, die historische Physiognomie des Christenthums verwischenden Theorieen von λόγος σπερματικός mußten begrenzt, der Antheil der vorchristlichen Menschheit am Logos so bestimmt werden, daß durch die Natur der Gnade nicht vorgegriffen wurde. Was nun jenes Trinitarische betrifft, so sahen wir, wie die Kirche vom dritten Jahrhundert an jenen Gefahren der Logoslehre dadurch auswich, daß sie durch das Wort Sohn im Sinne einer wahren göttlichen Hypostase den Ausdruck Logos für die Kirchensprache im Symbol theils ersetzte, theils erklärte. Was das Andere betrifft, so war unerläßlich, das Menschliche von dem Göttlichen, die Natur von der Gnade viel bestimmter zu unterscheiden, als das bei der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts geschehen war.

Manichäismus nur schroff abstoßend verhielt und ihm fast nur eine formale Freiheitslehre entgegenzusetzen wußte, wie auch noch Pelagius thut, hatte Augustinus nicht ohne Frucht seinen Bildungsgang auch durch den Manichäismus genommen.

Diese Reflexion auf die empirische, sündhafte Gestalt des Menschlichen mußte mehr als irgend etwas anderes geeignet sein, die Lehre von einem allgemeinen und unmittelbaren Antheil der Menschheit am Logos zu beschränken und die historische Erlösung durch den Gottmenschen in ihrer Nothwendigkeit zu begründen, mußte aber auch die Richtung auf den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verstärken; man gewöhnte sich den unendlichen Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (dessen empirische Gestalt unwillkürlich auch auf den Begriff bestimmend zurückwirkte), die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen hervorzuheben. Das dürfte der letzte Grund davon sein, daß wir im Abendlande nach kurzem Schwanken bei Julius und Coelestin, die dem Monophysitismus geneigt waren, ziemlich stetig vom fünften Jahrhundert an den Dyophysitismus vertreten finden.

Der alte anthropologische Lehrtypus der griechischen Kirche war freilich von Augustins oder Tertullians und Hilarius Anthropologie sehr weit entfernt, statt dessen religiösem absolutem Supernaturalismus mehr einer moralischen Auffassung von des Menschen Wesen zugewendet. Gleichwohl wirkten diese entgegengesetzten anthropologischen Richtungen für die Christologie zusammen. Durch ihr momentanes Zusammentreffen zu Chalcedon ward es möglich, den Unterschieden in Christi Person im Gegensatz gegen die Vereinerleiung Bahn zu brechen, welche zu einem heidnischen oder pantheistischen Gottesbegriff zurückgeführt hätte. Das Interesse war dabei ein sehr verschiedenes. Die antiochenisch Denkenden hüteten eifersüchtig die moralische Freiheit und meinten deßhalb auch in Christus dem Göttlichen nur eine fremde, äußerliche Stellung geben zu dürfen. Die Abendländer wollten in religiösem Interesse den unendlichen Abstand des Menschlichen vom Göttlichen zur Folie des göttlichen Wunders der Incarnation haben. Aber um so bedeutsamer gerade muß es

gefunden werden, daß die schroffen Gegensätze des Augustinismus und einer mehr pelagianisirenden Anthropologie wenigstens christologisch noch einen Punkt des Zusammentreffens, noch einen gemeinsamen Ausdruck fanden.

Mochte es immerhin sein, daß in dem unausgeglichenen Gegensatz zwischen der antiochenischen Lehre von der Freiheit, als einem zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehörigen Factor, und zwischen der augustinischen Lehre von der Gnade noch ein weiterer, christologischer Gegensatz schlummerte: das Nöthige für die Gegenwart geschah zu Chalcedon, indem wenigstens durch bestimmtere Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen gegen eine widerethische Theorie von physischem Charakter, wider den Pantheismus das christliche Fundament bewahrt wurde. Wenn auch jetzt die Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen innerhalb der Person Christi unterblieben wäre, wenn man bei jener unbefangenen bisher ausgesprochenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen verblieb und die Unterschiede beider nur auslöschte statt vermittelte, so wurde die Einheit, weil sie den Unterschied nicht wollte zur Geltung kommen lassen, zur Vermischung, zur Vereinerleiung und gefährdete wieder das in der ersten Periode Errungene, die Wahrheit und die Vollständigkeit wenigstens der menschlichen Seite. Denn für diese war die Gefahr größer, zumal die antiochenische Christologie zunächst auf längere Zeit keinen namhaften Vertreter mehr hatte, und nach dem ganzen Geiste der Zeit weniger eine Verkürzung des Göttlichen als des Menschlichen in der Person Christi zu erwarten war.

Der in jenem anthropologischen Gegensatz schlummernde christologische ist in der That leicht zu erkennen, und seine Betrachtung führt *drittens* zu den Mängeln des Chalcedonense über.

Die Einen betonen in vermeintlichem Interesse der moralischen Freiheit die menschliche Seite in wesentlicher und ewiger Exclusivität gegen das Göttliche, können daher folgerichtig es zu einer wirklichen Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen nicht bringen. Um die lose äußerliche Verbindung zu bezeichnen, welche beide mit einander eingehen, halten sie sich an das Bild von der Menschheit als einem Kleide oder Tempel, keineswegs aber wollen

sie mit diesem Bild einen blos dinglichen unselbständigen Charakter der menschlichen Seite bezeichnen.

Die Andern stellen sich auf die göttliche Seite: aber statuiren dabei gleichfalls einen absoluten Wesensunterschied. Dadurch für sich würde wieder eine Christologie schlechthin unmöglich, aber während es bei den Ersteren an der ernsteren Anerkennung ihrer Nothwendigkeit fehlte, so bildete dagegen hier das religiöse Bewußtsein von der Sünde und von der göttlichen Allmacht eine Brücke.

Mag auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche sein, die unendliche Macht Gottes überbrückt sie zu unserem Heil, und das Wunder der göttlichen Allmacht strahlt um so heller, je weiter und tiefer jene Kluft ist. Allein wird nun so auf die göttliche Allmacht gepocht und im Zusammenhange damit auf das absolut supernaturale Geheimniß, so sind wir wieder der inneren Exclusivität der Factoren (hier des Göttlichen) nicht los, so ist der pantheistische Sauerteig noch nicht ausgefegt. Die göttliche Allmacht ist ja nur eine physische Bestimmung. Mag auch als innerstes Motiv warum sie die Menschwerdung wirkt, die Liebe gedacht sein, wenn ihre Wirkungsweise nicht ethisch gedacht ist, so läßt sie einen ethischen Proceß in Christus nicht zu, schließt also doch als bloße Allmacht die wirkliche Menschheit Christi aus und läßt ihr bei allem Scheine des Gegentheils ewig nur ein Scheindasein übrig. Statt daß wir in Christus Gott sehen, der auch wirklicher Menschensohn voll Gnade und Wahrheit ist, wird da Christi Menschheit folgerichtig doch immer zu einem bloßen selbstlosen ὄργανον Gottes oder gar zu einem Tempel oder Kleid herabgesetzt, Bilder, welche also auch hier wiederkehren wo eine wirkliche Unio gesucht wird, hier aber das selbstlose Wesen der Menschheit aussagen sollen. Die augustinische Läugnung der menschlichen Freiheit trägt noch einen pantheistischen Zug in sich und ein Gottesbegriff der sich vornemlich auf die Allmacht stützt, ist von derselben antichristologischen Exclusivität nicht frei, welche den anthropologischen Freiheitsbegriff der Orientalen kennzeichnet.

Diese beiden zu Chalcedon durch Allianz und Staatshülfe

ſiegreichen Richtungen, wie gut auch ihr Recht gegen jenen Monophyſitismus war, der es zu einer durch Unterſchiede vermittelten Einheit gar nicht wollte kommen laſſen, ſind alſo beide darin Eins, daß ſie wenn auch von entgegengeſetztem Standpunkt aus das Göttliche und das Menſchliche in Excluſivität gegen einander faſſen. Und wenn ſie darin Eins wurden, die Unterſchiede auf den Ausdruck zweier Naturen oder Weſenheiten (φύσεις, οὐσίαι) zurückzuführen, ſo iſt der genuine hiſtoriſche Sinn der, daß dieſe beiden unendlich und total oder weſentlich von einander verſchieden ſeien, durch die göttliche Allmacht aber doch das Unmögliche möglich gemacht ſei.

Aber die Aufſtellung ſolcher zwei Naturen kann als ein chriſtologiſcher Fortſchritt nicht bezeichnet werden, ſondern nur als ein folgenreicher Fehler, der ohne die Haft der Symboliſication vermeidlich geweſen wäre. Im Eifer über den Monophyſitismus voreilig zu triumphiren ſtatt ihn zu gewinnen, war man innerlich durch dieſen Gegenſatz ſelbſt gebunden. Man glaubte die Wahrheit zu haben, wenn die angebliche neſtorianiſche Doppelperſönlichkeit ausgeſchloſſen und das bloße Gegentheil des Monophyſitismus feſtgeſetzt wäre, aber man bedachte nicht, was erforderlich ſei, damit die Einheit der Perſon die man doch wollte, noch möglich ſei.

Die religiös-ethiſche Richtung die der Auguſtinismus in der Ponerologie eingeſchlagen, nöthigte nicht zu ſolcher Aufſtellung zweier Naturen in der Perſon Chriſti, die ewig ſubſtantiell- oder weſensverſchieden bleiben ſollen. Im Gegentheil iſt das der Fehler, daß der ethiſche Standpunkt ſtatt durchgeführt zu werden, phyſiſch oder metaphyſiſch in der Allmacht Gottes endete oder den pantheiſtiſchen Reſt nicht überwand. Das Böſe iſt erſt erkannt, wenn es als das dem Begriffe des Menſchen ſelbſt wie dem Gottes Widerſprechende erkannt iſt. Mit dem Göttlichen kann der reine Begriff des Menſchen nicht im Widerſpruch ſtehen, ſie ſind innerlich an einander gebunden und zuſammengehörig, nicht durch bloße Allmacht zuſammenzubringen. Erſt das Ethiſche ſichert den Unterſchied zwiſchen Gott und der Menſchheit wahrhaft gegen allen Pantheismus, aber dadurch, daß es im Begriffe

beider als das Wesen (und nicht blos als ein Accidens) erkannt ist, das sich, eben als ethisches affirmativ, nicht verkürzend oder verflüchtigend gegen das Andere verhält. Ist aber das Ethische das Wesen im Begriffe Gottes und des Menschen, so kann es nicht mehr zuläßig sein, den in Christi Menschheit real gewordenen Begriff der Menschheit wesensverschieden von Gott zu nennen.

Von einer solchen Durchführung des ethischen Anfanges bei Augustin ist bekanntlich vor der Reformation wenig zu spüren; im Gegentheil behauptete der haltungslose Semipelagianismus im Ganzen die Herrschaft, ein Gemisch aus jener gegen das Göttliche ausschließenden Freiheitslehre und einer gegen das wirkliche menschlich Ethische exclusiven Gottes- und Gnadenlehre, aus pelagianischen und magischen Elementen. Ist dieses zugestandenermaßen der Charakter der romanischen Kirche, so würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, in der kirchlichen Christologie dieser Zeit, die doch auch nur mit den Begriffen des Göttlichen und Menschlichen wie sie gerade herrschen operiren kann, nur gesunde, keiner Reform bedürftige Bildungen gewahren zu wollen. Womit aber keineswegs die Gesetzmäßigkeit des weiteren Ganges überhaupt geläugnet werden soll. Wird doch selbst das Irrthümliche wo es eingedrungen ist, durch den stärkeren übergreifenden Arm der Wahrheit zu einem gesetzmäßigen Verlaufe angehalten.

Nach dem Ausgeführten kann man auch sagen, daß der Unterschied zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen im Chalcedonense nicht tief genug gefaßt, sondern so bestimmt ist, daß beides, wenn es zusammentrifft, sich vermischt, und das Menschliche in dem Göttlichen untergehen muß, das sich zu ihm nur wie die absolute Macht zu einer endlichen Kraft verhält, und zwar weil der Unterschied nicht ethisch vermittelt gedacht ist. Jeder gibt zu, daß eine Form der Inspiration, in welcher das menschliche Selbstbewußtsein unterdrückt ist, etwas Unethisches und in so fern Pantheistisches hat, als da das einzelne Ich nur noch ein selbstloses Organon der göttlichen Machtwirkung bleibt, der es erligt. Und denken wir uns nun diese Machtwirkung ausgedehnt noch auf den Willen und sämmtliche psychische und somatische Funktionen, ja setzen wir diese Machtwirkung nicht nur

momentan, sondern perennirend und festgehalten in alle Ewigkeit: so kommt dabei noch kein Christus, der des Menschen Sohn, wie Gottes Sohn ist, es kommt nicht eine Sohnes-Stellung für die Menschheit, sondern nur eine bleibende Knechtes-Stellung, wenn nicht weniger, mit einem Worte nur ein Christus heraus, der seine Heimath im Gebiete pantheistischer Anschauungen hat. Der Wille des sich Unterscheidens vom Pantheismus wohnt der Kirchenlehre bei, aber der Unterschied ist nicht zu Ende geführt, denn er ist nicht auf das wahre Gebiet verlegt, mit welchem erst der Pantheismus principiell überwunden, aber der Unterschied auch wieder vermittelt werden kann, nämlich das ethische Gebiet. Dasselbe erhellt auch aus der Erwägung, daß, wenn die Gottheit und die Menschheit überwiegend als φύσεις, als physische Substanzen betrachtet sind, sie vielmehr gerade wesentlich gleich sind, und zwar unmittelbar, eine Gleichheit, vor welcher die Ungleichheit, wie groß sie im Uebrigen auch sein mag, doch wie verschwindet, indem Alles, was nur φύσις ist, einem Gebiete angehört, dem erst das Ethische als ein wesentlich Anderes gegenüber steht. Jene Christologie, die auf jener Gotteslehre und Anthropologie ruht, die wir noch theilweise dem pantheistischen Gebiete zuweisen mußten, findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck freilich erst später in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, — die zwar kein ökumenisches Concil ausgesprochen hat, — wohl aber die Kirchenlehrer der späteren Zeit. So ungerne und spät sie zu diesem Satze kamen: er ist nur das nackte Bekenntniß dessen, was sich mit Nothwendigkeit ergab, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen in der Person Christi sollte verewigt werden. Zu dem Bezeichneten gesellt sich noch ein weiterer Mangel.

Die chalcedonensische Formel stellt sich, im geschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, der Einheit der Natur in Christi Person gegenüber auf die Seite des Unterschiedes und fixirt diesen als eine ewige Zweiheit der Naturen.[50]) Damit entfremdet sie sich

[50]) Sie hat, wie Riedner treffend bemerkt, mehr die gemilderte antiochenische Richtung begünstigt und befriedigt, als die monophysitische.

fühlbar jenem mystischen Totalbild von der Einheit der Person Christi, in der alles Göttliche des Logos als Menschgeworden geschaut wird, und zwar so, daß zugleich dieser Mensch Gott geworden sei. Von jener mystischen Christologie aus angesehen, setzt der jetzt zur Herrschaft gelangende Dyophysitismus die christologische Aufgabe herab zu der bloßen Aufgabe der Combination der zwei Naturen in einer Person,[61]) hofft aber vergeblich, dadurch der Lösung des Problems näher zu kommen. Die Zeugnisse für jenes höhere, ursprüngliche christologische Bild hören zwar zu keiner Zeit gänzlich auf, das religiöse Interesse, das sich vornemlich in ihm concentrirt, bricht immer wieder durch, sei es auch mit Inconsequenzen, oder auf Umwegen. Aber es war im Chalcedonense (und darin dürfte am Klarsten jener Mangel von tieferem religiösem Interesse der Väter sich zeigen, den schon der ganze Geist der Verhandlungen dokumentirt) jenem christologischen Bilde ein Riegel dadurch vorgeschoben, daß ihm Das entzogen wurde, ohne das es sich nicht durchführen kann, und Das auferlegt, mit welchem es nicht besteht. Denn wenn das Chalcedonense von Christi Menschheit nur zu sagen weiß, daß sie, mit Ausnahme der Sünde, uns wesensgleich war, und in der Verhandlung über Eutyches gar nicht daran denkt, daß ihm auch nach seiner Menschheit eine Einzigkeit zuzuschreiben sei, durch welche er, und er allein im Organismus der wahren Menschheit das Haupt ist und die wahre Menschheit darstellt, die durch ihn auch in uns soll realisirt werden, so muß jenes Totalbild der Person Christi gegen das Interesse für die Unterschiede sehr zurückgetreten gewesen sein, und doch war vielleicht nie dasselbe festzuhalten so nöthig, als jetzt, wo man für die Zweiheit der Naturen und ihren unendlichen Unterschied sich entschieden hatte, dessen also doppelt bedürftig war, was dieselben zu vermitteln dienen konnte.

Aus diesem Allem erhellt, daß der Monophysitismus auch

---

[61]) Den Ausdruck „Gottesgebärerin“ ließ sich die kirchliche Frömmigkeit freilich nicht mehr entreißen, er stammt aber genau genommen aus einem andern, dem Monophysitismus günstigeren Gelände, der vorchalcedonischen Zeit.

noch ein Recht gegen das Chalcedonense hat, das ihm in der ganzen alten Kirche nicht hat gewährt werden können.[52]) Er geht von der Einheit der Person aus, nimmt also seinen Standpunkt in der Mitte des Christenthums, innerhalb der schon vollzogenen Menschwerdung, und sucht, wie wir sehen werden, von da aus Unterschiede in der Einheit zu erreichen. Die Kirchenlehre geht von jetzt an aus von der Zweiheit der Naturen, beginnt also ihre Construction von dem vorchristlichen Standpunkte aus, und die christliche Einheit ist nicht zum Voraus unerschütterliches Axiom, sondern ihre Gestaltung hängt von dem Verlaufe des wissenschaftlichen Processes ab. Wenn dieser Proceß in der Kirche nun ein stetes Schwanken zwischen einer im Princip pantheistischen Vernichtung des Menschlichen durch das Göttliche, und zwischen einer judaistischen Trennung beider bekundet, so werden wir darin nach dem Obigen nur ein nicht unerwartetes Seitenstück zu der, der romanischen Periode eigenthümlichen Schwankung in der Lehre vom Menschen und von der Gnade zwischen pelagianischer und magischer Denkweise zu sehen haben. Mehr als drei Jahrhunderte hindurch steigerte sich der chalcedonensische Dualismus der Naturen und führte sich gegen monophysitische Reste in der Kirche immer vollständiger durch, bis der Adoptianismus zur Mahnung ward, auch der Einheit der Person das Ihrige zu geben, was aber freilich, in Anlehnung an die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur so geschah, daß der mittelalterliche Zug zum Magischen und zur Transsubstantiation nur um so vollständiger seine Befriedigung fand.

[52]) Erst die lutherische Christologie begann diese Schuld zu tilgen.

Zweiter Abschnitt.

Die Sicherstellung und folgerichtige Durchführung der chalcedonensischen Lehre von zwei Naturen.

Vom chalcedon. bis zum Frankfurter Concil 794.

Erstes Kapitel.

Der Dyophysitismus im Kampfe mit dem Monophysitismus.

Vom chalcedon. Concil i. J. 451 bis zum Concil von Constantinopel 553.

Wie sich schon aus den Drohungen der Mönche und ihrer Abgeordneten vor der chalcedonensischen Synode erwarten ließ, gaben sich die Monophysiten dem Concil nicht gefangen und glaubten ebensogut diese Synode als eine Parteisynode bezeichnen zu müssen, wie die Chalcedonenser die Synode v. J. 449. Die Zähigkeit des Widerstandes der Besiegten ist schon aus der geringen sittlichen Achtung, welche die Geschichte dieses Concils einflößt, erklärbar, hatte aber auch ursprünglich religiöse Wurzel. Es trennte sich nun von dem großen Kirchenkörper die monophysitische Partei als Sonderkirche, wie zuvor die nestorianische, nur daß ihre Verbreitung weit bedeutender war. Denn, abgesehen von Illyrien, war in Constantinopel die Partei noch lange mächtig und erreichte es bei mehr als Einem Kaiser um ihrer großen Macht im Oriente (besonders einem Theile Syriens und Armeniens), in Aegypten und Abyssinien willen, daß man oft daran war, die chalcedonensischen Schlüsse durch Stillschweigen zu begraben, wenn nicht gar direkter anzugreifen. [1]) Ihre innere Bedeutung stieg noch dadurch,

[1]) Die unsägliche Verwirrung in allen Kirchen des Orients und des

daß viele ihrer Anhänger philosophischen Geist zeigten und zwar besonders der aristotelischen Philosophie sich zuwandten. So hatte diese Partei nicht blos eine, das unmittelbare christliche Bewußtsein des Volkes ansprechende Art, sondern wußte mit Geschick und zum Theil mit Ueberlegenheit die Wesenseinheit Christi wissenschaftlich zu empfehlen. Es ist wohl richtig, daß dabei schon viel formale Spitzfindigkeit und Scholasticismus zu Tage kommt; es ist darin in gewisser Art ein Vorspiel des Streites zwischen Nominalismus und Realismus; es trat endlich das religiöse Interesse auch bei ihr allmählig mehr zurück. Aber sie verdient doch mehr Gunst und Aufmerksamkeit, als ihr oft zu Theil zu werden pflegt.[2]) Denn wenn die Kirche vom Chalcedonense an den Weg einzuschlagen genöthigt ist, von der Zweiheit der Naturen aus zu sehen, was für die Einheit übrig bleibe, so muß es von Interesse sein, zu betrachten, wie die Monophysiten umgekehrt versuchen aus der Einheit des Gottmenschen heraus und unbeschadet derselben eine Zweiheit, wenn auch nicht von Naturen, so doch von Seiten in Christus zu erreichen. Als ob alle Möglichkeiten in der Christenheit versucht werden sollten, finden wir auch bei ihnen eine interessante und innerlich fortschreitende Manchfaltigkeit, auf die um so mehr zu achten ist, weil vielleicht eine genügendere Christologie erst damit gefunden werden kann, daß der Proceß, der von der Zweiheit zur Einheit strebt, auch wieder dahin fortgeht, aus der Einheit die Zweiheit abzuleiten, mag immerhin dabei die chalcedonensische Entwicklung wenigstens darin vorangehen müssen, daß zuerst der Proceß der Einigung der beiden Seiten fixirt wird.

Die bedeutendsten Männer der monophysitischen Partei sind einerseits Dioskur, Timotheus Ailuros, Patriarchen von Alexandrien, Julianus, Bischof von Halicarnaß, Ste-

Occidents durch den monophysitischen Streit und seine Wechselfälle schildert besonders lebendig Nicephorus, K. G. B. XVI, 25.

[2]) Besonders hat neuerdings Gieseler durch seine Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur, T. I. II, 1835. 1838; sowie Baur l. c. II, 37—95 sich um Aufhellung ihrer Geschichte Verdienste erworben.

phanus Niobes und Theodosius;[3]) andererseits Severus aus Pisidien, Patriarch von Antiochien, und Xenaias oder Philorenus, Bischof von Hierapolis oder Mabug beide um's Jahr 500.[4]) Die Ersteren fordern von der Einheit der Person, daß durch sie die menschliche Natur zwar nicht überhaupt aufgehört, aber die Wesensgleichheit mit uns verloren habe. Sie halten sich also an jene Verwandlungslehre, welche das Menschliche vergöttlicht werden läßt. Das Göttliche dagegen soll nicht nach der Natur, sondern nach der Gnade, wie Dioskur sagt, gelitten haben, womit die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, aber zugleich die Macht über ihre actuelle Beschaffenheit behauptet scheint. Beide Naturen erfahren also eine theilweise Veränderung durch einander; die menschliche erhält göttliches Wesen, aber nicht ohne daß sie tauschweise dafür auch menschliche Prädikate an den Logos abgibt, in welchem selbst also das Menschliche fortdauern und gewährleistet sein soll. Diß schließt sich also unmittelbar an Eutyches an. Dioskurs Standpunkt erhellt am Deutlichsten aus seinem Verhältniß zu Christi Leiden. Er ist sehr weit davon entfernt das menschliche Leiden Christi läugnen zu wollen, vielmehr soll nur gesagt werden, daß das Blut Christi Gottes Blut sei, und zwar nicht erst durch Vermittelung der göttlichen Person, sondern seiner Natur nach, weil es sonst nicht himmlisch und unvergänglich wäre. Es wäre profan, meint Dioskur, das Blut Christi gleichen Wesens mit irgend etwas Natürlichem zu nennen. Und ähnlich sagt Timotheus: Homousie habe Christus mit uns nur, sofern er aus unserer gemeinsamen Substanz durch die Mutter geboren sei. Aber diese Gleichheit sei nur der Ausgangspunkt und wäre er von Maria geboren wie ein anderes Kind, so hätte ihre Jungfrauschaft nicht bewahrt bleiben können. Er habe also durch die That des Logos eine andere Menschheit als wir, welche

[3]) Vergl. die Fragmente aus Dioskurs Brief A. Mai, nova coll. Tom. VII, 289, von Timotheus Ailuros ebendaselbst 35. 277. 304. 305. Evagrius III, 14. IV, 39. Photius cod. 162. 227.

[4]) Philorenus schrieb drei Bücher über Trinität und Menschwerdung; cf. Assem. bibl. or. II. S. 25. Ebenso ist von Severus

ohne Zweifel nach seiner Vorstellung schon von Anfang so zu denken ist, wie nach der Auferstehung. Diese Seite des Monophysitismus war dem populären Bewußtsein am Zusagendsten. Derselbe behauptete sich mit solcher Kraft, daß der Kaiser Zeno mittelst des Henotikon v. J. 482 ihn durch eine Formel zu versöhnen suchte, welche das Chalcedonense als nicht vorhanden betrachtete, ja einen ungünstigen Seitenblick auf die Väter desselben warf, aber nicht einmal dabei stehen blieb, die Einheit wie die Zweiheit der Naturen freizugeben, also unparteiisch die Streitfrage als noch unentschieden sich selbst zu überlassen, sondern welche unverkennbar für die Monophysiten (allerdings unter Verwerfung der eutychianischen Vermischungslehre) Partei ergriff, indem sie sich ausdrücklich zum ephesinischen Concil ja auch zu Cyrills Anathematismen bekannte. Durch Zenos Henotikon wäre also dem rein cyrillischen Lehrbegriffe die Durchführung geworden, die Cyrill selbst nicht hatte erreichen können. Aber der Versuch blieb vergeblich. Die Chalcedonenser waren nicht geneigt, den Gewinn, den sie von dem letzten Concil her hatten, so gutwillig wieder aufzugeben. Sie hätten mindestens auch eine Abolition des ephesinischen Concils, das durch das chalcedonensische paralysirt war, fordern müssen, wenn sie nicht den Monophysitismus in cyrillischer Form wollten zur Herrschaft gelangen lassen. Das eben war das Unglück, daß man zu Ephesus zu weit nach Cyrills Seite hin gegangen war, wie zu Chalcedon nach der Seite der Antiochener. Zwei ökumenische Concilien nicht tadellos zu finden oder zu aboliren, wäre nach den Begriffen der Zeit einer Erschütterung aller kirchlichen Grundlagen gleich gekommen, man war also an beide gekettet. Andererseits sind diese Concilien aber von ganz verschiedenem, ja widersprechendem Geiste beseelt gewesen, und so war man auch an den Widerspruch gekettet. Dieser legt sich besonders darin offen dar, daß die Freunde des Chalcedonense einerseits nicht wagten, von dem Ephesinum sich loszusagen, an-

---

eine Reihe von Fragmenten übrig. Ang. Mai. Tom. VII; Leontius, Apologie des chalcedonensischen Concil. Gall. bibl. Tom. XII, 719 f. Mansi VII, 831. VIII, 817. Photius 108. 230.

dererseits aber doch das Henotikon, das nichts anders als Cyrills Lehre will, als einen Widerspruch gegen das Chalcedonense verwarfen. Etwas Geringeres als das Ephesinum und das Henotikon befriedigte wieder die Monophysiten nicht, und so blieb der Kirche nichts übrig, als mit beiden Concilien auch deren Folgen zu tragen.

Die Monophysiten aber hatten jetzt erst eine längere und selbständigere Entwicklung, vornemlich in zwei Linien, deren eine wie gesagt als Ausbildung des Eutychianismus gelten kann, während die andere der Kirche sich innerlich nähert und Cyrills Standpunkt fortbildet. Die ganze Geschichte des Monophysitismus bis ins 7. Jahrhundert zeigt, mit wie vielen Wurzeln er noch mit der Kirche zusammenhängt, ja wie nicht blos er sich nicht von der kirchlichen Entwicklung losreißen kann, sondern auch diese nicht von ihm. Ist er doch nicht einfacher Doketismus, sondern schon eine verfeinerte, vermittelte Gestalt desselben, hat also das Gegentheil des Doketismus als ein Ferment noch an sich. Wird daher das Antidoketische in ihm belebt, was am Sichersten dann eintritt, wenn sich folgerecht aus ihm eine Form entwickelt, welche das Doketische in ihm reiner enthält, dadurch aber auch ihm wie im Spiegel statt dessen was er doch eigentlich möchte, seine Carrikatur vorhält: so kann der Monophysitismus sich auch der Kirchenlehre zubilden. Und wiederum, wenn die Kirchenlehre von einer Einheit der Person nicht blos redet, sondern die Zweiheit der Naturen irgendwie zusammenfaßt, so kann es ihr sehr leicht widerfahren, daß sie zu monophysitischen Sätzen gelangt, wenn nicht gar einen Monophysitismus überbietet, dem es ernstlich darum zu thun ist, in der gottmenschlichen Einheit auch Unterschiede aufzuzeigen. Es ist daher das Herüber- und Hinüberwirken zwischen den Chalcedonensern und Monophysiten eine innere Nothwendigkeit gewesen, und so gewiß es ist, daß die wechselnden politischen Interessen der Kaiser störend in den Proceß zwischen Beiden eingegriffen haben durch Begünstigung bald der chalcedonensischen Lehrweise, bald auch (z. B. unter Zeno und theilweise Justinian, sowie Heraklius) der Monophysiten, theils durch voreilige von Außen herkommende Friedensformeln und Schweigen gebietende Gesetze,

ſo hat doch der Dialog zwiſchen der Kirche und dem Monophyſitismus im Großen ſeinen Fortgang.[5]) Die Kirche ſelbſt bleibt unter ſeinem fortwirkenden Einfluß, ſo lange ſein häretiſcher Charakter noch nicht evident nachgewieſen iſt, ja ſie hat in ihrer nächſten Fortbildung nicht wenige monophyſitiſche Lehrſätze aufgenommen, dadurch aber freilich es auch nur zu einer aus ſehr heterogenen Elementen zuſammengeſetzten Chriſtologie gebracht.

Eine ſtarke Handhabe hatte der Monophyſitismus in der Kirchenlehre ſelbſt aus alter Zeit, beſonders aber vom erſten epheſiniſchen Concil her, an dem Prädikat der Maria als der Gottesgebärerin; und deſſen war er ſich auch wohl bewußt. Der immer ſich ſteigernde Cultus der Maria war ein ſtarker Anwalt des Monophyſitismus innerhalb der Kirche. Mit gleichem Rechte nun als hiemit Chriſti Geburt gedacht war als Gottes Geburt, indem als einziges Subjekt für alle Prädikate, auch das Geborenwerden, die göttliche Natur galt, konnten nun auch die Monophyſiten verlangen, daß das Prädikat des Leidens und Sterbens dem göttlichen Subjekte beigelegt, alſo geſagt werde: „die zweite Perſon der Dreieinigkeit habe gelitten.“ Diß geſchah denn auch durch Petrus Fullo (den Gerber), monophyſitiſchen Patriarchen von Antiochien, den Urheber des theopaſchitiſchen Streites. Er ſtellte die Formel auf: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unſterblicher, der du um unſertwillen gekreuzigt biſt, erbarme dich unſer!“ Die Dreiheit der Anrufung ſchien den Ortho-

[5]) Mit dem Neſtorianismus verhält es ſich dagegen anders. Da er ſich gegen die byzantiniſche Unduldſamkeit in das tiefere Aſien unter heidniſche Oberherrſchaft flüchtete, ſo trat er mehr außer den Geſichtskreis der Kirche. Die Polemik gegen den Neſtorianismus geht in dieſer zwar fort, z. B. außer Caſſian bei Bigilius von Tapſus, Boethius, dem conſtantinopolitaniſchen Mönche Leontius, bei dem Presbyter Anaſtaſius u. A., aber die Verhandlung konnte nicht ein fortlaufendes Zwiegeſpräch ſein, das durch neue Momente ſich belebt und der beiderſeitigen Entwicklung dient, ſondern die neſtorianiſche Fortbildung blieb der Kirche im Ganzen unbekannt. Ihre Polemik beſchäftigt ſich daher nur mit dem alten Neſtorianismus, der obenein immermehr zu einer faſt mythiſchen Geſtalt wird. Sie hatte aber in ſich ſelbſt genug dualiſtiſche Elemente.

doxen auf die Trinität zu weiſen, alſo zu enthalten, daß das den drei Perſonen gemeinſame göttliche Weſen gelitten habe, mithin der Patripaſſianismus nur in geſteigerter trinitariſcher Form hier wiedergekehrt ſei. Und wenn auch geſagt würde, nicht das gemeinſame Weſen, ſondern nur das des Sohnes habe gelitten, ſo habe ja der Sohn doch kein anderes Weſen, als Vater und Geiſt, und Theopaſchitismus in dieſer Form ließe ſich nur bei einer arianiſirenden Weſensverſchiedenheit des Sohnes von Vater und Geiſt abwenden. Es iſt an ſich wohl möglich, daß Petrus in religiöſem Intereſſe das göttliche Weſen des Sohnes ſelbſt als ein ſolches gedacht hat, das ſich aus Liebe in die Leidentlichkeit geſetzt habe, doch fehlen die nähern Nachrichten. Er könnte auch eutychianiſch gedacht haben. Dagegen iſt es gewiß, daß ſolche Monophyſiten, welche den Eutychianismus verwerfen, die Formel in dem Sinne vertheidigen, daß ſie nur um der, mit dem Sohn Gottes vereinigten Menſchheit willen, ihm das Leiden zuſchreiben. In der Kirche aber drang in dieſem letzteren Sinne die Formel, daß Einer aus der Dreieinigkeit gelitten, nach längerem Widerſpruch aus Veranlaſſung des Johannes Marentius durch, der mit ſcythiſchen Mönchen i. J. 519 nach Conſtantinopel kam und die Anerkennung derſelben forderte. Zwar er ſelbſt drang in Conſtantinopel nicht durch, daher er ſich an Hormisdas von Rom wandte, der aber die Formel als häretiſch anſah.[6]) Jedoch da die Formel vielen Anhang unter Mönchen und zum Theil auch Theologen fand, unter welchen beſonders der Diakonus Fulgentius Ferrandus zu nennen iſt,[7]) bei dem Volke aber ohnehin den größten Beifall hatte, ſo ward ſie vom Kaiſer Juſtinian durch ein Edikt vorgeſchrieben, von der fünften öcumeniſchen Synode aber i. J. 553 ihre Verwerfung anathematiſirt.[8]) Das Intereſſe dieſer Frage ligt noch beſonders darin,

[6]) Mansi T. VIII, 498. Anders Johannes II, vgl. Baur II, 72.

[7]) Vgl. Fulgentius Ferrandus (v. Carthago) de duabus in Christo naturis et quòd unus de Trinitate natus passusque dici possit. Bibl. Max. Lugdun. IX, 502 f. — Confessio Maxentii ib. S. 534 f.

[8]) Mansi T. VIII, 765 ff. IX, 384. Anathemat. X, vgl. Baur l. c. II, 61—72. Walch, Hiſtor. der Ketzer. VII, 248 ff.

daß sie die Aufforderung enthält, die Christologie wieder einmal mit der Trinitätslehre zusammenzuschauen. Ist der Sohn Gottes unauflöslich und ewig mit der Menschheit geeint, ja gehört diese zu seiner Person, so tritt eben damit die Menschheit auch in den Kreis der Trinität ein, denn die Menschwerdung soll nicht blos eine Thätigkeit, sondern auch ein Sein des Sohnes Gottes ausdrücken. Allerdings ist hiermit noch keineswegs eine Veränderung in das innere Wesen Gottes hineingetragen, sofern nur festgehalten wird, daß der Sohn Gottes als solcher nicht gelitten habe; wohl aber ward der Sohn durch die Menschwerdung was er nicht war, ohne Veränderung in dem was er war, und dieses Werden ist entweder nur etwas Accidentelles, ihm Aeußerliches, was damit stritte, daß er ohne Menschheit ewig gar nicht mehr gedacht werden kann, oder hätte, um die Veränderung auch in Beziehung auf das Menschwerdenwollen auszuschließen, zurückgegangen werden müssen auf eine ewige Bestimmung der Menschwerdung, die in Gottes wesentlichem Willen liege. Dahin gieng man nun freilich nicht fort, wohl aber zeigt die Stellung der Frage das Bedürfniß, die immanente ewige göttliche Sphäre mit der ökonomischen zusammenzuschließen, indem diese in jene zurückgeführt wird. Unverkennbar aber waltet dabei auch ein religiöses Interesse, und zwar wohl noch ursprünglicher als das logische. Die Gottheit des Sohnes soll in der ganzen Majestät, in welcher sie innerhalb der Trinität vor Augen steht, an dem Werke der Versöhnung, an dem Leiden für die Welt, sich betheiligen. [9])

[9]) Anders lautet z. B. noch das Wort des Amphilochius von Iconium, (A. Mai, Tom. VII, S. 15 a) der nicht blos das Leiden der Gottheit in ihrem eigenen Wesen, sondern auch den Satz verwirft: Die Gottheit leide am Fleisch oder durch ihr Fleisch. Man könne nur sagen, Christus leide. Der Logos eigne sich zwar was seinen Tempel betreffe an, aber leide dabei nicht selbst. Vgl. das Weitere bei Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte S. 203 und 204. Baur, Trin. II. S. 61—68. — Die nothwendige Folge der kirchlichen Anerkennung dieses Satzes war, daß der Begriff der Person auch in Beziehung auf den Vater und Geist dem der Person des Gottmenschen analog geformt, die Unterschiede also mehr dem Tritheismus zugebildet werden mußten. Es ist daher

Wie der Theopaschitismus der innigen Einheit der Person dadurch dienen will, daß er möglichst auch das Menschliche sich will in das Göttliche hinein reflektiren lassen, so führte dasselbe Interesse auch dazu, die Menschheit dadurch der göttlichen Seite zu nähern, daß sie innerhalb der Unio ihr verähnlicht gedacht wurde. Darüber nun war zwar allgemein kein Zweifel, daß irgendwie Christi Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos nicht etwa blos geehrt, sondern erhöht sei, wenigstens seit der Auferstehung: und da es allgemeine Voraussetzung war, was Johannes Cassianus († 448) in der Schrift de Incarnatione Domini, ed. Cratander 1524, S. 17 sagt: nec quasi per gradus et tempora proficientem in deum, alterius status fuisse ante resurrectionem credamus Christum, alterius post resurrectionem sed eiusdem plenitudinis atque virtutis (Citat aus Leporius, vergl. Cassian selbst, S. 47 u. 137), so mußte folgerichtig auch für die Menschheit der Stand der Erniedrigung an sich aufgehoben sein, wenn nicht ihr oder der Gottheit Wille die Knechtsgestalt wieder setzte, die durch die Unio ausgeschlossen war. Aber die Lehre von einer unmittelbar absolut fertigen Menschwerdung war in der Kirche noch keineswegs so bestimmt und folgerecht durchgearbeitet, daß nicht im Widerspruch damit ein stetiger, ja für die Menschheit natürlicher Zustand anfänglicher Unvollkommenheit, Schwäche und Entwicklungsbedürftigkeit statuirt worden wäre. Die monophysitische Richtung nun mußte dazu dienen, auch in diesem Punkte die Kirche in Entscheidung zu setzen. Eine Partei derselben,

---

nicht zufällig, noch blos aus aristotelischer Philosophie abzuleiten, daß im 6. Jahrhundert angesehene Monophysiten wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus sich dem Tritheismus zuwandten, gegen den dann der Monophysit Damian den Tetradismus aufstellte. Daß der Begriff der trinitarischen Person früher in der Kirche auch anders gefaßt wurde, haben wir Bd. I, S. 904—938 gesehen. Auch traten Kirchenlehrer z. B. Eulogius von Alex., (A. Mai VII, 18) Anastasius Sinaita (Galland. XII, 240) de Trin. dem entgegen, und lenkten zum Standpunkt sec. IV zurück.

durch Julian, Bischof von Halicarnaß gestiftet, Julianisten, glaubt um der Einheit der gottmenschlichen Person willen lehren zu müssen, daß Christi Leib, wesentlich mit dem Logos vereint, das unzerstörliche Leben desselben (ἀφθαρσία) nach physischer Nothwendigkeit als ihr durch Gnade gewordenes Eigenthum, gleichsam als höhere zweite Natur, durch welche die erste aufgehoben sei, schon vor der Auferstehung besessen habe. Ihre Gegner nannten sie daher Aphthartodoketen, was sie ihnen mit dem Namen Phthartolatren zurückgaben. Darüber natürlich waren sie Alle Eins, daß Christi Menschheit auch belebende Kraft habe, und daß der Logos, der das Leben ist, ihr Leben sei. Aber erstens gaben die Kirchenlehrer nicht zu, daß die Mittheilung der göttlichen Kraft an die Menschheit an der Natur dieser etwas verändert habe, oder dadurch ihre Homousie mit uns beeinträchtigt sei; indem vielmehr diese Mittheilung nur eine Steigerung ihrer Kraft müsse genannt werden (augmentum nach Leo). [10]) Zweitens wollten sie nicht zugeben, daß die Menschheit Christi diese höheren Prädikate als natürlichen Besitz habe. Aber offenbar widersprach sich dieses Beides; bringt die göttliche Mittheilung nur die Vollendung der Natur selbst, so ist das Mitgetheilte zu dieser vollen Natur zu rechnen, und gehört es nicht zu dieser Natur selbst, so bringt es, gleichwohl ihr mitgetheilt, die Natur aus ihrem eigenen Wesen heraus, und selbst die Aufhebung der menschlichen Unvollkommenheiten ist dann gleichsam eine bleibende Ekstase oder Entrückung der Menschheit aus ihrem eigentlichen Wesen und nicht ihre eigene Vollendung. Und da der magische Begriff der Gnade auch in der Kirche schon Geltung genug besaß, so konnten diese Monophysiten mit um so mehr Recht Zustimmung dazu verlangen, daß die Menschheit Christi durch die Unio von Anfang an aufgehört habe der unsrigen wesensgleich zu sein, vielmehr in ein anderes Sein übergegangen sei. Sie bilden daher jene Sätze von Eutyches und Dioskur dahin fort, es könne von Christi Menschheit nicht gesagt werden, daß sie nach der Physis, wie sie ihr seit der Unio zukommt, den

[10]) s. o.

menſchlichen Schwächen und Leiden zugänglich war, ſondern Chriſti Leib ſo gut wie die Gottheit ſei an ſich oder nach ſeiner Natur auch über die phyſiſchen, tadelloſen Bedürfniſſe und Schwächen (*πάθη ἀδιάβλητα*) erhaben. Er iſt *ἄφθαρτος* und hatte die Beſchaffenheit des Leibes Adams vor dem Falle an ſich, welcher, wenn Adam nicht ſündigte, auch nicht ſterben konnte. Dieſe Uebernatürlichkeit des Leibes Chriſti ſollte die Wirklichkeit deſſelben nicht läugnen, wohl aber meinten ſie, die Liebe Chriſti um ſo ſtärker hervorzuheben, da ſie nun das Leiden nicht blos, ſondern auch die Möglichkeit des Leidens einem freiwilligen Liebesacte zuſchrieben, durch welchen Chriſtus ſich erſt der Unleidentlichkeit ſeines Leibes begeben, und in die Leidensfähigkeit, ſo wie in das Leiden verſetzt habe. Wir haben ſchon oben geſehen, wie auch Hilarius von Pictavium hieran ſtreifte, wiewohl er durch ſeine Lehre von der Entäußerung die unmittelbare Vergöttlichung der menſchlichen Natur moderirte. Dem religiöſen Intereſſe wäre auch (wenn die Julianiſten nicht einem phyſiſchen Proceß in Betreff der Folgen der Unio gehuldigt hätten) vollkommen genügt geweſen mit dem Satz: daß Chriſti Menſchheit zwar nicht ohne die natürliche Schwäche und Leidensfähigkeit war, daß aber jede äußere Urſache des Leidens, ſo wie die Sterblichkeit durch die geiſtige Kraft Chriſti überwindlich geweſen wäre, wenn nur ſein ethiſches Weſen dieſes zur Aufgabe geſetzt hätte. Und in der That haben, nach der Angabe des Timotheus [11]) einige Julianiſten geſagt, Chriſti Leib ſei der Potenz nach (*δυνάμει*) *φθαρτὸς* geblieben, aber durch die Kraft des Logos über die Wirklichkeit der *φθορά* hinausgehoben worden. Doketismus wollten ſie darum noch keineswegs, ſondern nur den Liebesact

[11]) De recipiendis haereticis Cotelerii Monum. eccl. Graec. T. III. 397. Das wird auch die Meinung des Philoxenus ſein, wenn auch er die Identität des Leibes Chriſti mit dem des Adam behauptete: potuit non mori, nicht aber non potuit mori. Vgl. über die Julianiſten oder Gajaniten Leontius de sectis Actio V, 3. bei Galland. Bibl. XII, 640. Nicephorus l. c. XVII, 29. A. Mai Coll. N. l. c. und Assem. Bibl. Vatic. Catal. T. I, 3. S. 229 f. Gieſeler l. c. P. II, 4—10.

Christi, durch den er seinen Leib zum Leiden bestimmte, nicht aber blos der vergöttlichenden Einwirkung sich enthielt, um so mehr hervorstellen. Aus dem Angegebenen wird begreiflich, daß auch in der Kirche jener Zeit solche Sätze als Verherrlichungen Christi, seiner Majestät und Liebe, Anklang finden konnten. Und in der That hat wiederum Justinian versucht die Lehre der Aphthartodoketen durch ein Glaubensedict zur kirchlichen zu stempeln. Aber es fand keine kirchliche Anerkennung; die Kirchenlehrer sahen, daß bei der Annahme solcher Entrückung der gemeinmenschlichen Physis Christi in eine übernatürliche Natur vermöge unmittelbarer physischer Wirkung der Unio — die Menschheit selbst in allen ihren wesentlichen Bestimmungen der Quantität und Faßbarkeit, der Sichtbarkeit, Begränztheit und Qualität aufgehoben und ein anderes Wesen, d. h. eigentlich das Göttliche an die Stelle gesetzt, mithin durch diese absoluteste Wirkung der Unio die Menschwerdung geläugnet wäre. Nur momentan, für bestimmt praktische Zwecke würde so die Menschheit zur Wirklichkeit hergestellt, die für gewöhnlich nicht mehr vorhanden vielmehr höchstens der Potenz nach, sei es im Willen des Logos, sei es in der übernatürlichen Leiblichkeit fortdauerte. Eine Partei der Julianisten gieng bis dahin fort, daß Christus seit der Menschwerdung auch nicht nach seiner Menschheit die Creatürlichkeit beizulegen sei, sondern daß Christus auch als Mensch, Gott und Schöpfer genannt werden und darum Gegenstand der Anbetung von Anfang an sein müsse. [12]) Diese Partei, Aktisteten genannt, während sie ihre Gegner Ktistolatren nannte, will also bis dahin fortschreiten, alles Menschliche in Christus von Anfang an als göttlich zu denken. Reinen Doketismus scheinen auch sie so wenig gewollt zu haben, als

[12]) Timotheus de recept. haeretic., Cotelerius monum. Eccl. graec. T. III, 398. Assem. bibl. orient. T. II. Die Julianisten hatten besonders in Armenien ihren Sitz; in Aegypten entsprechen ihnen die Gajaniten. Ihr Gegner ist der monophysitische Patriarch Damian der sich zu Severus hält. Im achten oder neunten Jahrhundert scheinen sie in Syrien und überhaupt in Asien, mit Ausnahme Armeniens, untergegangen, nicht minder in Aegypten; aber ein Theil drang nach Aethiopien und Nubien, wo sie einen eigenen Patriarchen hatten.

die apollinaristische Lehre von einer ewigen Menschheit in Gott selbst. Vielmehr dürften sie zu ihrer Ansicht dadurch gekommen sein, daß die Menschwerdung nach allgemeiner monophysitischer Lehre sich durch Negation jeglichen Substrates für die menschlichen Prädicate vollzogen haben sollte. Indem nun so der Logos sich nur mit menschlichen Prädicaten charakterisirt, und noch dazu von Anfang an alle diejenigen Prädicate negirt, die an ein menschliches Werden erinnern, so schien für die Kreatürlichkeit das Substrat zu fehlen, ja dieses Prädicat keine Stelle mehr für Christus zu finden. [13]) Das aber darf man wohl sagen, daß, wenn das Fortbestehen des Menschlichen als solchen damit vereinbar sein soll, daß es vom Anfang der Unio an alle Prädicate verlor, die mit dem göttlichen Sein, mit der Eingliederung in das göttliche Wesen unvereinbar wären, so ist das menschliche Wesen und das göttliche auch an sich nicht verschieden, sondern nur accidentell, und diese accidentellen Differenzen hebt dann die Unio auf.

Dieser Satz von der Wesensgleichheit des Göttlichen und des Menschlichen überhaupt, und zwar der unmittelbaren, ist nun von einem der bedeutendsten Monophysiten Stephanus Barsudaili [14]) um d. Jhr. 488 aufgestellt worden. Er soll gelehrt

---

[13]) Alle monophysitischen Sätze, welche theils Menschliches auf Gott, theils Göttliches auf den Menschen übertragen, beides im Interesse einer innigen Einheit der Person, hat die lutherische Lehre in der communicatio idiomatum angenommen, nur aber auf Grund einer bleibenden Zweiheit der Substanzen. Von hier aus stellt sich die lutherische Lehre als eine Combination des Chalcedonensischen und Monophysitischen Typus, aber freilich in einer Form dar, in welcher noch mehr eine Zweiheit von Schichten auf einanderfolgender Lehrbildungen als eine innige Durchdringung beider wahrzunehmen ist.

[14]) Barhebräus oder Abulpharagius gibt an, er habe seine Ansichten in einer Schrift niedergelegt, als deren Verfasser er den Lehrer des Dionysius Areopagita, Hierotheus, angegeben habe. Vgl. Assem. Bibl. Orient. T. II, S. 30 f. 290. 291. Barsudaili war nach dem Zeugniß des Xenaias ein gelehrter Mann und Schriftsteller, besonders Commentator von heiligen Schriften, aus Edessa. Gegen ihn schrieb Xenaias einen warnenden Brief nach Edessa, in welchem er als seine Lehre angibt, daß die Strafen

haben: wie Vater, Sohn und Geist Eine Natur sind und der Leib des Wortes mit diesem wesensgleich ist, so wird auch jegliche Kreatur der Gottheit wesensgleich (consubstantiell) werden.

Er scheint jedoch nicht eine unmittelbare wirkliche Göttlichkeit aller Dinge angenommen zu haben; denn die Stelle: „heute und morgen thue ich Wunder, und am dritten Tage werde ich enden“ erklärt er so: „Wir stehen am sechsten Wochentage (Freitag) der die gegenwärtige Weltzeit bezeichnet die er auch die böse nennt; der Sabbath, Christi Ruhetag nach dem Tode, scheint ihm chiliastisch eine Sabbathzeit bedeutet zu haben, worauf die perfectio folge, wo Gott Alles in Allem, Alles gleicher Natur und gleichen Wesens mit Gott sein werde. Daher darf auch des Xenaias Anklage, daß er die Taufe aufhebe und die Sakramente, wohl nicht so verstanden werden, daß er den Unterschied von Natur und Gnade überhaupt fallen laße, sondern vielleicht origenistisch (vgl. Assem. I, 303) hat er die Wiederbringung aller Dinge durch Vermittlung wie von Strafen für die Bösen, so von Christi Erscheinung angenommen. Damit besteht aber wohl, daß er potentiell Alles als wesensgleich mit dem Göttlichen kann angesehen haben. Glaubwürdige Männer, sagt Xenaias, haben ihm berichtet, sie haben in seiner Zelle die Inschrift gefunden: „die ganze Natur ist wesensgleich mit Gott“, er habe aber aus Furcht vor der darüber entstandenen Aufregung die Inschrift wieder ausgelöscht. Wenn nun auch gerathen sein dürfte, ihm rohen Pantheismus nicht zuzuschreiben, so muß er doch die pantheistische Ansicht, die nach dem Früheren hinter dem Monophysitismus schlummert, folgerichtiger entwickelt haben, und es ist kein gerechter Grund zu zweifeln, daß er nicht blos gesagt hat, die göttliche Natur und die menschliche seien

des Jenseits nicht ewig währen, sondern die Gottlosen, wie auch die Dämonen, durch Feuer gereinigt, Barmherzigkeit erlangen werden. Am Ende werde, wie Paulus sage, Gott Alles in Allem sein und Alles in die göttliche Natur verwandelt werden. Eine verwandte Erscheinung dürften auch die Ἰσόχριστοι, origenist. Mönche in Aegypten sein. Siehe Evagrius K. G. 4, 38. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogmengeschichte S. 207.

in Christus zur Wesensgleichheit gebracht, sondern die Menschheit überhaupt sei wesentlich göttlich. Er scheint nämlich nicht einmal wie Origenes eine Freiheit, sondern vielmehr ein Fatum statuirt zu haben. [15])

Wenn die bisher betrachteten Monophysiten als Fortsetzung des Eutychianismus angesehen werden können, und ihnen immermehr der Unterschied des Menschlichen vom Göttlichen sich verwischt, so ist dagegen jetzt noch die zweite bedeutendere Hauptklasse derselben zu betrachten. Die vornehmsten Monophysiten Xenaias oder Philoxenus und Severus versuchten, in der Einheit einen aufbewahrten Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufzuweisen. [16]) Xenaias hält zwar auch an dem Satz fest: Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt, [17]) auch will er nur von freiwilligen, nicht natürlichen Leiden Christi wissen. [18]) Aber das Letztere konnte er, auch wenn er es nicht blos von der Gottheit sagt, so meinen, daß die Menschheit Christi die Nothwendigkeit des Leidens nicht gebracht hätte, wenn der Sohn Gottes sich nicht freiwillig dazu bestimmt hätte. Er hat [19]) in acht Sätzen seine Lehre zusammengefaßt und die Eutychianer verworfen, die er Phantasiasten nennt. Die Person des Sohnes

---

[15]) Assem. II, 32.

[16]) Ueber Xenaias vgl. Assem. II, S. 10—46; über Severus Leontii Monachi Hierosol. Apolog. Conc. chalcedonens. (um 610). Galland. Tom. XII, 719—750. Leontii Byzantini solutiones argumentationum Severi, ibid. 708—715. Ang. Mai. Tom. VII, S. 8. 9. 71. 73. 123. 136 ff. 151. 277—281. 283 f. 285—290 und 307. Beide blühten im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts, hatten Zeno's Henotikon angenommen, und lebten in bischöflichem Ansehen als Patriarchen bis zur Verfolgung des Monophysitismus unter Justinian um 522. Beide zusammen können als Stifter desjenigen Monophysitismus bezeichnet werden, den die Jacobiten bis auf diesen Tag festhalten, und welcher sich auch in Aegypten wahrscheinlich seit Damian die Herrschaft errang. Die Kopten huldigen ihm noch heute.

[17]) Assem. l. c. S. 28.

[18]) Assem. S. 4.

[19]) In einem Buche de trinitate et incarnatione, Assem. 25 ff. Vgl. besonders S. 29.

selbst, Gott das Wort, sagt er, stieg vom Himmel und wohnte persönlich in der Jungfrau, derselbe ist aus der Jungfrau Mensch geworden, aus ihrem Fleisch und ihrem Gebein, persönlich ohne Verwandlung; ist ein sichtbarer, tastbarer, zusammengesetzter Mensch geworden, während er als Gott in seiner Geistigkeit, Feinheit und Einfachheit blieb, wie sie Gott ziemt. [20]) Derselbe, der Gott ist, wurde Mensch, also auch derselbe, der Gott ist, wurde geboren aus der Jungfrau, aus der er seinen wahren Leib hat. Er ist nicht ein Anderer und Anderer, kein Anderer war das Kind das gesehen wurde und der erhabene höchste Gott, das Wort. Auch wuchs jene Eine Person Gottes, die Mensch wurde, nicht in eine Zweiheit empor, sondern in allen Worten, Thaten, Wundern und Leiden, wie verschieden sie sind, ist nur Ein und derselbe Gott das Wort, Mensch geworden ohne Verwandlung, und wie Christo oder dem Sohne das Werk des Leidens und Todes zugeschrieben wird, so ist es auch tadellos zu sagen, daß Gott oder das Wort gekreuzigt oder gestorben sei. Denn jener Eine Eingeborene in der Welt Erschienene und in allem Menschlichen, außer der Sünde Versuchte ist Christus, der Sohn von Natur, der Sohn von Natur aber muß auch Gott von Natur sein, hat also der Sohn gelitten, der nicht durch Gnade, sondern durch Natur Sohn ist, so hat Gott gelitten und ist gestorben, nicht aber ein Mensch, der von ihm getrennt oder ihm folgsam ist, oder in welchem er wohnt, wie Einer in einem Andern. Er will Eine Natur weder so daß die Gottheit oder Menschheit absorbirt würde durch Verwandlung der Einen in die Andere, noch so, daß durch doppelseitige Verwandlung oder Vermischung ein drittes, gleichsam chemisches Produkt gesetzt würde, sondern er will Eine Natur, die aus zweien geworden, nicht einfach, sondern doppelt sei. Der technische Ausdruck dafür wurde μία φύσις σύνθετος oder μία φύσις διττή. Seele und Leib sind ihm und den Seinigen gleichfalls das vornehmste Bild, nur daß diese beiden nicht als zwei besondere Theile oder Substanzen von ihnen können gedacht

[20]) Xenaias war, wie manche Monophysiten gegen den Bilderdienst, ja gegen die Abbildung unkörperlicher Wesen. Gott müsse im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Assem. II, S. 21.

worden sein. Um dieses Bild unschädlich zu machen, sagen nun die Kirchenlehrer: auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, nur mißbräuchlich rede man von Einer menschlichen Natur. [21])

Obwohl Xenaias in so großem Ansehen der Orthodoxie bei den Monophysiten stand, daß Severus im Streite mit Julianus ihn um sein Urtheil bat, so ist doch eigentlich Severus, der Patriarch von Antiochien seit 511, der wissenschaftliche Stimmführer des compactesten Theiles der Partei auch für die spätere Zeit, und mit ihm beschäftigt sich auch vornemlich die bedeutendere kirchliche Polemik. Die nach den Berichten über ihn vorhandene Schwierigkeit, seine Ansicht zu treffen und im Zusammenhange zu überschauen mag sich theils durch seine Stellung zum Henoticon des Kaisers Zenon erklären, dem er sich anschloß, in Folge dessen er mit seiner Partei sich als noch in der Kirche stehend betrachtete, theils im Zusammenhange damit aus der Stellung zu Cyrill von Alex., mit dem er in allen Hauptpunkten eins sein wollte und war, dessen Nachgiebigkeit gegen das orientalische Symbol auch mit in den Kauf zu nehmen war. [22]) Bei dieser Lage der Dinge wird man auf seine Worte genau achten müssen; denn bei der vermittelnden Stellung die er sucht, schmiegt er sich den hergebrachten kirchlichen Formeln so viel als möglich an, gibt aber auch Auskunft über den Sinn in welchem er das thut.

---

[21]) So der römische Bischof Gelasius I. de duabus naturis in Christo adv. Eutych. et Nest. Bibl. Max. PP. Lugd. T. VIII, 699 ff., 702. Daran schloß sich in der spanischen Kirche der Lehrtropus an, daß Christus sei Eine Person aus drei Substanzen (oder Naturen) zusammengesetzt; s. u. Gelasius zieht wie Leo auch das heil. Abendmahl herbei. Wie die Elemente obwohl durch den heil. Geist in die göttliche Substanz versetzt doch in suae proprietate naturae verbleiben, so auch die menschliche Natur in Christus.

[22]) Timotheus (nicht wie Leont. von Jerusal. will, der Ailuros, vgl. Gieseler l. c. I, 7.) sagt nach Galland. T. XII, und A. Mai. l. c. 138 er habe, wie Noahs Söhne, die Blößen des Vaters Cyrill zu decken gesucht und sei dadurch in den Schein von Widersprüchen gefallen. Daß diese nicht blos Schein seien, ist die stets sich wiederholende Behauptung der Polemik aus der Kirche gegen ihn.

Cyrill, ſagt er, habe mit Recht gelehrt „aus zwei Naturen“, aber daraus habe das Chalcedonenſe gemacht: „in zwei Naturen“, und nehme auch nach der Unio eine fortdauernde ἐνέργεια auch der Menſchheit Chriſti an. Und Leo gehe ſo weit, zu ſagen, daß Chriſtus das Menſchliche gethan habe nach der menſchlichen Natur, das Göttliche nach der göttlichen, während vielmehr ſeit der Unio Alles gottmenſchlich ſein müſſe. Allein eine rein menſchliche ἐνέργεια ſetze auch ein rein menſchliches Subſtrat oder eine rein menſchliche Monas voraus, neben der göttlichen: einen zweiten Brennpunkt als wirkende Urſache der rein menſchlichen Thätigkeit. Aber das zerſtöre die Lebenseinheit. [23]) Wolle man nun dieſe Zweizahl von Subſtraten oder Subjecten (ὑφεστῶτα) nicht, ſo müſſe man auch nicht die Zweizahl der Thätigkeiten wollen. Und wiederum, wolle man die Einheit dieſer, ſo müſſe man auch die Zweizahl der Naturen ausſchließen, als beſonderer, für ſich beſtehender Brennpunkte (μοναδες ἰδιοσύστατοι). Er argumentirt alſo aus der gottmenſchlichen Beſchaffenheit der erlöſenden Thätigkeit für die Einheit auch der Natur.

Aber auf der andern Seite will auch er von οὐσίαι, φύσεις, ἰδιώματα innerhalb der Perſon Chriſti reden. Er verwirft nicht blos den Eutyches, ſondern will ſo gut als Neſtorius die Eigenſchaften auch der menſchlichen Seite fortdauernd ſetzen auch nach der Unio und im Unterſchied von den göttlichen. Aufs Entſchiedenſte erklärt er ſich gegen einen julianiſtiſchen Monophyſiten, den Grammatiker Sergius ſowohl wider die Vernichtung der einen Natur durch die andere, als gegen eine Vermiſchung beider durch Ausgleichung, [24]) vielmehr dauern noch verſchiedene Naturen unverkürzt und unverändert, alſo, wie Leontius von Jeruſ. ſagt,

[23]) A. Mai VII, 71. ἡ σύνοδος καὶ Λέων — δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων ἐνεργείας (φυσικὰς, καὶ διττὰ θελήματα vgl. das flg. Frgm.) ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες, οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα.

[24]) Galland. XII, 736. Epist. ad Serg. II. ἆρα γὰρ ἦρχθη μὲν (beides Sergius Anſicht) ἡ ἕνωσις ἐκ συγχύσεως, καὶ πέπαυται ἡ σύνθεσις καὶ εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; ἵνα, ὡς λέγεις, ἡ ἁγία τριὰς φυλαχθῇ τριὰς, καὶ μὴ περιττὸν πρόσωπον παραδέξηται.

nach Quantität und Qualität gleichbleibend, in Christus fort. [25]) Und doch erklärt er sich aufs Bestimmteste gegen eine fortdauernde Zweizahl der Naturen, der göttlichen und der menschlichen und anathematisirt die chalcedon. Synode. Wie reimt sich das Alles? Meint er etwa, wie wir das bei Cyrill fanden, nur dieses: in Gedanken könne man auch nach der Unio noch die zwei Naturen unterscheiden, nur entspreche ihnen nichts mehr in der Wirklichkeit obschon aus zwei realen verschiedenen Factoren die wirkliche Einheit wurde? Oder läßt er die Mehrheit der ὐσίαι zuweilen zu mit Beziehung auf den Ursprung dieser Person aus zwei Naturen, sofern man sagen kann, das Bewirkende daure im Bewirkten doch auch irgendwie fort? Allerdings braucht er auch diese Unterscheidungen (die eine z. B. A. Mai VII, 136ᵃ. 278ᵇ; die andere 280ᵇ), aber sie genügen nicht, weil er wirklich ernstlich, besonders im Kampf mit den Julianisten, eine fortdauernde Mehrheit von Naturen auch in Christus will, ebenso beharrlich aber immerfort gegen die Zweizahl von Naturen in Christi Person sich erklärt. Wir werden nur dadurch Licht erhalten, daß wir sagen: er hat das Wort Natur in dem Sinne genommen, wie man auch von der Natur oder dem Wesen der Gerechtigkeit und jeder Eigenschaft sprechen kann. In diesem Sinne hat er freilich eine Vielheit von Naturen in Christus auch nach der Unio annehmen können, die sich alle in Einem Brennpunkt vereinigen, die im höhern Sinne Natur μία φύσις sei oder ὑπόστασις; aber gegen die Zweizahl der Naturen hat er sich beharrlich verwahrt, weil da das Wort Naturen die Be-

---

[25]) Severus contra Joannem Grammaticum lib. II, cap. I, bei Galland. XII, 735. καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις, μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις ib. 736. Ad Serg. Ep. III, sagt er, er habe den Julianisten bewiesen durch viele Zeugnisse, man dürfe den Immanuel nicht nennen, μιᾶς οὐσίας τε καὶ ποιότητος καὶ ἑνὸς ἰδιώματος. Kein Vernünftiger werde sagen, daß die Natur des Logos und die beseelte, vernünftige Menschheit hypostatisch mit ihm vereinigt geworden sei μιᾶς οὐσίας καὶ ποιότητος. Das Wort φύσις braucht er weniger gern innerhalb der Unio, doch im Sinne von οὐσία läßt er es sich gefallen.

deutung zweier besonderer Monaden, Brenn- und Sammelpunkte von Eigenschaften bekommen hätte, während er nur Einen solchen Focus in Christus zugeben zu können glaubte. [26])

Severus denkt also die Menschwerdung so, daß alle menschliche Eigenschaften in ihrer Natur oder ihrem Wesen unverändert sind, aber eingeordnet dem Ganzen der Hypostase und zwar so, daß die menschlichen Eigenschaften keinerlei eigenen Mittelpunkt oder Focus mehr haben, keine besondere Monas mehr bilden, sondern die Brennpunkte seien Eins geworden, die Monaden seien zusammengesetzt, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen seien nicht mehr für sich (*μονάδες ἰδιοσύστατοι*) sondern bilden eine Synthese, [27]) und alle Idiome haben ihre Subsistenz in dieser zusammengesetzten Hypostase oder Natur. Daher müsse man sich nach dem Vorgange des Weisen, des Dionysius Areopagita, des Ausdruckes bedienen: durch die Menschwerdung Gottes (*ἀνδρωθέντος θεοῦ*) sei Eine gottmenschliche (*θεανδρική*) Natur und Hypostase mithin eine zusammengesetzte entstanden und habe auch eine neue, die gottmenschliche Thätigkeit, als eine zusammengesetzte geübt (*θεανδρική ἐνέργεια*).

Am liebsten führte Severus für seine Ansicht das Wandeln Christi auf dem Meere an. Es könne dieses doch nicht rein menschlich genannt werden. Andererseits komme ebensowenig der göttlichen Natur für sich das Wandeln zu. Es sei also gottmenschlich. [28]) Wie könne man da noch mit Leo sagen: „der

---

[26]) Obige Erklärung wird belegt durch das Fragment ib. 736: *ἀναθεματίζοντες τοίνυν τοὺς διαιροῦντας τὸν ἕνα χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν τῇ δυάδι τῶν φύσεων, οὐ δι' αὐτὸ τὸ λέγειν φύσεις ἢ ἰδιότητας, ἢ ἐνεργείας ὑπαναθεματισθέντες τοῦτο φαμὲν, ἀλλὰ διὰ τὸ λέγειν δύο.* Diese Monophysiten sagten: *πᾶς ἀριθμὸς ἰδιοσυστάτων ἐστὶ δηλωτικός.* A. Mai VII, 64[a] und 278[b]. Aus der Schrift gegen den Grammat.: *ἰδοὺ, τὸ μὲν δύο σκοπεῖν, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίεται διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ·* ib. 279: *πῶς οὐ καταγέλαστον καὶ τὸ λέγειν δύο ἰδιότητας· ἢ δύο ἐνεργείας; πολλὰ γάρ ἐστι καὶ οὐ δύο μόνον ἑκάστης φύσεως.*

[27]) Galland. XII, 735. Ep. ad Solonem.

[28]) A. Mai. S. 285. 286.

Logos wirkt was des Logos, der Leib was des Leibes ist; jener strahlt in den Wundern, dieser unterligt dem Leiden?“ Da habe man nur eine relative Gemeinschaft der Naturen, eine Einheit der Beziehung (σχετικὴ κοινωνία τῶν μορφῶν καὶ ὑπὸ γνωμικῆς διαθέσεως) wie sie Nestorius wolle. Sage man aber: die menschliche Natur sei durch den Logos in dessen Herrlichkeit und Kraft gerückt, so sei das wahr, aber nur sei damit wieder Leos Wort im Widerspruch: „jede Natur bewahre unverrückt ihre Eigenthümlichkeit.“ Vielmehr habe der Logos in manchen Fällen der menschlichen Natur nicht gestattet, nach ihren Gesetzen thätig zu sein, z. B. bei jenem Wandeln auf dem Meere und bei der Auferstehung. Beides gehe über die Gesetze der menschlichen Natur, sei eine theilweise Aufhebung derselben. Denn der Tod traf den Leib nach physischem Gesetz (gegen die Julianisten A. Mai VII, 287), wie auch die Lanze ihn physisch verwundete, weil der Logos freiwillig wollte; und so lag auch die Auferstehung über das Gesetz des gestorbenen Leibes hinaus. — Die Kirchenlehrer suchten sich durch die Unterscheidung zwischen dem Widernatürlichen und Uebernatürlichen zu helfen. Solche Kraftmittheilung Seitens des Logos gehe zwar über die menschliche Natur, sei aber keine Beraubung an ihr, keine Aufhebung, sondern eine Erhöhung ihres Wesens. Es ist aber schon bemerkt, daß sie dadurch in Widerspruch kamen mit der sonstigen Lehre von der Wesensverschiedenheit beider Naturen. Denn denken wir diese Kraftmittheilung ohne Maaß, so hat die menschliche Natur als ihr Eigenthum und wahres, ja wahreres Wesen die göttlichen Eigenschaften, die das göttliche Wesen constituiren. Man könnte freilich denken, Severus werde im Kampfe mit den Julianisten genöthigt gewesen sein, doch wieder an die Stelle gottmenschlicher Thätigkeiten einen Unterschied zu setzen zwischen menschlichen und göttlichen. Aber er konnte sagen: obwohl die Eigenschaften der menschlichen und der göttlichen Natur unverändert in Christus bleiben, so sind doch beides Eigenschaften der Einen zusammengesetzten Natur oder Person des Logos; dieser hat sich diese Eigenschaften und Leiden der menschlichen Natur angeeignet, und je nachdem sein Werk es verlangte den Leib

seinen physischen Gesetzen überlassen und das menschliche Leiden sich angeeignet, oder seine göttliche Energie bewiesen und daran den Leib Antheil nehmen lassen. Von Julian unterschied er sich dann so, daß er die Gesetze des menschlichen Leibes nur momentan suspendirt sein, potentiell aber fortdauern ließ, während Julian auch eine solche momentane στέρησις der menschlichen Seite als einen Beweis gegen die unveränderte Fortdauer der menschlichen Eigenschaften und daher für folgerichtiger das ansah, überhaupt statt dieser Unveränderlichkeit eine Verwandlung des Fleisches Christi in die göttliche Unsterblichkeit seit der Unio zu statuiren.

Die menschliche Seele Christi zog Severus, wie die bisher besprochenen Monophysiten überhaupt, nicht in nähere Betrachtung. Die Stelle: nicht wie ich will, sondern wie du willst, sagt er, beweise keinen vom Göttlichen getrennten Willen, der Satz drücke nicht Feigheit des Willens Christi aus, noch einen Gegensatz in Christus; sondern er sei ein Wort der Lehre (für uns). Vielmehr habe der Logos der den Tod nicht fürchten konnte, das Nichtsterbenwollen des Menschen sich selbst zu eigen gemacht, aber auch dem Fleisch freiwillig gestattet, das Leiden auf sich zu nehmen, wofür es physisch empfänglich war (l. c. 288), so daß also auch hier nirgends blos Menschliches oder Göttliches, sondern überall Gottmenschliches sei.

Diese Auffassung suchten die Severianer dann auch zu beweisen. Niemand nehme Anstand den Menschen μία φύσις zu nennen, obwohl er doch aus Seele und Leib, zwei verschiedenen Substanzen bestehe: ganz ebenso müsse es möglich sein, Christus μία φύσις zu nennen, obwohl Göttliches und Menschliches in ihm ohne Veränderung vereinigt sei. Lehre man zwei Naturen, aber geeinte, so müsse man auch Eine Natur lehren aber eine zusammengesetzte (A. Mai. VII, 62 ff.). Wolle man das nicht, so müsse man auch zwei Substrate ὑποστάσεις, ja πρόσωπα setzen. Denn auch wenn man nur in Gedanken die Naturen oder Substanzen unterscheide, so denke man sofort auch die Personen (πρόσωπα) mit, sofort bilde Jegliches wenn es gesondert werde, eine eigene Gestalt für sich. Dagegen schwinde sogleich die in Gedanken und Fantasie gesetzte Dyas von Hypostasen und Personen, wenn man

als in der Syntheſe ſubſiſtirend die Naturen denke, welche die Eine Hypoſtaſe und Natur des fleiſchgewordenen Logos bilden; jene Dyas laufe in Eines zuſammen (εἰς ἕν τι) nemlich in die aus beiden beſtehende Eine Hypoſtaſe, die nun folgerichtig die Perſon heiße (A. Mai 279a).

Obwohl die Monophyſiten eine menſchliche Seele Chriſti annehmen, ſo redet doch die erſte mehr phyſiſch gerichtete Klaſſe, die ihre Spitze in den Aphthartodoketen und Aktiſteten hat, faſt nur von dem Leibe Chriſti und ſeiner Verherrlichung durch den einwohnenden Logos. Bei Severus fanden wir in Beziehung auf den Willen Chriſti die Lehre, daß der göttliche und menſchliche Wille nicht blos durch die Beziehung auf das gleiche Objekt, ſondern durch die Identität des Willensprincipes Eines ſeien, und ſo ſehr er von Eutyches, Dioskur, Timotheus ſich zu unterſcheiden ſuchte, indem er in der Einheit der Natur oder Perſon Chriſti noch die Differenz der göttlichen und menſchlichen Seite aufbewahrt dachte, ſo wollte er doch in Beziehung auf die Seele eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen weder im Willen noch im Wiſſen annehmen. Allein wenn von ihm die Unvollkommenheit des Leibes, ſeine Sterblichkeit u. ſ. w. auf Rechnung der allgemeinen Geſetze menſchlicher Natur geſchrieben wurde, die nur momentan ſuſpendirt werden konnten, ſo ſchien die Folgerichtigkeit in Beziehung auf die Seele Chriſti etwas Aehnliches, nämlich die Annahme zu verlangen, daß zwar durch das Wirken des Logos momentan oder doch theilweiſe die Beſchränktheit der geiſtigen Energie der menſchlichen Seele Chriſti aufgehoben werden konnte, aber nicht ſo, daß nicht dieſe Beſchränktheit als Potenz übrig geblieben wäre. Und ſo trat denn nach Severus Tode der Diaconus Themiſtius in Alexandrien auf mit der von den andern Severianern (in Aegypten Theodoſianern) verworfenen Lehre, daß Chriſti menſchliche Seele uns in Allem auch im Nichtwiſſen gleich geweſen ſei. [29]) Auch in den Evangelien ſage er, daß Niemand, auch nicht der Sohn,

---

[29]) Galland. XII, Leont. Byz. de sectis. actio X, cap. III, S. 654. actio V, cap. VI, S. 641. vgl. Photius Cod. 230.

sondern allein der Vater die Stunde wisse, er frage, wo habt ihr Lazarus hingelegt? worin ein Nichtwissen liege.

Von ihren Gegnern unter den Monophysiten wurden sie Agnoeten genannt, und namentlich von dem severianischen Bischof Theodosius zu Alexandrien, dem Nachfolger des Timotheus bekämpft (der aber bald durch den Pöbel verdrängt zu Gunsten des Gajanus eines Julianisten, dann von Justinian wieder eingesetzt, und endlich nach Byzanz verwiesen wurde). Themistius wie Koluthos [30]) will, wie Christi Willen und Thätigkeit, so auch sein Wissen als Eins denken; denn der Erkennende sei eben so Einer gewesen, wie der Wollende und Handelnde. Ob er eine Selbstentäußerung des Logos auch in Beziehung auf das Wissen annahm, oder nur der Einheit der Person wegen ein Sichaneignen auch des menschlichen Prädikats des Nichtwissens (womit sich freilich kaum ein klarer Gedanke verbinden läßt), läßt sich bei dem Mangel der Quellen nicht ausmachen, wohl aber war diese Frage auch in der Kirche noch keineswegs zur Entscheidung gebracht.

Man sollte nemlich bei der kirchlichen Lehre von der Zweiheit der Naturen erwarten, daß die Lehre der Agnoeten, die sich nur als eine kleine Partei von den Severianern abzweigten, um so mehr Anklang bei den Kirchenlehrern gefunden habe. Und in der That fehlt es auch nicht an Solchen, die ihr günstig sind, dahin gehört besonders aus der späteren Zeit (um 610) Leontius von Byzanz, welcher daraus, daß wir ein Nichtwissen haben, Christus aber uns wesensgleich heiße, sowie daraus, daß die Schrift Luc. 2 von seinem Fortschritte in der Weisheit spreche, „so wie aus dem Zeugniß vieler, ja fast aller Väter“ schließt, es müsse Christus ein Nichtwissen beigelegt werden. Aber obschon es allgemeine Lehre war, daß Christus auf Erden nach seiner Menschheit wuchs, so hielt doch z. B. Hieronymus (ed. Vallars. T. VII, 34. in Ps. 15) für besser, die Stellen, die auf ein Nichtwissen deuten, auf die Kirche als auf ihr Haupt zu beziehen. Aehnlich Ambrosius in Luc. 2, 52. meinte, nostra

[30]) A. Mai. l. c. 73a. Cotel. Monum. l. c. 399. 406 ff.

ignoratione nescit, non quia aliquid ipse nesciret; nähmen wir zwei Principien der Intelligenz oder ein Doppelerkennen an, so wäre zu fürchten, daß wir Christum theilen. Fulgentius bezeichnet es als Irrthum, zu meinen, die Seele Christi habe nicht das volle Wissen ihrer Gottheit, mit der sie die Person gemeinsam hat. Und auch Beda in Luc. 2 sagt zwar, das Wachsen zeige die menschliche Seele, aber auch: Christus sei von der Stunde der Empfängniß an voll Weisheit gewesen, denn dieser Mensch sei in keinem Momente etwas Anderes gewesen als Gott. Aehnlich sagt Alcuin (ad Carolum l. II, 11): der Seele Christi darf nichts fehlen am göttlichen Wissen, da sie mit dem Wort Eine Person in der Trinität ist, das ist Christus. Und diese Lehre wurde immer mehr die herrschende, wobei die gewaltthätigsten Aushülfen nicht ausblieben. Die gewöhnlichste war, Christus habe öconomisch, d. h. um der Menschen willen nicht zu wissen scheinen wollen; er wolle nur sagen, daß er für seine Jünger das Wissen dessen nicht habe, was sie nicht tragen konnten, und wornach sie fragten. Wenn er aber frage, so sei das kein Zeichen des Nichtwissens, sondern eine Aufforderung zur Rede, Einleitung eines Gesprächs.[31]) In diesem Stücke wechseln also die Rollen vollständig, Monophysiten werden Agnoeten, die Chalcedonenser, welche doch auf die Doppelheit der Naturen sich stellten, huldigen dem, was man bei den Monophysiten erwarten sollte, so daß auch innerlich eine bestimmte Abgränzung zwischen beiden Parteien nicht Statt fand wie äußerlich durch das Henotikon ihre Gränzen eine Zeit lang unkenntlich wurden.[32])

---

[31]) Vergl. Beda Venerab. ed. Colon. 1688. Tom. III, 245 — 247. Gregorius von Tours sagt zu der Stelle „auch der Sohn weiß den Tag des Gerichtes nicht“: Dieser Sohn ist der Adoptivsohn d. h. die Menschheit, daher auch die Engel voranstehen.

[32]) Auch das darf man vielleicht hieher ziehen, daß eine Reihe von Monophysiten seit dem 9ten Jahrhundert lehrt: der aus Maria Geborne ist vollkommner Gott, vollkommner, vollständiger Mensch, der Eine Person hat aus zwei Personen und Eine Natur aus zwei Naturen. (Assem. l. c. II, 125). So die Patriarchen Theodosius, Johannes (um 969) Athanasius und Dionysius V. (ähnlich d. Nestorianer s. o. S. 87. 88). Man

Seit Justinian, der die Monophysiten, nach anfangs milderer Behandlung, heftig verfolgte, riß der bis dahin so lebendige Verkehr zwischen ihnen und der Kirche mehr ab.[33]) Ihrer Patriarchen und Vorsteher beraubt, wurden sie jetzt vornemlich durch Jakob Baradai zusammengehalten, der als Bettler verkleidet die monophysitischen Gegenden durchzog, Bischöfe ordinirte, und einen kirchlichen Verband herstellte, vornemlich in Syrien. Aber die wissenschaftliche Blütezeit war für sie vorüber. Unter philosophisch gebildeten Anhängern entstanden Zweifel, ob die mittlere Stellung, welche in der Christologie Severus und die Jakobiten, Damianus, monophysitischer Patriarch von Alexandrien und Petrus d. J. von Kalliniko einnahmen, auch haltbar sei. Stephanus, ein alexandrinischer Sophist, mit dem Zunamen Niobes,[34]) lehrte, man könne nach der Unio nicht

darf schwerlich mit Assem. u. A. nur sagen: sie verwechseln Natur und Person in der Christologie, während sie in der Trinität das nicht thun. Sondern sie lehren (aristotelisch), eine Natur (das κοινόν, universale) könne nicht gedacht werden ohne Person, ohne ein Einzelwesen darin sie sei, daher die Chalcedonenser, wenn sie zwei Naturen lehren, auch zwei Personen sollen annehmen müssen. Sie nun, die Monophysiten, seien consequent, indem sehr wohl Eine Natur (in der Trinität) in mehren Personen erscheinen könne, aber wenigstens in Einer nothwendig bestehen müsse; andererseits es in Christus nicht bleibe bei den zwei Naturen, die nothwendig auch zwei Personen wären, sondern das sei ja das Wesen der Incarnation, die zwei Naturen und Personen Eine werden zu lassen. So umfasse Christi Eine Natur und Person nach der Menschwerdung als zusammengesetzte oder als Synthese beide in sich als dem Ganzen, vergl. Ass. II, 137. 152. Fieri nequit, ut natura sit nisi in persona. Denn nirgends sei eine natura zu finden absque persona (außer in einem Einzelwesen, ἰδικόν); ähnlich die Nestorianer (s. o. S. 86 ff.), die sich noch früher als die Monophysiten, (seit Ibas, Ass. III, 85. 154) mit Aristoteles beschäftigten und sich viel mit dem Problem abgaben, wie aus zwei Hypostasen oder ὑποκείμενα, für sich bestehenden Besonderheiten, Eine Person werden könne.

[33]) Freilich nur, um im Monotheletismus innerhalb der Kirche selbst für die monophysitische Anschauung eine Stelle zu öffnen.

[34]) Assem. bibl. orient. II, 72—77. Aus der Kirchengeschichte des

mehr (severianisch) von dem Bleiben des Unterschiedes in dem natürlichen Wesen der Dinge, aus welchem Christus sei, reden und machte sich so zum Vertreter der anfänglichen und strengern Lehre der Monophysiten. Als Damian ihm entgegentrat, begründete er seine Ansicht so, daß, wenn ein Unterschied in den Dingen, aus welchen Christus besteht, bleibe, man nicht umhin könne, auch die Naturen zu trennen und zu zählen, was auch die stete Behauptung der Kirchenlehrer war. Damian verdammte seine Lehre. Nun kamen aber um diese Zeit zwei gelehrte beredte Monophysiten Probus und der Archimandrit Joannes Barbut mit dem monophysitischen Patriarchen Petrus von Antiochien nach Alexandrien. Probus beschloß den Stephanus in einer Schrift zu widerlegen; aber, was auch der Grund mag gewesen sein, (der Patriarch Petrus soll die Hinneigung des Probus und Johannes zu der Ansicht des Stephanus frühe bemerkt haben) nach Abfassung der Schrift gieng Probus offen zu des Stephanus Ansicht von der Unhaltbarkeit der severianischen Mittelstellung zwischen Chalcedon und dem strengen Monophysitismus über, Johannes geheim. Sie verbreiteten durch Briefe und Reden ihre Ansichten in Alexandrien, bis sie von Damianus vertrieben, Probus auch abgesetzt und excommunicirt, sich nach dem Orient begaben, wo sie mit so viel Erfolg besonders bei den Mönchen wirkten, daß der Patriarch Petrus auf deren Andringen sich veranlaßt sah, eine Synode in Guba, dem späteren Sitz der jacobitischen Patriarchen zu veranstalten, auf welcher Johannes den Beweis versuchte, daß Probus mit Unrecht abgesetzt sei. Aber diese Synode excommunicirte Beide, so wie alle ihre Anhänger. Petrus schrieb im Namen der Synode eine Schrift, in der er den Lehrbegriff des Severus als den orthodoxen hinstellte, namentlich die Fortdauer eines Unterschiedes der Naturen, aus welchen Christus besteht, auch nach der Unio, aber ohne Trennung und ohne Zweizahl. Jetzt giengen Johannes und Probus zum chalcedonensischen Bekenntniß über. Theil-

---

monophysitischen Patriarchen Dionysius; cf. Photius Cod. XXIV.

weise gewiß aus Wankelmuth; wenigstens soll Probus, später Bischof von Chalcedon, vor seinem Lebensende zum Monophysitismus zurückgekehrt sein; jedoch ist bei dialektisch gebildeten Männern auch begreiflich, daß sie in der Schwebe der Severianer nicht zu bleiben vermochten, sondern zuerst versuchten, den monophysitischen Gedanken folgerichtig durchzuführen, und die Berechtigung, eine besondere Kirchenpartei zu bleiben, sich zu begründen suchten, dann aber, als dieses nicht blos nicht gelang, sondern die nothwendige Consequenz der Aufhebung alles und jedes Unterschiedes, der Doketismus sich ihnen zeigte, mehr Folgerichtigkeit in der chalcedonensischen Lehre fanden, die freilich auf die Dauer auch nicht befriedigen konnte. Jedenfalls haben sie, nach dem Tode des Petrus 591, mit großem Eifer in und um Antiochien für das chalcedonensische Concil in Schriften und in Disputationen mit Mönchen aus allen monophysitischen Klöstern gewirkt, und die Folgewidrigkeit zu zeigen gesucht, zwar eine Differenz der Naturen anzunehmen, die Zweizahl aber zu verwerfen. Sie brachten es auch dazu, daß sehr viele, besonders ganze Städte um Antiochien zur chalcedonensischen Lehre übergiengen. Für die übrigen Monophysiten hatte aber dieses Resultat der niobitischen Controverse die Wirkung, sie desto mehr in die monophysitische Tradition einzuschließen, indem nun die Lehre des Severus auch die Schlüsse einer orientalischen Synode für sich hatte.

Die Geschichte des Monophysitismus zeigt uns eine Fruchtbarkeit und Schärfe des Geistes in dieser Partei, sowie eine Kraft der Angriffe, die von den orthodoxen Lehrern der großen Kirche nicht konnte übersehen oder gering geschätzt werden. Vernehmen wir jetzt noch die vornehmsten Gründe, welche die Vertheidiger des Chalcedonense gegen die Monophysiten, besonders die Severianer vortrugen. [85]) Wenn die zwei Naturen gänzlich

[85]) Vergl. Galland. Biblioth. T. XII. Rustici diaconi disputatio contra Acephalos, S. 39—76 (um d. J. 550). Anastasii Sinaitae patriarchae Antiocheni oratio III de divina oeconomia i. e. incarnatione, (um d. J. 570) S. 246—251. Eulogii Alexandrini (um 580)

Eine sind, dann sind sie Eine Natur. Nun sagen aber die Severianer selbst, daß in Christus Das Eine Natur sei, was nicht gänzlich Eines sei, also sei ihre Eine Natur doch auch wieder nicht Eine Natur. — Bilden beide Seiten Eine Natur, so sind sie desselben Wesens derselben Substanz, so hat Christi Gottheit dasselbe Wesen wie die Menschheit. Aber das lehnen die Monophysiten selbst ab, mithin haben auch sie nicht Eine Natur, sondern differente. — Sie geben zu, Christus sei aus Gottheit und Menschheit und nach der Unio in Gottheit und Menschheit. Aber so gewiß das Erstere zweierlei Naturen bedeutet, so gewiß müssen sie die Zweiheit auch bei den Letzteren zugeben, um so mehr, als sie keine Unio der Vermischung wollen, sondern zwei zusammengegangene Naturen. — Wenn sie bekennen, Christus sei aus zwei Naturen, aber verwerfen, daß zwei Naturen in ihm seien, so sei zu fragen, ob das, woraus Einer ist. und besteht, nicht in ihm sei? In wem denn sonst, wenn es überhaupt ist? Aber freilich, sie erklären sich besonders gegen die Zweizahl; „was man zähle, das trenne man," als ob man nicht auch zähle, was geeint sei und einige, was gezählt werde. Die Zahl für sich bezeichne weder Trennung noch Verbindung, ebenso wenig das Wesen einer Sache, sondern drücke nur das Quantum aus; es werde daher von ihnen auf die Zahl ein zu großes Gewicht ge-

---

capita VII de duabus naturis etc., S. 310. Leontii Byzant. scholia de sectis, S. 625 ff. 644 ff. (um 610). Eiusdem Libri tres contr. Eutychianos et Nestorianos, S. 660 ff. Eiusdem solutiones argumentationum Severi, 708—715. Eiusdem dubitationes hypotheticae, 715—18. Leontii Monachi Hierosolymitani (um 610) apologia concilii chalcedon. 719—737. Ferner A. Mai. Tom. VII, S. 10 ff., cap. VI, S. 18, cap. XI, S. 40 ff. 46. 52 ff. Leontii quaestiones adv. eos, qui unam dicunt naturam compositam J. Ch., S. 110—155. Anastasius presbyter contr. Monophys. 192 ff. Eustathii monachi ep. ad Timoth. Schol. de duabus naturis contr. Severum, S. 277—291. Boëthius de duabus naturis etc., s. u. um 510. Justinianus imperator contra Monophysitas, 292—313. Joannes Damasc. de natura composita adv. Acephalos. Nicephorus und Gelasius sind oben erwähnt. Zu den scharfsinnigsten Gegnern der Monophysitenlehre gehören mehre Schriften des S. Maximus Opp. T. I. II ed. Combefis.

legt. — Sind der Logos und das Fleisch in keiner Weise Zwei, so sind sie in jeder Weise Eins. Aber dann ist das Wort selbst Fleisch, und das Fleisch Wort, gleich ewig und gleichen Wesens mit dem Vater wie das Wort. Denn sind das Wort und das Fleisch Eine Natur und ist die Natur des Wortes und die Natur des Vaters Eine und dieselbe, so ist auch die Natur des Fleisches und des Vaters dieselbe, und da es sich ebenso mit dem hl. Geist verhält, so wäre nicht das Wort, sondern die Trinität Mensch. — Die Severianer nennen selbst die Eine Natur zusammengesetzt. Da nun die Natur des Logos einfach ist, so mögen sie angeben, wie sich die einfache Natur des Wortes denn unterscheide von Christi zusammengesetzter Natur? Offenbar durch die Menschheit, die zu der Gottheit hinzukommt. Wenn daher die zusammengesetzte doch nicht einfach sei, so sei sie zweifach und zwei Naturen seien zu lehren. — Hat Christus nie eine doppelte Natur gehabt, so kann man auch nicht mehr von einer Unio reden; hat er sie aber gehabt, wann soll die doppelte Natur Eine geworden sein, und was soll diese Eine sein: die Natur des Annehmenden oder des Angenommenen? aber was ist dann aus der andern geworden? Bestehen aber beide, wie sind sie Eine? Oder ist Christi Natur ein neues Drittes, aus beiden Zusammengesetztes? Aber dann ist Christus andern Wesens als der Vater, weil dieser nicht zusammengesetzt ist. — Ist die Einheit zwischen dem Logos und dem Vater doch unmöglich weniger innig, als die Einheit zwischen dem Logos und dem Fleisch, und ist gleichwohl der Vater und das Wort eine Zweiheit; wie sollen das Wort und das Fleisch in keiner Weise zwei sein? (Dieser Grund traf besonders die Tritheiten unter den Monophysiten.) — Die Monophysiten sagten: die Natur ist nie weniger, als die Person, schließt das Personsein bei Vernunftwesen in sich, so daß, wer zwei Naturen annehme, auch zwei Personen setzen müsse. Die Mehrzahl trenne, die Monas sei ohne Quantität und daher an ihr selbst ἰδική. Die Orthodoxen entgegnen: das ἰδικὸν werde durch die Hypostase bezeichnet, die Natur aber sei der Ausdruck für das κοινὸν (Allgemeine). Seien nun die zwei Naturen nicht Eins nach der Hypostase, so seien sie Eins nach der Natur. Sei aber Gottheit

und Menschheit Eine Natur, so sei diese eine Natur der Gattungsbegriff, der unter sich die Gottheit und die Menschheit habe, welche ja doch auch in Christi zusammengesetzter Natur irgendwie fortdauern sollen. Seien nun Gottheit und Menschheit zwei Besonderheiten (Arten oder Individuen) unter demselben Gattungsbegriff, so verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christus zu einander wie zwei Individuen, und an diesem Punkte schlage der Monophysitismus in Nestorianismus um.[36]) Mithin müsse man auf die Einheit der Natur in Christus verzichten, sie habe ihre Stelle in der Trinität, wo sie das allgemeine göttliche Wesen bezeichne, zu welchem dann die besonderen Brennpunkte charakteristischer Eigenthümlichkeiten kommen, so daß Verschiedenheit der Hypostasen bei Einheit der Natur sich ergebe. Aber in der Christologie verhalte es sich gerade umgekehrt. Da sei, wenn man nicht nestorianisch lehre, Einheit der Hypostase und Verschiedenheit der Naturen zu setzen, in beiden Dogmen aber bezeichne die Substanz oder Natur das Allgemeine oder Mehreren Gemeinsame (die göttliche Natur Christi ist Natur auch des Vaters und Geistes, die menschliche auch die Natur aller andern Menschen), die Person das Individuelle ἰδικόν, was also sowohl den Sohn von Vater und Geist unterscheidet, als den Gottmenschen von andern Menschen. Person unterscheidet sich von der Natur, wie das Accidens, Hinzukommende von der Substanz. In Gott freilich ist dieses Accidens, das Hypostase ist, unauflöslich mit dem Wesen verbunden, ja im Verhältniß zum Wesen nicht Accidens zu nennen, sondern im Verhältniß zu den andern Personen. Die Monophysiten dagegen brauchen das Wort Natur, wie wir „Wesen“ sowohl vom Allgemeinen als vom Besonderen oder Einzelwesen. Alles actu Existirende muß nach ihnen als Besonderes existiren; das Allgemeine existirt nicht etwa blos auch in Besonderem, sondern nur als sich Besonderndes. Daher der Tritheismus unter den Monophysiten bei Johann Akusnages und Joh. Philoponus.[37])

---

[36]) Galland. loc. cit. 714 b.

[37]) Vergl. Niceph. Eccl. hist. L. XVIII. c. 47. 49. Wohl bewandert in platonischer und besonders aristotelischer Philosophie suchte er

Wo der Streit wissenschaftlich geführt wurde, da kam man immer auf die Frage über das Verhältniß zwischen Natur und Person. Die Nestorianer und die Monophysiten sprechen sich darüber gleich aus und stehen in demselben Gegensatz zu den Definitionen und ontologischen Sätzen der Kirchenlehrer, indem sie behaupten, die Natur könne nicht unpersönlich sein; wo eine φύσις sei, da sei auch eine ὑπόστασις. Daraus folgte nach den Nestorianern, daß in Christus, weil zwei Naturen, auch zwei selbständige Hypostasen sein müssen, obgleich in Einen Christus

in s. Διαιτητὴς (Schiedsrichter) durch dialektische Nothwendigkeit zu seiner Ansicht zu führen. Man könne von Wesen oder Natur in doppeltem Sinne reden, einmal als von einem Gemeinbegriff oder Gemeinbild ohne Bezug auf eine conkrete Existenz. Sodann aber auch, wenn man sie als gemeinsame Natur (Gattungswesen) denke, existirend in Individuen, in jedem Individuum Existenz oder Fürsichsein gewinnend, aber nicht anders existirend als in diesen Besonderungen; und was jede von diesen hat, das hat sie allein, denn das unterscheidet sie von dem Andern. So lehre nun auch die Kirche in der Trinitätslehre. Die drei Subsistenzen oder Personen seien real unterschieden durch ihre Eigenthümlichkeit. Was könne nun die Eine göttliche Natur Anderes sein, als der Gemein- oder Gattungsbegriff, der nicht real, sondern nur in der Betrachtung von jeder der Personen unterschieden sei? Diesen Gebrauch des Wortes Natur, wonach darunter die zum Individuum gewordene allgemeine Natur, oder die Natur, wie sie keinem andern Individuum weiter zukommt, zu verstehen sei, sehe man auch aus der Lehre von der Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus. Denn nicht jene gemeinsame Gottheit, deren Begriff man in der Trinität denkt, nimmt man als incarnirt an, weil sonst auch Vater und Geist incarnirt wären; ebenso wenig die gemeinsame Menschheit als angenommen, denn sonst wäre der Logos mit allen Menschen auch den künftigen unirt. Diese allgemeine Natur existirt überhaupt nur im Begriff; eine reale göttliche Natur gibt es nur, sofern sie in Vater oder Sohn oder Geist existirt. Diejenige göttliche Natur nun, die in der Person des Sohnes besteht, sagen wir, hat sich incarnirt und wieder nicht die allgemeine Menschheit für sich, sondern eine partikulare Existenz der Menschheit allein angenommen. — Hienach individuirt sich die allgemeine Natur ewig in sich selbst, ja existirt gar nicht anders als individuell.

irgendwie vereint. Die Monophysiten aber, weil sie zwei Personen schlechthin verwerfen, verwerfen auch die Zweiheit der Naturen, mit der ihnen die Zweiheit der Personen gegeben scheint. Daß jede Natur auch Hypostase sei, suchen sie so zu beweisen: Das Wesen oder die Natur sei das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame (das κοινόν); aber dieses existire nirgends für sich, sondern nur in einem Individuellen. Folglich könne das Wesen nur in Gedanken für sich gedacht werden, aber es sei nicht real für sich. Ob es an ihm selbst real sei, oder nur nominalistischer Begriff, darüber war damit noch nichts entschieden. Aber es folgte daraus, daß eine reale Menschheit nur als ἰδικὴ bestehe, und ebenso die Gottheit. Alles ἰδικὸν aber nennen sie ὑπόστασις; ὑπόστασις ist ihnen das Wesen selbst, aber als individualisirtes Einzelwesen, und die οὐσία oder φύσις ist also wesentlich Einzelwesen. Jedes bestimmte ἰδικὸν oder die ὑπόστασις ist im Verhältniß zum Allgemeinen, dem Wesen (oder Gattungsbegriff) ein Accidens, das zum Wesen Hinzukommende; jedoch muß ein ἰδικὸν hinzukommen, damit das Wesen existire. Ferner unterscheidet sich das ἰδικὸν von anderm ihm Wesensgleichem durch diejenigen Merkmale, die ihm allein unter allen eigenthümlich sind. Hieraus ergab sich der Schluß für die monophys. Christologie, daß die Naturen nicht anders real gedacht seien, als wenn sie auch hypostatisch oder als ἰδικὸν gedacht sind. Das Problem wäre, das göttliche ἰδικὸν des Sohnes und das menschliche des einzelnen Menschen Jesu (in welchen ἰδικοῖς auch das Wesen gegeben ist von beiden) in eine Einheit zu bringen. So wenig es nun angienge, aus zwei Hypostasen derselben φύσις oder Gattung Eine zu machen, so handle es sich doch hier um die Einigung zweier verschiedener Naturen. Diese kann nun nicht dadurch bewerkstelligt werden, daß das doppelte ἰδικὸν beider geeint wird, während das Wesen ungeeint bleibt; denn da müßten die Wesen für sich, getrennt von den geeinten ἰδικοῖς bestehen können, sie können aber nicht für sich bestehen, sondern nur in Individuen. Es wäre da auch nur in dem Accidentellen, dem ἰδικὸν eine Einheit erreicht, in der Hauptsache, der φύσις, wäre nichts geschehen, die φύσεις, wenn sie in der Zweiheit blieben, müßten, um zu existiren, zu

einem doppelten ἰδικὸν, je ihrer Art tendiren. Mithin lohne es den Verſuch umgekehrt zu beginnen, und die Einigung an den φύσεις vor Allem ſich vollziehen zu laſſen. Gelinge dieſes, habe man aus den zweien Eine, neue, in ihrer Art einzige φύσις (die Χριστότης, das theandriſche oder gottmenſchliche Weſen), dann gelte auch von dieſer οὐσία oder φύσις, daß ſie nur als ἰδικὴ oder in einem Individuum exiſtiren könne, ſo ſei auch die Gefahr beſeitigt, daß dieſes Weſen in Chriſtus zwei Hypoſtaſen bringe. So ſei Chriſtus eine individuelle Perſon gottmenſchlichen Weſens.[38])

Die Kirchenlehrer gewannen dieſer Deduction gegenüber nicht ſogleich und allgemein einen ſicheren und klaren Standpunkt. Zwar ihre Bedenken gegen die Einigung im Gebiete der Naturen, ihre Furcht vor einer unehrerbietigen Verwandlungs- oder Vermiſchungslehre traten ſogleich hervor. Aber ſie wußten nicht ſogleich, ob ſie zugeben ſollten oder nicht, daß jede φύσις real nur exiſtire als ἰδικὸν. Nicht wenige meinten Anfangs, ſagen zu müſſen, daß in Chriſtus nicht eine individuelle Menſchheit exiſtire, weil daraus die Monophyſiten ſofort eine menſchliche Hypoſtaſe ableiteten, ſondern das allgemeine Weſen der wahren Menſchheit, nicht als Begriff, ſondern als reale Fülle gedacht, ſei vom Sohn Gottes angenommen, und hier ſchloß ſich dann leicht diejenige Form der myſtiſchen Chriſtologie an, wornach in Chriſtus die Totalität der Menſchheit als in dem zweiten Adam beſchloſſen iſt.[39])

---

[38]) Chriſtus iſt den Monophyſiten gleichſam eine ganz eigenthümliche, lebendige, unauflösliche, zur Entelechie gewordene Syntheſe, die nicht dadurch begriffen wird, daß ſie in ihre Beſtandtheile aufgelöst wird, denn dabei gienge gerade ihr Charakteriſtiſches, das ſie vom Göttlichen und Menſchlichen unterſcheidet, die Χριστότης oder das Chriſtusweſen verloren.

[39]) Anaſtaſius Sinaita l. c. c. 10—12: Die Subſtanz iſt keine partikulare Natur, ſondern univerſale. Unſer ganzes Weſen (totam massam nostram) hat Chriſtus angenommen und iſt geworden der Erſtling unſerer Natur. Denn weil er das Ganze was gefallen war erretten wollte, das ganze Geſchlecht aber gefallen war, ſo ſenkte er ſich ganz dem ganzen Adam ein, das Leben dem Geſtorbenen, drang in die Ganzheit deſſen ein, mit dem er geeint war, das Ganze beſeelend gleichſam als die Seele eines großen Leibes.

Allein da die Monophysiten entgegneten, das führe zu einem Nihilianismus, denn wenn Christus die ganze Menschheit angenommen habe, aber nicht ein bestimmtes Menschliches, so sei er nicht Etwas geworden; sei er aber nicht Etwas, so sei er Nichts;

So heißt das Menschengeschlecht Leib Christi, als welcher durch Alle gleichmäßig hindurchgeht und doch in jedem einzelnen Gliede besonders wohnt nach dem Maße des Glaubens, denn die Glieder bezeichnen eine Besonderheit, und was ihm gilt, gilt nicht von der Gesammtheit des Körpers. Und da der Apostel von Leib und Gliedern sprach, bezeichnet er zwar den Unterschied zwischen der Gattung und dem Theil, aber da er uns nicht die Gattung Christi nannte, sondern seinen Leib, so sagt er damit: Christus sei mit der Allgemeinheit unserer Substanz geeint, nicht aber mit einer besondern Individualität, denn sonst hießen wir nicht sein Leib und seine Glieder. Er wollte uns alle und ganz zu seinem Gewande oder Leib machen. Er ist beides, Gott und Mensch, aber nicht ein Gott und ebensowenig ein Mensch, er ist als Gott und Mensch durch allgemeinere Namen bezeichnet, denn er besteht nicht aus besondern Hypostasen, sondern aus den allgemeinen Substanzen. (Man sieht hier deutlich, daß Anastasius sowenig als die Monophysiten Individualität von Hypostase unterscheidet, daher vom Zugeständniß menschlicher Individualität Doppelpersönlichkeit fürchtet.) Man kann auch nicht sagen, daß er ein Theil der Substanz sei, denn die Theile der Substanzen sind wieder Substanzen, und was man Theil nennt, hat doch wieder die Art des Ganzen völlig an sich, und so wird er das Ganze zu nennen sein (dynamisch?) und nicht ein Theil: denn man kann nicht von der Theilung der Substanz reden, wie von der einer Kugel. Christus ist also nicht dadurch Mensch geworden, daß er einen Theil der menschlichen Natur annahm, sondern das Ganze. — Ebenso dürfe man auch nicht sagen, er habe nur einen Theil der göttlichen Substanz angenommen, den Sohn. Denn der Unterschied von Theil und Ganzem sei nicht auf Gott anwendbar. Gott sei auch als Sohn keine natura particularis specialis oder singularis Orat. I de S. Trinit. c. 18 S. 240. Und Rustikus ib. S. 40 sagt: Christi göttliche Natur schließt auch den Vater und den heil. Geist ein, und seine menschliche Substanz die übrigen Menschen. Diß schließt sich an die ältere Lehre an, daß Christus ἀπαρχὴν ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος, diese ἀπαρχὴ ist aber durch ihn auch ἀρχὴ Anfang und Princip universeller Art, eine universale Kraft der Wiedergebärung Aller durch seine neue

ferner wäre da Chriſtus das allgemeine menſchliche Gattungsweſen; aber es ſei dem Gattungsweſen weſentlich, allen Individuen derſelben Gattung zuzukommen, und es müßten daher alle Menſchen Chriſtus ſein: ſo zog man ſich hievon zurück, und geſtand ein individuell menſchliches Weſen in Chriſto zu,[40]) wie ver-

---

Menſchheit. Johannes von Damaskus wendet dieſes ſo: es ſeien zwar nicht alle Perſonen in Chriſtus geſtorben und auferſtanden, wohl aber ſei dieſes unſerer ganzen Natur in ihm widerfahren. L. III, c. 6. S. 213 ed. Lequien. Alſo nicht blos ein Menſch noch eine vinzelne Menſchennatur, aber auch nicht wir nach unſerer Perſönlichkeit, aber wir nach unſerer Natur ſind vom Logos angenommen. Wir ſind nach unſerer Natur in ihm auferſtanden, gen Himmel gefahren u. ſ. w. Theodor Abukara, zu ſeiner Schule gehörig (Opuscula II, S. 386 ff.) ſucht die univerſale Bedeutung der Menſchheit Chriſti mit ſeiner menſchlichen Individualität und Einzelheit zu verbinden. Man könne nicht ſagen, daß Chriſti Menſchheit und Chriſti beſeelter mit Intelligenz begabter Körper Daſſelbe ſeien. Sagen wir: er hat die Menſchheit angenommen, ſo iſt das die Menſchheit unſer Aller, die wir Menſchen ſind, während dagegen ſein Leib und ſeine Seele ſein vornemlich iſt, denn ſonſt wäre er uns nicht weſensgleich oder müßte der Leib des ewigen Sohnes der Leib unſer Aller ſein, die wir Menſchen ſind. Das Allgemeine iſt ihm dabei nicht Nichts, kein bloßes Gedankending, aber es iſt unkörperlich, nicht in die Sinnenwelt fallend und univerſal, ſichtbar wird dieſes Unkörperliche erſt durch die ἰδιότητες ὁριστικαί, die individualiſirenden Prädikate. Man ſieht übrigens hieraus deutlich den phyſiſchen Erlöſungsbegriff der Zeit. Theodor Abuk. VI, 452: Ein in Honig getauchter Melonenkern ſoll die Süßigkeit, wenn er geſäet wird, auch der Frucht mittheilen; ſo habe Chriſtus, indem er die Menſchheit, wie ſie vor der Sünde war, annahm und in den Honig ſeiner Gottheit tauchte, auch uns Theil an der Süßigkeit gegeben ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ ἀυτῶν καρπῷ καὶ κατὰ διαδοχήν (per traducem).

40) Vergl. Theodor Abuk. l. c. II, 398 ff. und die Stelle bei Euthym. Panopl. P. I. Tit. VII. Die Gegner ſuchen durch die Frage die Chalcedonenſer in die Enge zu treiben: hat der ewige Sohn ein allgemeines Weſen (κοινόν τι πρᾶγμα, τὸν καθόλου ἄνθρωπον) oder μερικόν τι etwas Individuelles angenommen? Antworten ſie: den allgemeinen Menſchen, oder das generiſche Weſen, ſo heißt es: dieſes fällt ja nicht in die Sinne; wie kann ein Unleibliches

schieden dabei auch bis tief in's Mittelalter hinein das Principium individuationis mochte gedacht werden, sei es quantitativ als Negation (στέρησις), Limitation der Gesammtfülle der Gattung, sei es als Bereicherung des allgemeinen Gattungsbegriffs; sei es als von außen durch die Materie (σὰρξ) bewirkt, sei es als ein qualitatives, inneres Princip.

Für die kirchliche Stellung zu diesen Fragen ist besonders des Boëthius Werk gegen Nestorius und Eutyches [41]) epochebildend geworden mit seinen Definitionen von natura, substantia, persona, die er den griechischen φύσις oder οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον gleich setzt. [42]) Er nun gibt zu, daß jedes Wesen oder jede Natur individuell existire; aber den monophysitischen Schluß

---

sich einigen mit einem Leiblichen? so bliebe Christus unsichtbar, wie es die allgemeine Natur ist. Und da das Allgemeine mehreren Subjekten zukommt, so hätte er viele Hypostasen, überhaupt aber wäre dann Christus uns nicht wesensgleich, denn wir sind ἄτομα. Lautet aber die Antwort: der Sohn hat μερικον ἄνθρωπον angenommen, so ergeben sich zwei Hypostasen (Nestorianisch). Es sei, wird von den Kirchenlehrern geantwortet, keines von jenem beiden, sondern vielmehr zu sagen: er habe φύσιν μερικῆ ἀνθρώπε angenommen, d. i. ἀτόμε, indem er zur Hypostase derselben ward. Diese Natur des Einzelmenschen ist zwar κοινὴ, ἐν ἀτόμῳ δέ.

[41]) Boëthii opp. ed. Basil. 1546. De duabus naturis et una persona Christi adv. Eutychen et Nestorium S. 948—957.

[42]) S. 951: Natura est cujuslibet substantiae specificata proprietas; persona vero rationabilis naturae individua subsistentia. 960: Hujus (Eutychetis) error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur, nam sicut Nestorius arbitratus non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ita cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae. Er fragt dann noch besonders, wie denn aus zwei Naturen Eine werden könne? Nicht anders, als indem entweder die eine aufhöre, indem sie sich in die andere verwandle, z. B. ein Tropfen Wein in's Meer gegossen, oder indem die zwei Dinge sich mischen und gegenseitig modificiren, so daß aus beiden ein neues Drittes entstehe, das weder das eine ist noch das andere, indem beide agendo und patiendo durch einander bestimmt seien, wie z. B. durch Mischung von Honig und Wasser ein neues Drittes werde, der Meth.

läßt er nicht gelten, daß mithin, wer zwei Naturen in Christus lehre, auch zwei Individuen oder Personen habe. Nicht zwei Personen; denn es könne wohl eine Natur existiren, ohne Hypostase oder Person zu sein, wie die ganze unvernünftige Natur beweise; also der monophysitische Begriff von Person sei zu physisch, setze sie mit physischer Individualität gleich. Nur die geistige Natur könne auch persönlich sein. Es sei also wahr, daß Christus als wirklicher Mensch ein menschliches Individuum nach seiner physischen Seite sein müsse; aber damit seien noch nicht zwei Personen in dem Einen Christus gegeben. Aber auch nicht wie spätere vervollständigend beifügen, zwei Individuen. Denn zwar zwei Individuen desselben Wesens (Paulus, Petrus) können nicht eines werden, aber hier sei von Wesensverschiedenem die Rede. Dazu komme, daß die göttliche Natur des Sohnes kein Individuum oder Theil, Gott nicht Gattung sei, das wäre tritheistisch. Das heißt wohl: gegen den Sohn Gottes, der nicht ein Theil Gottes, sondern der ganze Gott sei, könne sich die menschliche Individualität nicht so selbständig und ausschließend verhalten, wie gegen eine andere menschliche Individualität. — Sie fahren fort: [43]) Eine geistige Natur, also auch die Christi, könne zwar allerdings nicht ohne Persönlichkeit sein, aber daraus folge nicht, daß sie an ihr selbst müsse persönlich sein, um wirklich zu sein. Die geistige menschliche Natur könne der Person des Sohnes einverleibt sein, so sei sie nicht ohne Person. Durch den assumirenden Akt dieser göttlichen Person werde eine nach Leib und Seele individuelle menschliche Natur gebildet, die von der realen Menschheit nur ein individueller Theil, nichtsdestoweniger so beschaffen sei, daß, was zum allgemeinen Begriff menschlicher Natur gehört, in aller Vollständigkeit und Reinheit darin enthalten sei. Die monophysitische Lehre aber, indem sie in Christus eine neue φύσις annehme, und zwar als ἰδική, führe dahin, daß wie überall, so auch hier die φύσις der Χριστότης eine mehrfache Individualisirung haben, also Christus seine Einzigkeit verlieren werde.

[43]) Vergl. z. B. Leontius de sectis Act. VII. bei A. Mai. l. c. T. VII, S. 52 ff. S. 13 f. 19. 20.

Diese Polemik gegen den Monophysitismus zeigt deutlich genug, daß die Kirchenlehrer Natur und Person nicht blos unterscheiden, sondern auch ein Fürsichsein der menschlichen Natur ohne eigene Persönlichkeit annehmen mußten;[44]) ferner daß, wenn sie denn doch die beiden Naturen zu einer Einheit bringen wollten, sie dieses doch nicht anders zu bewerkstelligen vermochten, als indem sie dem Apollinarismus ähnlich, die Vollständigkeit der menschlichen Natur nicht behaupteten und im Gebiet der persona eine ganz ähnliche Vermischung oder Transsubstantiatio annahmen, wie die Monophysiten im Gebiete der Natur. Nur die menschliche Individualität bewahrten sie für die menschliche Natur Christi;[45]) im Uebrigen hat trotz des Eifers für eine vom Sohn Gottes unterschieden bleibende menschliche Natur diese keinerlei Selbständigkeit, sie subsistirt nur in dem Logos. Er ist das Substanzielle, sie ist nur das selbstlose Accidentelle, wie auch das individuell Menschliche in Christus im Verhältniß zum menschlichen Gattungswesen nicht als dessen wahre reine Erscheinung, sondern als das Accidentelle gedacht ist. Dabei ist unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriff der natura und persona sich nicht gleich bleiben. Einerseits sagen sie: persona non subsistit praeter naturam; die natura sei das die persona Tragende, diese habe ihr Bestehen in der natura, welche in so fern nicht accidens, sondern Substanz sei; ja die persona sei im Verhältniß zur Natur das Accidentelle (συμβεβηκός). So, wenn von Menschlichem die Rede ist. Wenn man nun aber hievon die Anwendung auf die Gottheit machen wollte, so wird erwiedert: in Gott sei nichts Accidentelles; es habe vielmehr z. B. die Person des Vaters nicht

---

[44]) Ebenso wurden die Kirchenlehrer zu einer bestimmteren Unterscheidung der ὑπόστασις und der φύσις oder οὐσία auch in der Gottheit Christi durch den Einwurf veranlaßt, daß, wenn die Natur des Sohnes Mensch geworden sei, die ja auch die Natur des Vaters und Geistes ist, so seien auch diese ihrer Natur nach Mensch geworden.

[45]) Wiewohl auch diese nicht sicher gestellt ist, wenn die persona in Christus der Logos ist, von persona aber die obige Definition des Boëthius gilt.

wie ein Accidens sein Bestehen in einem Andern, sondern in sich; was just die Definition der Substanz ist. Ferner nimmt in Christus die göttliche Person oder Hypostase die Stellung ein, daß sie das Tragende für die menschliche Natur oder das ist, worin diese ihr Bestehen hat. [46]) Was heißt das aber anders als daß, was auch gesagt werden möge über das Verhältniß von οὐσία oder φύσις zur ὑπόστασις im Allgemeinen oder in Anwendung auf eine der Naturen, doch immer die Menschheit zur Gottheit in das Verhältniß des Accidens kömmt, das seine Substanz in dieser Gottheit hat?

Da nun aber auch der Monophysitismus, obschon er die Einigung im Gebiete der Natur will bewerkstelligt sein lassen, doch die menschliche Natur nicht etwa als eine göttliche Wesensbestimmung mit Apollinaris auffaßt und sie so ewig sichert, sondern die menschliche Natur nur als selbstloses Accidens an der göttlichen Natur denkt, [47]) mag immerhin seit der Unio die göttliche Natur als ebensosehr der menschlichen eigen gedacht sein wie umgekehrt — so erkennt man wohl, wie im letzten Grunde die beiden Parteien von einander nicht so entfernt waren wie sie glaubten. Die Monophysiten bezeichnen nur den Nisus eine innigere Einheit der Naturen zu erreichen als die Chalcedonenser, leisten aber für den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr als diese. Die Chalcedonenser wiederum bezeichnen den Nisus ein wahrhaftes und relativ selbständiges Menschliches ohne Vermischung und Ver-

[46]) Leontius bei A. Mai. l. c. S. 52 (und ähnlich Gelasius): Das ἀνυπόστατον — die menschliche οὐσία — sei was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὑτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Zwar ἀνυπόστατος könne man die (menschl.) φύσις nicht nennen, aber daraus folge nicht, daß sie ὑπόστασις sei, sie könne ihr Bestehen haben in einem andern, — der göttlichen Hypostase.

[47]) Die Monophysiten sagen auch, die Einheit der Person bleibe bei den Chalcedonensern nur etwas Accidentelles, Eigenschaftliches; sei nichts Reales. Vergl. die interessante Erörterung des Barhebräus sec. 13. Assem. l. c. II, 288 ff. und des Elias sec. 8. Ass. II, 96.

Dieſe Polemik gegen den Monophyſitismus zeigt deutlich genug, daß die Kirchenlehrer Natur und Perſon nicht blos unterſcheiden, ſondern auch ein Fürſichſein der menſchlichen Natur ohne eigene Perſönlichkeit annehmen mußten;[44]) ferner daß, wenn ſie denn doch die beiden Naturen zu einer Einheit bringen wollten, ſie dieſes doch nicht anders zu bewerkſtelligen vermochten, als indem ſie dem Apollinarismus ähnlich, die Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur nicht behaupteten und im Gebiet der persona eine ganz ähnliche Vermiſchung oder Transsubstantiatio annahmen, wie die Monophyſiten im Gebiete der Natur. Nur die menſchliche Individualität bewahrten ſie für die menſchliche Natur Chriſti;[45]) im Uebrigen hat trotz des Eifers für eine vom Sohn Gottes unterſchieden bleibende menſchliche Natur dieſe keinerlei Selbſtändigkeit, ſie ſubſiſtirt nur in dem Logos. Er iſt das Subſtanzielle, ſie iſt nur das ſelbſtloſe Accidentelle, wie auch das individuell Menſchliche in Chriſtus im Verhältniß zum menſchlichen Gattungsweſen nicht als deſſen wahre reine Erſcheinung, ſondern als das Accidentelle gedacht iſt. Dabei iſt unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriff der natura und persona ſich nicht gleich bleiben. Einerſeits ſagen ſie: persona non subsistit praeter naturam; die natura ſei das die persona Tragende, dieſe habe ihr Beſtehen in der natura, welche in ſo fern nicht accidens, ſondern Subſtanz ſei; ja die persona ſei im Verhältniß zur Natur das Accidentelle (συμβεβηκός). So, wenn von Menſchlichem die Rede iſt. Wenn man nun aber hievon die Anwendung auf die Gottheit machen wollte, ſo wird erwiedert: in Gott ſei nichts Accidentelles; es habe vielmehr z. B. die Perſon des Vaters nicht

---

44) Ebenſo wurden die Kirchenlehrer zu einer beſtimmteren Unterſcheidung der ὑπόστασις und der φύσις oder οὐσία auch in der Gottheit Chriſti durch den Einwurf veranlaßt, daß, wenn die Natur des Sohnes Menſch geworden ſei, die ja auch die Natur des Vaters und Geiſtes iſt, ſo ſeien auch dieſe ihrer Natur nach Menſch geworden.

45) Wiewohl auch dieſe nicht ſicher geſtellt iſt, wenn die persona in Chriſtus der Logos iſt, von persona aber die obige Definition des Boëthius gilt.

wie ein Accidens sein Bestehen in einem Andern, sondern in sich; was just die Definition der Substanz ist. Ferner nimmt in Christus die göttliche Person oder Hypostase die Stellung ein, daß sie das Tragende für die menschliche Natur oder das ist, worin diese ihr Bestehen hat.[46]) Was heißt das aber anders als daß, was auch gesagt werden möge über das Verhältniß von οὐσία oder φύσις zur ὑπόστασις im Allgemeinen oder in Anwendung auf eine der Naturen, doch immer die Menschheit zur Gottheit in das Verhältniß des Accidens kömmt, das seine Substanz in dieser Gottheit hat?

Da nun aber auch der Monophysitismus, obschon er die Einigung im Gebiete der Natur will bewerkstelligt sein lassen, doch die menschliche Natur nicht etwa als eine göttliche Wesensbestimmung mit Apollinaris auffaßt und sie so ewig sichert, sondern die menschliche Natur nur als selbstloses Accidens an der göttlichen Natur denkt,[47]) mag immerhin seit der Unio die göttliche Natur als ebensosehr der menschlichen eigen gedacht sein wie umgekehrt — so erkennt man wohl, wie im letzten Grunde die beiden Parteien von einander nicht so entfernt waren wie sie glaubten. Die Monophysiten bezeichnen nur den Nisus eine innigere Einheit der Naturen zu erreichen als die Chalcedonenser, leisten aber für den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr als diese. Die Chalcedonenser wiederum bezeichnen den Nisus ein wahrhaftes und relativ selbständiges Menschliches ohne Vermischung und Ver-

[46]) Leontius bei A. Mai. l. c. S. 52 (und ähnlich Gelasius): Das ἐνυπόστατον — die menschliche οὐσία — sei was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὑτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Zwar ἀνυπόστατος könne man die (menschl.) φύσις nicht nennen, aber daraus folge nicht, daß sie ὑπόστασις sei, sie könne ihr Bestehen haben in einem andern, — der göttlichen Hypostase.

[47]) Die Monophysiten sagen auch, die Einheit der Person bleibe bei den Chalcedonensern nur etwas Accidentelles, Eigenschaftliches; sei nichts Reales. Vergl. die interessante Erörterung des Barhebräus sec. 13. Assem. l. c. II, 288 ff. und des Elias sec. 8. Ass. II, 96.

wandlung zu gewinnen, kommen aber im Grunde, obwohl sie es sich nicht gestehen — doch folgerecht auch nicht über die monophysitische Anschauung der Insubstantiation des Menschlichen in der Gottheit hinaus. Mögen sie auch die Substanz, in welcher die Menschheit ein selbstloses Bestehen hat, Hypostase nennen, für das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit ändert das nichts Wesentliches. Diß ist der Hauptgrund, warum Monophysitisches immer wieder innerhalb der Kirche rekrudescirt. So ist nach dem langen vergeblichen Kampfe der Sieger zu Chalcedon mit den sich nicht gefangen gebenden Besiegten um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in der Kirche selbst die monophysitische Strömung wieder so mächtig, daß der Dreikapitelstreit eine Zurückziehung der Gunst beweist, die der antiochenischen Richtung zu Chalcedon überwiegend zu Theil geworden war. Justinian setzte ja sogar auf der Synode v. J. 553 die Formel durch, welche das ergänzende Seitenstück zu dem θεοτόκος bildet, daß Einer aus der heiligen Dreieinigkeit für uns gekreuzigt ist. An diese Strömung schloß sich im folgenden Jahrhundert die monotheletische Bewegung an. Andererseits aber blieb das Gefühl, daß das Monophysitische die Wahrheit der Menschwerdung aufheben müßte, gleichfalls lebendig und erzeugte bei den Chalcedonensern eine immer steigende Reaction gegen das Monophysitische, vor dessen Siege sie durch das Vorhandensein einer monophysitischen Gegenkirche so lange als der kirchliche Hauptschauplatz die griechische Kirche ist, geschützt waren.

Wie die Nestorianer, so suchten seit der Verfolgung durch die Kaiser auch die Monophysiten vornemlich jenseits der Gränzen des griechischen Reiches einen Haltpunkt zu gewinnen. In Syrien, Armenien und Aegypten mächtig, blieben sie in lebendigem Zusammenhang, besonders durch die Mönche vermittelt, bis die Gefahr des einbrechenden Muhamedanismus und die Schwächung des Reiches durch die monophysitische Partei den Kaiser Heraklius zu neuen Vermittlungsversuchen bewog.[48]) Doch diß führt schon zum monotheletischen Streite über.

[48]) Es gibt noch jetzt monophysitische Nationalkirchen, sowie zerstreute Gemeinden, diese in Syrien, Mesopotamien, Persien,

welche noch Jakobiten heißen, jene in Armenien, Aegypten und Abyssinien. Die Abyssinier stehen (vgl. Gobat, Baseler Missionsmagazin 1834, 1. 2) noch bis auf diesen Tag wie verzaubert an derselben Frage, die den alten Monophysitismus beschäftigte. Ihr Metropolit (Abuna) steht noch unter dem alexandrinischen (koptischen) Patriarchen. Daß Eine Natur aus zweien geworden sei, ist ihre allgemeine Lehre, die Art wie, das ist Gegenstand ihres Nachdenkens und Streites. Wie bei den Jakobiten im bewußten Zusammenhange mit Ephrem sowohl für das heil. Abendmahl als die Menschwerdung dem heil. Geist eine große Rolle zugetheilt wird, indem er als das den Logos und die Menschheit (im Abendmahl die Elemente) verbindende Princip gedacht ist, so schließen sich die drei christologischen Ansichten in Abyssinien an die Lehre vom heil. Geist an (1, 286). Die erste in Tigre ausgebreitete, von einem der letzten Abunas aus Aegypten stammende ist: Unter dem heil. Geist, womit Christus gesalbt wurde, sei seine Gottheit zu verstehen, die des Beistandes des heil. Geistes nicht bedurfte, da sie ihn ewig besaß. Christi Gottheit selbst also sei das Band zwischen der menschlichen und göttlichen Natur und mache beide zu Einer Natur. Jesus habe sich selbst gesalbt und nicht ein anderer (vgl. S. 172); die zweite in den Provinzen Godscham und Lasta nimmt an, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur sei durch den heil. Geist bewirkt worden. Die dritte in den übrigen Provinzen und in Schoa herrschende Ansicht meint, der Mensch Jesus sei zwar von seiner Empfängniß an mit der Gottheit vereint, habe aber auf dieselbe Weise, wie auch wir, den heil. Geist als Gabe des Vaters empfangen, um als Mensch das Erlösungswerk vollbringen zu können und die Salbung mit dem heil. Geiste nennen sie die dritte Geburt des Sohnes. Diese dritte Ansicht sogar an Adoptianismus erinnernd, betont offenbar die wahre Menschheit Christi mehr als die andern zwei, kann die Gottmenschheit im Anfang nur potenziell annehmen, und drückt den Gedanken, daß die steigende Verwirklichung des gottmenschlichen Lebens ein wirklich Neues brachte, durch das Wort: dritte Geburt aus. Indem sie sich aber dafür auf Joh. 3. berufen, wo die Geburt aus dem heil. Geist eine neue Geburt heiße, stehen sie an der Grenze der Ansicht, welche einen Antheil an der menschlichen Unreinigkeit auch Christus von Maria her zuschreibt, wiewohl sie das nicht zu Ende zu führen scheinen, schon des herrschenden Mariencultes wegen. — Einige scheinen auch erst nach der Himmelfahrt oder nach dem Weltgericht die Vereinigung beider Naturen zu Einem Wesen anzunehmen (S. 110). Wir haben also hier den Versuch, auf monophysitischer Grundlage nicht blos den Un-

terschied beider Seiten, sondern auch sogar einen fortgehenden, steigenden Proceß der aktuellen Menschwerdung zu construiren und so durch Zuziehung der Lehre von der Salbung mit dem heiligen Geiste der Forderung einer wahrhaft menschlichen Entwicklung gerecht zu werden. Der Akt der Menschwerdung setzt Anfangs nur die gottmenschliche Potenz; die aktuelle Gottmenschheit kann erst durch die Salbung, also Entwicklung und Steigerung der Menschheit verwirklicht werden. Das Verhältniß freilich des heil. Geistes und des Sohnes bleibt im Dunkeln; die Monophysiten lehren mit den Griechen nicht, daß der heil. Geist auch vom Sohn ausgehe. Dabei scheint es freilich auch wieder, daß Einige (S. 105) diese die Menschheit Christi betreffende Salbung nur als Weihe oder Ausrüstung zum Amte ansehen, also ihr keine constitutive Bedeutung für Christi Person beilegen; während Andere Christi Antheil am heil. Geist mehr in Analogie setzen mit dem unsrigen.

Die armenischen Monophysiten hielten sich, vielleicht noch von Barsumas her, meist an Julian von Halicarnaß (Assem. II, 292. 296). Das ist noch jetzt ihre Christologie, (vergl. Ass. Diss. de Monophys. II). Sie behaupten, nach Barhebräus, mit der Union unmittelbar sei Christi Leib vollkommen geworden, nicht erst allmählig gewachsen, oder leidensfähig, oder verletzbar gewesen, nicht sterblich oder geschaffen, oder von umschriebener Gestalt. Die Beschneidung habe er nur scheinbar erlitten, er habe nur geschienen zu speisen, in Wahrheit aber nie gegessen, außer so, wie bei Abraham. (Unter Athanasius im Jahr 726 vereinigte sich momentan der armenische Katholikos Johannes mit dem Ersteren, aber sie giengen bald zu Julians Lehre zurück. Dagegen stehen die syrischen Jakobiten und die ägyptischen in kirchlicher Gemeinschaft. — Die alten Sekten sind unter den jetzigen Monophysiten fast verschwunden.) Sie selbst nannten sich gern Diakrinomenoi (Protestanten gegen das Chalc.). Analog mit jener armenischen Meinung ist die Lehre bei manchen Abyssiniern, daß überhaupt die menschliche Seele sich nicht erst mit dem Leibe entwickle, sondern vom 40. Tage an vollkommen und fertig in den Leib eintrete. Schon Xenajas hatte das wie bei allen Menschen, so auch bei Christus angenommen. Doch wichen andere Monophysiten, wie Dionysius Bar Salibi, Johannes von Dara, Jakob von Sarug, Jakob von Edessa u. A. hierin von ihm ab und lehren, daß in demselben Augenblick das Wort sich mit Seele und Leib verbunden habe. Assem. II, 158. 159.

Im Abendmahle nehmen viele Monophysiten, wie Bar Salibi und Bar Hebräus zwar die reale Gegenwart Christi an, aber ohne Verwandlung der Elemente, vielmehr in der Art, die wir

bei Ephrem und der mystischen Schule der Syrer fanden. Das Vorbild der Unio Christi mit den Elementen ist die Unio des Wortes mit dem Fleisch. Durch den heil. Geist wird Brod und Wein von Christi Leib und Blut angeeignet. Der heil. Geist, herabsteigend auf den Altar (wie bei der Incarnation in die Jungfrau) macht die Elemente zu Leib und Blut des Wortes Gottes (Assem. II, 190) und gibt ihnen die belebende, erleuchtende, fermentirende Kraft. Aber nicht durch ihre Natur sind Brod und Wein Leib und Blut, sondern durch die herabkommende Gnade des heil. Geistes (S. 293 ff.). Diese Ansicht hat auch Anastasius Sinaita und der Abt Rupertus von Deuz. Jakob von Sarug dagegen nimmt, wie es scheint, die Verwandlungslehre an (II, 194).

Zweites Kapitel.

Die monotheletischen Streitigkeiten des siebenten Jahrhunderts.

Die ökumenischen Synoden vom J. 680 und 692.

Wie wenig die monophysitische Denkweise zur Zeit der chalcedonensischen Synode schon innerlich überwunden war, erhellt zur Genüge aus dem ungeheuren Umfang dieses lange dauernden und noch nicht beigelegten Streites, der bis auf Justinian in mehr als einer Beziehung noch als ein Streit innerhalb der Kirche selbst aufgefaßt werden kann, und an so vielen Punkten auch in der kirchlichen Lehrbildung neue Bewegungen hervorrief. Erst seit Justinian wurde mit den monophysitischen Einflüssen in der griechischen Kirche bestimmter gebrochen, wozu einestheils die fortgehende Spaltung in der Partei neben der Rückbildung zu einer Art von Dyophysitismus, anderntheils der Umstand beitrug, daß die Monophysiten großentheils seit den Verfolgungen sich auf außerrömischem Gebiet bewegten, ja im folgenden Jahrhundert durch den Einbruch des Muhamedanismus größtentheils der Einwirkung der übrigen Kirchen entzogen wurden. Vom Chalcedonense aus betrachtet, stellt sich daher die Sache so dar, daß erst von Justinian an die unbestrittene Alleinherrschaft der Lehre von den zwei Naturen in der griechischen wie in der lateinischen Kirche datirt und die Versuche fallen gelassen werden, die Autorität des Chalcedonense selbst wieder in Frage zu stellen, oder doch den Monophysiten irgendwie in der orthodoxen Kirche eine Stellung zu suchen.

Aber so tiefe Wurzeln hatte bei allem Tadelnswerthen die monophysitische Grundanschauung in dem christlichen Bewußtsein,

daß auch jetzt noch nach der Ausscheidung des Monophysitismus in den Grenzen der Kirche selbst der monotheletische Streit sich erhob. [1]) Der Monotheletismus ist seitens seiner Hauptlehrer, des Patriarchen Sergius und Pyrrhus von Constantinopel, Cyrus von Alexandria, Theodorus von Pharan und des Honorius Patriarchen von Rom, als der Versuch zu betrachten, auf Grund der befestigten Zwei-Naturen-Lehre das vom Monophysitismus so ernst vorgehaltene Problem der Lebenseinheit der Person zu einer Art von Lösung zu bringen, und es ist nach dieser Seite nicht in Abrede zu stellen, daß die Kirche auf dem Punkte der Entwicklung stand, wo auch innerlich angesehen an diesen Versuch die Reihe kommen mußte, wenn gleich politische Motive und kaiserliche Plane nicht unterließen, diesen Trieb irenisch zur Versöhnung des Monophysitismus auszubeuten. Vom Chalcedonense aus angesehen hat sich dagegen in dem Resultate des Streites die consequente Ausbildung der chalcedonensischen Lehre nach einer wichtigen Seite hin vollzogen. Freilich so, daß nur um so gebieterischer eine andere Lösung des genannten Problems gefordert war, als die monotheletische Lösung von der Kirche verdammt worden war. Die vornehmsten Vertreter dieser Seite sind Sophronius, später Patriarch von Jerusalem, der Mönch Maximus und Agathon von Rom.

Treten wir den Streitigkeiten selbst näher. Es ist früher von dem großen Einfluß der ägyptischen Mönche die Rede gewesen (S. 61), welcher vom Ende des vierten Jahrhunderts an sich spürbar machte. Vom 5. Jahrhundert an zeigte sich ja zwischen ihnen und zwischen den syrischen Mönchen, namentlich der von dem ältern Ephrem stammenden mystischen Richtung derselben, eine manchfaltige Verbindung, der ohne Zweifel es zuzuschreiben ist, daß trotz dem Wirken eines Theodoret und trotz dem den alten Antiochenern befreundeteren Chalcedonense der Monophysitismus in Syrien und Asien überhaupt eine so ausgebreitete Macht gewinnen konnte. In diesen Klöstern fand nun wahrscheinlich auch

[1]) Die Monophysiten blieben dabei, daß zwei Naturen auch zwei Willen oder Aeußerungsweisen haben müßten; daß Ein Wille Eine Natur verlange.

jene eigenthümliche Vermischung von Platonismus oder Neoplatonismus und Christenthum statt, deren sprechendster Typus die Schriften des Pseudo-Dionysius Areop. sind, dieses Orakels geheimer Weisheit, dessen Ruhm am frühesten die Monophysiten verkündigen, der aber um seiner Mystik willen auch in der Kirche großes Ansehen errang und dessen Preis noch im ganzen Mittelalter wiederhallt, ja dessen himmlische Hierarchie das Urbild für die irdische heißen kann. Die Entstehung dieser Schriften dürfte in das 5. Jahrhundert fallen. Es ist nöthig, bei ihnen etwas zu verweilen, weil sie durch ihre mystische Christologie ein wichtiges Band zwischen dem Monophysitismus und der Kirchenlehre bilden, und weil sie für die Entstehung des Monotheletismus ein wichtiger Erklärungsgrund, ja eine Art Vorspiel sind. Zugleich dürfte der Areopagite und seine weit verbreitete Geltung eine gewichtige Bestätigung der obigen Behauptung sein, daß in dem alten Monophysitismus ein pantheistischer Hintergrund sei, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß der Areopagite ein ausgesprochener Monophysit war, wohl aber, daß seine gesammte Welt- und Gottesbetrachtung dieser Familie zugehört. [2])

---

[2]) Opp. Dionysii Areop. cum scholiis S. Maximi etc. edidit Balth. Corderius. Antw. 1634, S. 500 ff. De div. nom. c. 2. Engelhardt, „die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Sulzbach 1823, 2 Thle. Engelhardt setzt die Entstehung dieser Schriften ins 5. Jahrhundert und nimmt einen nähern Zusammenhang des christlichen Verfassers mit der Schule des Platonikers Proclus an. Was oben bei Barsubaili bemerkt ist, und das Ansehen des Areop. bei den Monophysiten, spricht für einen Zusammenhang auch mit dem Monophysitismus. Hierotheus ist der angebliche Lehrer des Areopagiten (de div. nom. c. 3) und Barsubaili hat unter dem Namen des Hierotheus jene Schrift geschrieben, in der er aller Dinge Uebergang in die göttliche Natur gelehrt hat. So meldet Barhebräus (Assem. II, 293. 30 ff.). Bei den Monophysiten wurden die Schriften des Areopagiten viel gebraucht (Assem. II, 295. 207. 302. 307 und besonders S. 120. 121), übersetzt und commentirt. Möglich, daß Barsubailis Fiction (zu der er durch den Origenismus in manchen Klöstern kann geführt worden sein, der zum Neoplatonismus eine Brücke bildete) die Veranlassung

Er sagt in der Schrift von den göttlichen Namen (c. 2. §. 10): die Gottheit Jesu, die aller Dinge Ursache ist, Alles erfüllt und mit dem Universum seine Theile in Einklang erhält, ist weder Theil noch Ganzes, und wiederum Theil und Ganzes. Denn alle Theile und das volle Ganze umfaßt sie in sich selbst; sie ist vollkommen in dem Unvollkommenen, denn sie ist der Vollkommenheit Urheberin: in den vollkommenen Dingen aber ist sie unvollkommen, denn sie ist über deren Vollkommenheit nach Hoheit und Ursprung. In den Dingen, die der Gestalt nach mangelhaft sind, ist sie die gestaltende Gestalt und Princip der Gestalt: aber nicht minder in den Gestalten auch der Gestalt ermangelnd, weil über alle Gestalt. Sie ist das Wesen, das allen Wesen ganz und gar innewohnt ohne Befleckung, und zugleich über alles Wesen ganz und gar erhaben. Alle Principien der Dinge und alle Ordnungen bestimmt sie und ist doch über jedem Princip und jeder Ordnung stehend. Sie ist das Maaß der Dinge und ihre Zeit (d. h. ihr Maaß nach Raum und Zeit) und doch ist sie über und vor der Zeit; voll in den armen Dingen und in den vollen überfließend; unaussprechlich, unnennbar; über den Verstand, über das Leben, über das Wesen, über die Natur u. s. f. — Der Areopagite läßt so einerseits absolut jeden Begriff von Gott, jede namentliche Eigenschaft erlöschen in der unfaßbaren göttlichen Einheit, in dem göttlichen Dunkel und selbst aus den Wirkungen soll nicht nach dem Causalitätsgesetz irgend auf Gott selbst zurückgeschlossen werden dürfen. „Die Ursachen seien außerhalb ihrer Wirkungen und erhaben über sie nach dem Gesetz ihres eigenen Urgrundes.“ [5]) Hierin spricht sich auf's Stärkste die Exclusivität dieses Gottesbegriffes der auch dem Monophysitis-

wurde, einen mehr verkirchlichten Neoplatonismus unter dem Namen des heil. Schülers von Hierotheus zu verbreiten.

[5]) Es mag hiebei die Ahnung walten, daß von einer freien Causalität noch nicht die Rede ist, so lange das Causalitätsgesetz nur in seiner physischen Gestalt auftritt d. h. aus dem Wesen der Wirkung auf das der Ursache sicher soll geschlossen werden können. Allein eine solche freie Causalität, die außer aller Aehnlichkeit mit der Wirkung sein soll, ist trotz ihrer scheinbaren Erhabenheit, trotz ihres absolut supernaturalen Charakters wieder physisch weil Willkür.

mus zu Grunde ligt, gegen alles Endliche und Menschliche aus. Es findet nach dieser Seite schlechthin keine Aehnlichkeit zwischen Gott und selbst dem Menschen Statt, ja nicht einmal eine objective Beziehung: Gott ist zu erhaben dazu. Aber die Kehrseite hievon ist nothwendig, daß die Welt als Welt nicht ist, sondern in so weit sie ist, ist nur göttliches Wesen in ihr; denn in so weit sie ist, ist Gott die Einheit des Getheilten, das Sein in dem Seienden, die Krafteinheit der Kräfte, das Leben des Lebendigen, aber freilich so, daß er, indem er dieses ist, auch wieder als darüber hinausseiend gedacht wird als ein schlechthin eigenthümliches und absolut unbegreiflich überseiendes Sein. Wir begegnen hier wieder im Wesentlichen dem Standpunkt des Philo, nur daß Philo das positive Verhältniß Gottes zur Welt im Logos zusammenfaßt, das negative in dem ὄν. Daß aus diesem ὄν nun das Ueberseiende (ὑπερούσιον) wird, dazu mag die Transcendenz des christlichen Gottesbegriffs beigetragen haben, an der auch der Sohn, nach dem Areopagiten, seinen Antheil haben muß. Nicht minder tritt eine Verschiedenheit nach der positiven Seite des Verhältnisses zur Welt durch die Idee der Menschwerdung ein, der sich der Areopagite nicht verschließt. Aber doch ist dieser Fortschritt, wie wir gleich sehen, und zwar nach beiden Seiten ein nur precärer, aus demselben Grunde, um derselben Mängel willen, die wir an Philo bemerkten. Wir haben nämlich hier den kühnsten Flug eines sowohl religiösen als philosophischen Bewußtseins zu der Absolutheit des göttlichen Wesens, welche den frommen Sinn ansprechen oder mit Ehrfurcht erfüllen und dem Denken den Schein unendlicher Tiefe geben kann, während in Wahrheit hier nur die innere Armuth und Leerheit einer Gottesidee zum Vorschein kommt, die sich in nur physischen Kategorien zu bewegen weiß. Da wird wie naturtrunken und ekstatisch das ethische Wesen Gottes ignorirt, aber gleichwohl gewähnt, daß man unendlich Erhabeneres über Gott vorzubringen habe.

Indem nun aber Gott wie der in Allem so über Allem Seiende ist, ja die Verneinung des Vielen durch die göttliche Einheit überwiegt, so ist folgerichtig in Gott jeder Unterschied der Hypostasen aufzugeben; in dem überseienden Gott fällt Alles

in unterschiedslose Einheit zusammen. Es ist zwar viel die Rede von dem Vielen, neben dem Einen; aber die Dreiheit in Gott behält nur eine völlig precäre Stellung.[4]) Er will das Eine in der Bewegung, im Processe schauen. Allein dieses ist nur möglich bei realem Unterschiede der Momente, während hier die Unterschiede nicht durch die Einheit gesetzt, sondern empirisch oder traditionell aufgenommen, und in die unterschiedslose Einheit wieder versenkt werden. So behalten sie nur die Bedeutung, eine niedrigere noch nicht zur höchsten Einheit aufgestiegene Bewußtseinsstufe zu bezeichnen. Mit den Unterschieden oder dem Vielen bezeichnet der Areopagite die Welt. Aber auch sie kann aus dem so eben angegebenen Grunde es nur zu einem doketischen Dasein bringen; denn sie ist ebenso sehr Nichts als Etwas, da, was sie ist, Alles Gott ist, und doch wieder Gott ebenso sehr nicht in Allem, sondern über Alles hinaus. Was sich hieraus für die Christologie ergibt, erhellt leicht: nach solchen Prämissen vermag der Areopagite weder anthropologisch noch theologisch die specifische Menschwerdung in Einem zu begründen. Vielmehr nimmt er sie aus der Kirchenlehre auf, ohne im Stande zu sein, sich in ein treues und wahres Verhältniß zu ihr zu setzen. Er sagt: da Jesu Gottheit nach ihrer höchsten Güte bis zur Natur kam, und wahrhaft die Substanz unseres Fleisches annahm, so daß jener höchste Gott sich „Mann“ nennen ließ, so strahlte auch aus dieser (der Menschheit) das übernatürliche und überseiende Wesen hervor. Nicht blos weil er ohne Vermischung und Veränderung sich uns mittheilte (denn in seiner überfließenden Fülle hat er durch die unaussprechliche Erniedrigung nichts erlitten), sondern, was unter allem Wunderbaren das Wunderbarste ist: er war ein Uebernatürlicher in unserm Natürlichen; er war in dem, was zu unserm Sein gehört, überseiend, all das Unsrige aus uns und über uns einziger Weise besitzend.[5]) „Wie kann, fragt er, Jesus ὁ πάντων ἐπέκεινα mit allen Menschen wesentlich vereint sein, d. h.

---

[4]) Vgl. Baur a. a. O. Band II, S. 235—39.

[5]) De div. nomin. ed. Paris. S. 271—278; vergl. auch Euthym. Panopl. I. Tit. VII. S. 39. 40.

nicht nur in der Art, wie auch der, welcher des Menschen Urheber ist, Mensch kann genannt werden (gemäß seiner Ansicht, daß Gott auch alle Namen seiner Kreatur zukommen), sondern so, daß er wahrhaft Mensch war nach seinem ganzen Wesen?" — Wir nennen ihn, antwortet er, nicht „Mensch," denn er ist nicht blos Mensch; noch ist er auch blos über unser Wesen (ὑπερούσιος), sondern er ist wirklich Mensch, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους. Der Ueberseiende ist ἐξ ἀνθρώπων οὐσίας οὐσιωμένος, darum aber nicht minder überfließend von überseiendem Wesen, da er immer über das Sein hinaus ist. Er bleibt verborgen auch nach der Offenbarung, oder, göttlicher zu reden, auch in der Offenbarung. Dadurch aber ist er, auch da er eintrat in das Sein, doch ein Sein über das Sein geworden (ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη). Ueber die menschliche Art hinaus wirkte er das Menschliche. Kurz, er war nicht einmal Mensch, nicht als ob er nicht Mensch wäre, sondern weil er, geboren nach menschlicher Art, doch über die menschliche Art und über den Menschen doch wirklich Mensch war. Nicht als Gott that er das Göttliche, nicht das Menschliche als Mensch, sondern da in ihm Gott zu einem Manne ward, offenbarte er eine neue Thätigkeit, nämlich eine gottmännliche (θεανδρικὴν ἐνέργειαν). [6]) Daß Pseudo-Dionysius sich die Zweiheit der Naturen nicht wirklich aneignen konnte, erhellt aus dem Angeführten. Wenn er aber ferner in den zuletzt angeführten Worten auch andeutet, daß alle Thätigkeit Christi eine weder blos göttliche, noch blos menschliche gewesen sei, sondern stets eine θεανδρική, und wenn er sonach nahe daran ist, das Menschliche in Christus nur als die Form des Göttlichen, oder als das gestaltete Göttliche anzusehen, so kann er doch dieses nicht zur Anschaulichkeit erheben; vielmehr ist ihm des Göttlichen überseiendes, gestaltloses Wesen, was auch in der Menschwerdung ein solches bleibt, immer wieder im Wege, um eine wahre Verwirklichung des Sohnes in Jesu zu denken. Und indem er das Menschliche mit dem Göttlichen einigen will dadurch, daß

[6]) Epist. ad Cajum Medicum 3. 4., vergl. die Schol. des Confessor et Monach. Maximus als Appendix zur Oxforder Edition der Opp. des Joh. Scotus Erigena 1681. S. 58 ff.

auch es Antheil habe an dem Ueberseienden, so verschwindet es wieder in's Allgemeine und neigt sich zum Doketischen. Seine ganze Weltbetrachtung, wie sie in seiner himmlischen Hierarchie sich darstellt, — die Vervielfältigung des göttlichen Wesens durch Alles was ist, indem es von der höchsten zu den niedrigsten Stufen immer mehr sich spaltend herabsteigt, aber auch wiederum aufwärts durch die reinigende, weihende, vollendende Wirksamkeit derselben Stufen zurückkehrt in die einfache Einheit, die in Gott und die Gott selber ist, — diese Weltbetrachtung involvirt mit ihrem pantheistischen Universalismus des Vergottungsprocesses nur desto mehr Schwierigkeiten, dem Gottmenschen Jesus Christus eine eigenthümliche und integrirende Stelle im Universum anzuweisen. Denn welche Stelle sollte Christus in dieser Ordnung einnehmen, die sich in eine himmlische und in die irdische, deren symbolisches Abbild theilt? Steht er in der irdischen? aber dann ist er selbst unter der niedrigsten Stufe der himmlischen Ordnung. Oder in der himmlischen? Aber dann ist sein irdisches Sein ein Schein; er ist ferner entweder den himmlischen Geistern, sei es auch den höchsten, coordinirt, nur Einer der hohen Priester des Alls, welche göttliches Leben in sich sammeln und wieder ausstrahlen, oder aber steht er an der Spitze als die höchste Einheit, aber dann fällt er für dieses System zusammen mit der Gottheit selbst und die Menschheit verschwindet, so daß entweder Alle in abgestufter Weise Gottmenschen sind, oder Keiner. In der That ist das Letztere zu sagen; denn Gott, als Gott der Ueberseiende, ist dem Areopagiten seinem Begriffe nach unmittheilbar, wie der Gott Philos, kann sich selbst nicht in die Offenbarung setzen, und kann nicht erkannt werden. So bliebe für Christus nothwendig nur eine untergeordnete Stelle, seine Erscheinung und Offenbarung ist nicht reine Position, sondern hat die Negation und Schranke ewig so wesentlich an sich, wie alles Endliche. Daher der Areopagite, um den hier nahe liegenden Sätzen eines helleniſchen Ebionitismus zu entgehen, nur zu dem Mittel zu greifen weiß, den Logos selbst Jesus zu nennen, worin das Geständniß ligt, daß er nur einen ewigen Christus behalte, der historische aber sich ihm verflüchtige.

Die Lehren des Pseudo-Dionysius nun fanden zunächst in der monophysitischen Partei vielen Anklang und Geltung,[7]) während seitens der Nestorianer es sich anders verhielt. In der Kirche gewannen sie aber bald auch ein nicht geringes Ansehen, wozu die in ihr sich verbreitende Bekanntschaft mit dem Platonismus, die Erneuerung des Origenismus bei vielen Mönchen, besonders im Kloster Laura, ferner der Gottesbegriff dieser Schriften, dessen Ueberschwänglichkeit und Scheintiefe, endlich die Begünstigung der Idee der Hierarchie beitrug. Denn ein physischer Gottesbegriff, wie der dieser Schriften kann der Vorstellung von magischen von den hierarchischen Stufen verwalteten Kräften nur günstig sein, und da die Kirchenlehre das göttliche und das menschliche Wesen einerseits als absolut verschiedene Substanzen auffaßte,[8]) andererseits doch dessen sich nicht entschlagen konnte, Gott als das Urbild und Ziel des Menschen anzusehen, so ergab sich daraus eine Erlösungslehre, wornach der Mensch aus seinem Wesen gerückt und in ein anderes gehoben werden sollte, um vollendet zu werden. Nach dieser Seite ist der Mensch, wenn er seinem Begriffe entspricht, gut, aber eine höhere Güte oder Tugend als die gemeine gibt es, und sie wird dem zu Theil, der über das menschliche Leben sich hinausschwingt oder hinausgehoben wird durch jene magischen Kräfte; daher der Areopagit dem Mönchthum eine so ausgezeichnete Stellung anweist. Die höchste Tugend ist nicht echt menschlich oder Wahrheit des Menschlichen, sondern Negation desselben. In dieser Ethik ligt freilich, daß der Mensch, um sich zu vollenden, aufhören, in Gott versenkt

---

[7]) Wenn nicht sogar aus ihr diese Schriften hervorgegangen sind, siehe o. S. 196. In dem Religionsgespräch, das Justinian veranlaßte, traten die Monophysiten mit Belegstellen aus dem Areopagiten auf, die orthodoxen Gegner erklärten, solche Schriften bisher nicht gekannt zu haben, und ließen sie daher als Beweise noch nicht gelten.

[8]) Siehe o. S. 144 ff. Vergl. auch Boëthius l. c. S. 952 gegen die Nestorianer: Deo atque homini quid non erit diversa ratione disjunctum, si sub diversitate naturae personarum quoque credatur mansisse discretio?

oder verwandelt werden müſſe. Dieſe Conſequenz wird aber nicht gezogen, ſondern unſtet und alternirend ſchlägt die Ethik der Ekſtaſe wieder in die Ethik um, welche damit vorlieb nimmt und darauf ſich einrichtet, daß der Menſch, ſo lange er iſt, weil quantitativ von Gott verſchieden, vollkommen nun einmal nicht ſein kann. Wie hiemit auch ein blos negativer Begriff vom Böſen gegeben iſt, bedarf keiner Ausführung.

In allen dieſen Beziehungen ſprach das Syſtem des Areopagiten nur das Geheimniß des Standpunktes der damaligen morgenländiſchen Theologie im Allgemeinen aus. Daher im folgenden Jahrhundert auch kirchlicher Seits die Aechtheit dieſer Schriften vertheidigt, ja von den Vorkämpfern der Orthodoxie Dionyſius als der Göttliche geprieſen wird. Mochte anfangs der kirchliche Sinn noch etwas Fremdes und Unheimliches hier fühlen: — ſeit die heidniſchen Schulen der Neuplatoniker geſchloſſen, und äußerlich das Chriſtenthum allgemeines Bekenntniß geworden war, übten dieſe Schriften auf die überbildete Zeit mit ihrem ſchwülſtigen, rhetoriſchen Ton um ſo mehr einen überwältigenden Zauber aus, als ſie mit dem Scheine tiefſter göttlicher Erkenntniß Dasjenige bekleideten, was aus einer heidniſchen Anſchauung von Gott und Welt ſtammend, in der Kirche nicht ohne anfängliches böſes Gewiſſen wieder eine Macht geworden war.

Für die Geſchichte der Chriſtologie aber wurde der Pſeudoareopagite dadurch von Bedeutung, daß ſeine θεανδρικὴ ἐνέργεια (die gottmenſchliche Thätigkeit) eine glückliche Formel ſchien, um, unbeſchadet der Lehre von den zwei ſchlechthin entgegengeſetzten Subſtanzen doch auch der Forderung der Einheit Rede zu ſtehen. Denn darüber ſchien doch ein Zweifel nicht ſtattfinden zu können, daß, wenn der Menſch Jeſus für ſich handelte, und ebenſo der Sohn Gottes für ſich, durch die Menſchwerdung gar nichts erreicht wäre; daß mithin wenigſtens in der Thätigkeit ſich die Einheit der Perſon ausdrücken müſſe, und zwar ſo, daß in Chriſtus der Gott und der Menſch nicht blos Daſſelbe wollen, ſondern auch auf dieſelbe Weiſe, mithin Form und Inhalt des Willens von Seiten beider Naturen ſich zur Einheit durchdringen. Es hatte auch bisher nicht an vielen Kirchenlehrern

gefehlt, welche die einheitliche Thätigkeit und den Einen Willen Christi unbefangen gelehrt hatten. Dazu kam die Hoffnung, durch die Lehre von Einem Willen vielleicht die Monophysiten zu versöhnen, eine Rücksicht, die besonders für den Kaiser Heraklius in seiner Bedrängniß durch die Muhamedaner großes Gewicht hatte. Es erhellt nicht aus den alten Quellen, ob die Bischöfe Athanasius und Cyrus, die zuerst mit dem Kaiser hierüber sprachen, auf ihre Ansicht aus politischen oder kirchlich irenischen Gründen geführt worden sind. Es scheint das Erstere in so fern nicht der Fall, als jetzt die Untersuchung in der That auch an den Willen Christi naturgemäß kam, nachdem die leibliche Seite und die des Wissens so vielfältig behandelt war. Und daß man auf den Monotheletismus auch um nicht blos äußerer Gründe willen kommen konnte, daß mit dem Chalcedonense noch gar nicht selbstverständlich für die Zwei-Willen-Lehre entschieden war, das ligt theils darin, daß zwei Willen in einer Person doch auf's Bestimmteste zwei Centra oder Iche vorauszusetzen scheinen, indem der Wille auf's Engste mit der Persönlichkeit zusammenhängt; theils darin, daß die Lehre von zwei Naturen aber Einem Willen in Christus anfangs eines sehr allgemeinen Beifalls sich erfreute, indem die Patriarchen Sergius von Constantinopel und Cyrus von Alexandrien, ja auch der Papst Honorius sich entschieden für den Monotheletismus aussprachen. Daher der Kaiser Heraklius keinen Anstand nahm, ihm den Nachdruck seiner Macht zu leihen. Es gelang auch wirklich die Monophysiten im Patriarchat Alexandrien durch diese Lehre, bei der die Dionysische Formel nicht fehlte, zu versöhnen. Cyrus und die alexandrinische Synode von 633 (630? Neander) verwirft hier die Vermischung und die Trennung, will aber nicht blos eine hypostatische, sondern auch eine physische Vereinigung, deren beide Faktoren in Gedanken nicht vermischt seien, sondern beide fortdauern und fortwirken, aber zusammenwirken zu einer gottmenschlichen Wirkung. Zuerst Einiges zur Orientirung in der verworrenen Streitsache, die bisher noch nicht hinreichend aufgehellt und verstanden ist.

Der monotheletische Streit durchlief drei Stadien.

Im ersten Stadium, das wir etwa von 623 bis gegen 638 datiren können, bewegt er sich nur um die Frage: ob in Christus μία ἐνέργεια (θεανδρική) anzunehmen sei, wie die Monophysiten und Monotheleten annahmen, oder δύο ἐνέργειαι. Das Erste will Theodorus von Pharan, Sergius, Cyrus,[9]) die constantinopolitanische Synode v. J. 626 und die alexandrinische v. 633, das Andere will Sophronius.[10]) Von der Willenskraft war da noch gar nicht besonders die Rede. Jedoch war die Mehrdeutigkeit auch des Wortes ἐνέργεια (operatio), wonach es ebenso sehr das aktuelle Wollen, oder die Thätigkeit und Wirkungsweise, als die That oder Wirkung dieses Wollens (ἀποτέλεσμα) bezeichnen kann, die Ursache, daß der Streit noch an Unklarheit litt. Dachte man an letztere, so mußten die Meisten geneigt sein, Eine ἐνέργεια zu bekennen. Das war die günstigste Position für die Vertreter der Einheit, zugleich freilich die, welche am wenigsten Bedeutung für die Vorstellung von der Person Christi selbst hatte. Denn es konnte sich damit an sich die Lehre von zwei Naturen und Willen gleichfalls vertragen. In diesem ersten Stadium, wo noch gar nicht über Einen oder zwei Willen gestritten wird, war die Hauptfrage allein die, ob die beiden Naturen als thätig und wirksam zu denken seien oder nicht? Indem die Einen, die später Monotheleten heißen, die Menschheit in Christus so nicht denken wollen, sondern als thätig nur die Gottheit, z. B. Theodor von Pharan, so setzten sie allerdings den Dyophysitismus zu einem folgenlosen todten Lehrsatz herab und sind, indem sie der Menschheit höchstens die Stellung der Passivität lassen, am bestimmtesten dem Monophysitismus zugekehrt. Aber wenn ihre Gegner, z. B. Sophronius und zum Theil später Honorius die beiden Naturen wirksam denken wollen, um nicht dem Monophysitismus die Thüre zu öffnen, so sind sie doch noch weit davon entfernt, mit dem Dyophysitismus sich auch zu zwei Willen zu bekennen. Vielmehr dachten auch sie noch die Zweiheit der nach ihrer Art wirkenden

[9]) Mansi X, 585. 603. 744. XI, Conc. Cstp. Act. 13. S. 558—579.
[10]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—485. Seine Ep. Synodica ad Serg.

Potenzen zu einer Einheit zurückgeführt in der Person, indem sie Einen entscheidenden hypostatischen Willen Christi annahmen: natürlich also auch die That oder Wirkung selbst als einheitlich, gottmenschlich dachten. Der Eine Christus oder sein einiger, entscheidender Wille verwirklicht hienach das Eine gottmenschliche Werk (ἀποτέλεσμα) durch Vermittelung der zwei lebendigen, nach ihrer Art wirkenden Kräfte oder Complexe von Kräften (Naturen) hindurch. Auch diese zweite Klasse wird vom Standpunkt des spätern Dyotheletismus aus zu den Monotheleten zu rechnen sein und wird theilweise dazu gerechnet, namentlich (z. B. vom Concil von 680) Honorius, während Sophronius, der Urheber des Streites, der, wie wir sehen werden, dem Honorius wesentlich gleich lehrt, sonderbarer Weise von dem 6ten Concil als rechtgläubig anerkannt wird. Die Verkennung dieses Sachverhaltes hat in die Geschichte und Geschichtschreibung des Streites die größte Verwirrung gebracht.

Das zweite Stadium wird durch Honorius eingeleitet. Er will zwei nach ihrer Weise wirkende Naturen, nicht Eine ἐνέργεια, aber Einen Willen, den er der Person zulegt. Erst hiemit war bestimmt Einwillenlehre aufgestellt; Sergius hatte durch sein Schreiben dazu die Veranlassung gegeben. (Dieser scheint sich aber vorbehalten zu haben, diese Einheit des Willens statt der Person vielmehr den Naturen beizulegen, und so auch μίαν ἐνέργειαν zu lehren.) Die Ἔκθεσις πίστεως von Heraklius 638, die Nachfolger des Sergius: Pyrrhus, Paulus, Petrus vertraten dieselbe Ansicht, und hienach gestaltete sich das Bild des Monotheletismus, das man bekämpfte. Sophronius zwar beruhigte sich dem Wunsche gemäß, den Honorius durch dessen Gesandte zu erkennen gegeben, wie denn die Ansichten des Sophronius und des Honorius nicht sehr verschieden können gewesen sein. Aber diese Lehre von Einem Willen, mochte er den Naturen oder der Person zugeschrieben werden, wurde sowohl von des Sophronius Schüler Stephanus, als von den folgenden Päpsten besonders von Martinus I. eifrigst bestritten, einerseits weil ihre Vertheidiger

häufig in monophysitischem Interesse damit nicht die Lehre von zwei besonderen, wenn gleich zusammen wirkenden Naturen verbanden, aber auch, und das gilt besonders von dem heil. Maximus, dessen Lehre für das erste lateranensische Concil 649 von Einfluß war, deßhalb, weil man nicht ohne Grund die Wahrheit der Menschheit Christi noch nicht sicher gestellt glaubte, wenn ihr nicht auch die Freiheit, die Macht eigenen Impulses, eigener Initiative beigelegt wäre, welche verkümmert erschien, wenn der Wille der göttlichen Hypostase oder Natur die entscheidende gleichsam schiedsrichterliche Macht zugleich sein sollte, wie bei Honorius. Für die Einheit der zwei parallelen Thätigkeits- und Willensreihen ward hiebei fast keine Sorge getragen. Der Dyotheletismus, wie er von Maximus und dem lateranensischen Concil vertreten wird, geht von der ἐνέργεια, der Wirkungsweise jeder Natur zur Potenz, zum Vermögen jeder Natur zurück (das Erkenntnißvermögen mit einschließend), unterscheidet ferner die ἐνέργεια als Thätigkeit (aktuellen Willen) von der ἐνέργεια als That, Wirkung (ἀποτέλεσμα), und sucht in all diesen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen.

Der Monotheletismus kam erst hiedurch klar zu sich selbst. Er erkannte im dritten Stadium 649—680, daß ihm an einer unterschiedslosen Einheit der Thätigkeiten und der Wirkungen nicht so viel liegen könne, als an Erhaltung der Einheit der Willensvermögen im innersten Mittelpunkt der Person. War doch selbst der Monophysitismus in jenen beiden Beziehungen den Unterschieden eine Stelle zu lassen seit Severus gewohnt. Demgemäß hielt er zwar fest an dem Einen Willen, aber die Anklagen, daß er die Wahrheit der Menschheit läugne, bestimmte ihn noch vor 645, irgendwie Einen zusammengesetzten Willen anzunehmen, der in sich den Unterschied wirkender Kräfte (Naturen) zulasse oder umfasse. So besonders der antiochenische Patriarch Makarius, der nicht mehr auf Einer operatio besteht, sondern nur θεανδρικὴν ἐνέργειαν (ohne den Zusatz μίαν) will, aber bei Einem θέλημα der Hypostase beharrt. Die Synode von Constantinopel 680 aber besteht auf den zwei Willen der zwei Naturen, sucht auch theilweise den Anschein (im Schreiben

an den Kaiser XI, 664), daß sie für Christus einen freien menschlichen Willen festgestellt habe, wir werden aber sehen, wie sie dem Willen der göttlichen Seite durch unerwartete Zusätze wieder ein solches Uebergewicht zu geben weiß, daß der menschliche Wille aus einem freien zu einer bloßen wirkenden Kraft, wie sie auch der Monotheletismus zulassen kann, und welche für den alleinentscheidenden göttlichen fast nur der Durchgangspunkt ist, herabgesetzt, also doch zu gleicher Zeit im Wesentlichen des Honorius Ansicht adoptirt wird, wo er von diesem Concil unter die fluchwürdigen Ketzer versetzt wird mit Verbrennung seiner Schriften durch die Hand der Synode. [11]) Nach diesem Ueberblick betrachten wir das Einzelne.

Erstes Stadium

bis 638.

An der Formel μία ἐνέργεια hiengen unbefangen Viele vor dem Streit; theils vom Areopagiten her, [12]) theils, weil man doch jedenfalls im Werke Christi trotz der Zweiheit der Naturen die Einheit festhalten wollte. Das Wort ἐνέργεια aber umfaßte ja die Wirkung wie die Thätigkeit. Die Zeugnisse der Väter waren jedenfalls nicht ungünstig, Cyrills Grundanschauung dafür, [13]) Alles in Christo schien gespalten und die Einheit der Person mehr als selbst bei Nestorius aufgelöst, der ausdrücklich μίαν ἐνέργειαν gelehrt hatte, wenn man in die Zweiheit auch

[11]) Mansi XI, 621. 636. 684. 582. etc. Die Vertheidigung des Honorius, die Maximus Mansi X gibt, ist ärmlich und widerstreitet dem zweiten Brief des Honorius. Eine bessere Rechtfertigung für ihn ligt in den Schlüssen des ökumenischen Concils; s. u.

[12]) Sophronius konnte zwar mit Recht, wie auch Pyrrhus zugibt, an Cyrus tadeln, daß er μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν vom Areopagiten her citire, während dieser καινὴν statt μίαν sage. Allein der Sache nach hatte doch Cyrus Recht (s. o. S. 200). Dafür spricht auch der Singular, sowie das Wort θεανδρικὴ.

[13]) Vgl. Mansi XI, 533.

noch die ἐνέργεια hineinziehe, ſtatt in dieſer oder durch ſie die Einheit der Perſon zu bewahren.

So lehrt denn Biſchof Theodorus von Pharan, der älteſte und bedeutendſte Vertreter der μία ἐνέργεια obwohl Dyophyſit [14]): Alles, was von Chriſtus erzählt iſt, auch was ſeiner Seele und ſeinem Leibe zugehört, geſchah aus Einem Princip einheitlich (ἀρχοειδῶς, μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως), beginnend und gleichſam quellend urſprünglich aus des Logos Macht, Weisheit und Güte, hervortretend aber durch Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibes; denn auch Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durſt, Bewegung und Ruhe iſt auf die allweiſe und allmächtige Thätigkeit des Logos der Menſch werden wollte zurückzuführen; und daher iſt Alles der Einen Thätigkeit des ganzen Logos als Eines zuzuſchreiben. Es iſt alſo in Chriſtus Ein Wille und dieſer iſt göttlich. [15]) Auch alle ſeine ſogenannten Leiden, wenn ſie gleich natürlich menſchliche Bewegungen ausdrücken, ſind doch die Eine Thätigkeit des Einen und ſelbigen Chriſtus zu nennen die uns das Heil bringen wollte. Auch die natürlichen Bewegungen ſind in Chriſtus Thätigkeiten, nemlich des Logos. Denn zwar unſere Seele iſt in Beziehung auf Dichtigkeit oder Maſſe, Schwere, Farbe u. dgl. des Leibes nicht mächtig; aber Chriſti göttlicher, lebensmächtiger Leib war anders. Denn wie ein Leibloſer gieng er aus Maria, aus dem Grabe, und durch die Thüren, er wandelte auf dem Meere, wie auf einem Eſtrich. Wenn alſo einen ſolchen gleichwohl Leiden trafen, ſo muß dabei der Wille des Logos thätig geweſen ſein, der ſie wollte. [16]) Leib und Seele waren für Chriſtus nichts als das willige Organ des alleinherrſchenden Logos, für das Hervortreten ſeiner ἐνέργεια, die er μία θεοῦ ἐνέργεια nennt. Die Bewegung, die der menſch-

[14]) Mansi XI, 568. 569.

[15]) l. c. 568: αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἓν ἐστι, καὶ τοῦτο θεϊκόν.

[16]) Das erinnert an Aphthartodoketismus; jedoch kam es ihm vornemlich darauf an, alles als That des Logos aufzufaſſen. Daher ſetzt er auch die Leiden in That um: an ſich ein bedeutender Gedanke; nur läßt er ihn nicht auch Chriſti Menſchheit oder Seele zu gut kommen, ſondern nur dem Logos.

lichen Natur zukömmt, dringt nicht in den obersten Raum; die Stelle der Persönlichkeit nimmt der Logos mit seiner Natur ein — die Menschheit wird zum bloßen Gewand oder Offenbarungsmittel, und verhält sich rein passiv zur göttlichen Natur die zugleich die Person ist. Wo er von der ἐνέργεια im Sinne der Wirkung redet, kann er sie göttlich und menschlich (gleichsam zusammengesetzt) nennen [17]), aber wo er darunter die Thätigkeit, das Princip als aktives versteht, kann er sie nur dem Logos zuschreiben. Die Frage aber entsteht für ihn noch gar nicht, ob von Einem Willen der Naturen zu reden sei.

Ganz ähnlich hält sich auch Cyrus von Alex. an die μία ἐνέργεια, sowohl in seinen Verhandlungen mit den ägyptischen Monophysiten, von denen er viele Tausende durch seine Friedensformeln wieder gewann, als in seinem Brief an Sergius. Er redet noch gar nicht von dem Willen, und der Einheit des Willens [18]), als Vermögens, sondern will nur eine μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, worunter er sowohl die Wirkung als die Thätigkeit verstehen wird. Dem Gedanken nach hat er so freilich Einen actuellen Willen, aber einen solchen, welcher nicht jede Lebendigkeit beider Naturen (die er bewahren will) ausschließt, wenn nur die Zweiheit entweder in eine Synthese ausläuft, oder gar, wie Theodor wollte, an der Einheit des allbestimmenden Logos ihren Ausgangspunkt hat. Ganz ähnlich spricht sich Sergius in seiner Antwort aus. [19]) Leos Brief an Flavian, über welchen Cyrus noch Bedenken verrieth, bemerkt er zu seiner Beruhigung, lehre nicht zwei Wirkungsweisen, sei auch nicht so von Eulogius v. Alex. verstanden worden. Viele Väter haben im Gegentheil Eine ἐνέργεια gelehrt. Er selbst hatte eine Sammlung von Zeugnissen der Väter angelegt, die er an Freunde versandte; freilich wie es scheint darunter auch untergeschobene. Im

[17]) l. c. 568 unten vgl. mit 569 oben.

[18]) Vgl. seinen ersten Brief an Sergius, Mansi XI, 560. 561, und besonders die Vereinigungsurkunde S. 565. can. 7. wo unter Berufung auf Dionysius μία θεανδρικὴ ἐνέργεια bekannt wird, auch das chalced. ἐν δύο φύσεσιν in manchfacher Verklausulirung.

[19]) Mansi XI, Act. 12. S. 525. 528.

Uebrigen lobt er die Weisheit und den Eifer des Cyrus, womit er so Viele mit der Kirche versöhnt habe.

Allein dem Sophronius, einem gelehrten Mönch, der eben während jener Verhandlung mit den Monophysiten in Alexandrien war, scheint gerade die Einmischung conciliatorischer Zwecke verdächtig gewesen zu sein. Er fürchtete ein Wiederaufleben des Monophysitismus, wenn man nicht entsprechend der Zweiheit der Naturen auch zwei Thätigkeiten annehme. [20]) In welchem Sinne, sehen wir gleich. Die Sache wurde dem Sergius als erstem Patriarchen des Morgenlandes vorgetragen [21]), der ihm das Versprechen abnahm, den begonnenen Streit fallen zu lassen. Als jedoch Sophronius bald darauf im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem geworden war, erließ er zu seinem Amtsantritt ein Schreiben, in welchem er ein sehr ausführliches Glaubensbekenntniß in sehr schwülstiger bombastischer Form und in einem an den Ketzerhaß eines Epiphanius erinnernden Tone mittheilte, namentlich aber die fallengelassene Streitfrage über die ἐνέργεια Christi wieder aufnahm. [22])

Zuerst stellt er die gewöhnlichen Sätze gegen den Monophysitismus auf. Den Logos trifft keine Umschreibung in dem Fleisch, er ist allgegenwärtig, das Fleisch umschrieben; Christi Leib geht von einem Ort zum andern, aber nicht der Logos; jener ist greifbar, dieser ungreifbar, jener ewig, der Maria Sohn zeitlich. Aber Gottes Sohn der das Eine ewig war, ist das Andere ohne Wandel geworden durch Annahme der Menschheit. Ist und bleibt die Einheit unwandelbar und ungetheilt, so bleibt es auch die Zweiheit dessen was in unwandelbarem Unterschied sich darstellt und in ungetheilter Anderheit zusammenleuchtet. Die Naturen, Wesen, Formen (μορφαί) sind es, aus denen die geheimnißvolle Einigung geworden ist, und in welchen der Eine und selbige Christus geschaut wird. Das Eine bleibt Eins, nemlich das aus den Naturen gewordene Resultat, das nicht mehr

[20]) Ib. S. 572. 582.

[21]) Nach seinem etwas späteren Schreiben an Honorius in Rom, Mansi XI, 529—537.

[22]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—488.

entzwei getheilt wird aber ohne Verwandlung und Scheidung dasjenige noch zeigt, woraus es iſt. Das iſt die Hypoſtaſe, die zuſammengeſetzte Perſon, welche beſteht durch eine nicht vermengende Miſchung und ein keine Theilung kennendes Zuſammentreffen. Die hypoſtatiſche Einigung ſei es, die nicht Identität der Naturen (ταυτότης) bringe ſondern den Unterſchied bewahre. [23]) Beide Naturen wirken, jede nach ihrer Art; ſie haben nach der Unio weder dieſelbe ſich deckende, noch überhaupt blos Eine Wirkungsweiſe. Aber ſie gehen darum nicht auseinander, haben vielmehr eine ſich ineinanderfügende Wirkungsweiſe, ein Zuſammenwirken (κατάλληλος ἐνέργεια, συνέργεια) nemlich für das Eine Reſultat oder Werk (ἀποτέλεσμα); dieſes Zuſammenwirken aber haben ſie durch die Hypoſtaſe des Einen und ſelbigen Chriſtus, der in den beiden Naturen geſchaut wird und was jeder derſelben zukommt, wirket, nach der weſentlichen Qualität die einer jeden von beiden eingeboren iſt. Sophronius ſchreibt alſo jeder der zwei Naturen ihre Wirkungsweiſe oder Thätigkeit zu; aber auſſerdem auch der Hypoſtaſe (oder dem Ich) Chriſti, die er zuſammengeſetzt und doch monadiſch nennt, und welche daneben oder darüber ſteht. Ja dieſer Eine Chriſtus hat die Macht der Entſcheidung. Er gab wann er wollte der menſchlichen Natur Zeit oder Raum zu leiden oder zu wirken, zu wachſen u. ſ. w. Denn nicht unfreiwillig oder gezwungen ließ er Solches an ſich kommen, wenn es gleich der menſchlichen Natur gemäß war, ſondern Gott ließ ſich gefallen, dem Fleiſch nach zu leiden, aber litt und wirkte nicht, wann die natürlichen oder fleiſchlichen Bewegungen es verlangten, und zum Handeln oder Leiden trieben, ſondern wann er wollte. Die menſchlichen Leiden und Thätigkeiten ſammeln ſich gleichſam oder legen ſich nieder in ſeiner Perſon, ja er iſt nicht blos die lebendige Niederlage für ſie (ταμίας) ſondern auch der Schiedsrichter (πρύτανις) der über ihre Verwendung entſcheidet. [24]) Und darum (weil

[23]) Doch nennt er ſie auch φυσικὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν. S. 477. S. 481: φυσικὴ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις. Das Vorherige heißt im Text: μένει τὸ ἓν ἕν, τὸ ἐξ αὐτῶν (φύσεων) γεγονὸς ἀποτέλεσμα, μηκέτι δίχα διαιρούμενον.

[24]) l. c. S. 485.

doch das göttliche Ich das eigentlich Entscheidende, Handelnde war) war sein Menschliches übermenschlich, denn es war überhaupt nur ein durch seinen freien Willen angenommenes; ebenso hat er nicht wie unter Gewaltdruck und zwangsweise (τυραννικῶς, ἀναγκαστῶς) oder so gewirkt, daß wie oft bei uns in ihm keine Willigkeit da wäre, sondern wann und wie viel er wollte, gestattete er sowohl Denen die ihm Leiden zufügten, als den Leiden selbst, die naturgemäß (κατὰ φύσιν) wirkten, Raum. Alle Wunder sind zwar durch die menschliche Natur aber durch die Person bewirkt, damit die göttliche Natur in ihm erkannt würde, wie aus den Leiden die Menschheit. Und so ward der Eine Sohn erkannt der jede Thätigkeit aus sich hervorbrachte, die göttliche und die menschliche. Die gotterleuchteten Männer ermahnen, die biblischen Worte zu unterscheiden, die einen auf die göttliche, die andern auf die menschliche Natur zu beziehen; aber auch so sagen sie alles von demselben Sohn, die gesammte Thätigkeit kann Keiner trennen von der Einen Sohnschaft. [25]) Aus dem Gesagten erhellt, daß Sophronius, so sehr er für die Zweiheit der ἐνέργειαι eifert, doch über sie den eigentlich allein entscheidenden Willen der Hypostase setzt, also der Sache, wenn auch nicht den Worten nach Einen durch die beiderlei Thätigkeitsweisen der Naturen sich vollziehenden Willen setzt, der dem Einen Christus zusteht. Von einer Zweiheit des Willens redet er kein Wort; ein Wille der menschlichen Natur könnte ihm jedenfalls nicht eigentlich freier Wille sein, sondern nur eine aktive Kraft, die ihren Impuls anderswoher empfängt; — also von Theodorus unterscheidet er sich nur so, daß dieser nur von einer passiven Menschheit spricht und den Logos bestimmt als den allein Handelnden bezeichnet, während Sophronius zwar der Hypostase gegenüber, auf die er statt auf den Logos zurückgehen will, die Menschheit gleichfalls nur als determinirt und in so fern passiv, an sich

---

[25]) S. 488: εἷς υἱὸς ἐγινώσκετο ὁ πᾶσαν ἐξ αὐτοῦ (l. αὐτοῦ) προφέρων ἐνέργειαν, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην. — Ἀλλὰ καὶ οὕτως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς υἱοῦ φασιν (οἱ θεόφρονες), πᾶσαν — ἐνέργειαν οὐκ ἄν τις χωρίσαι τῆς μιᾶς υἱότητος.

aber als ausgestattet mit eigenem Gesetz der Bewegungen denkt. [26]) Auch der Areopagite meint er, rede von der neuen gottmännlichen Wirkungsweise deßhalb, weil die Eine gottmenschliche Person Alles wirke, wenn auch durch die beiden Naturen (S. 488 f.).

Die Stellung, die Sophronius hiemit zu dem alexandr. Friedenswerk und zu der μία ἐνέργεια einnahm, bewog den Patriarchen Sergius, sich vorkehrend an Honorius zu wenden. Sergius fürchtete das Nahen eines Sturmes, zumal er den Sophronius so auffaßte, als wolle er auch eine Zweiheit des Willens in Christus, nicht blos zwei Wirkungsweisen unter dem Einen Willen des Alles wirkenden Einen Christus. In seinem Briefe an Honorius spricht er sich folgendermaßen aus:

Heraclius habe nach seinem Siege über die Perser mit einem Severianer ein Glaubensgespräch gehabt und den orthodoxen Glauben gegen ihn geltend gemacht, dabei auch von Einer ἐνέργεια Christi gesprochen; auch später dem Cyrus damals Bischof der Lazier davon erzählt. Cyrus aber, unsicher ob man von Einer ἐνέργεια reden dürfe, habe sich deßhalb an ihn, Sergius, gewandt. Er habe den Cyrus auf Stellen der Väter hingewiesen die so reden, aber keine eigene Ansicht ausgesprochen. Inzwischen habe Cyrus fast ganz Aegypten, Thebais, Libyen durch Sätze gewonnen, unter denen auch die μία ἐνέργεια war, und durch diese von den Vätern nicht verwehrte, oft aber selbst geübte Condescendenz die Monophysiten zur Anerkennung zweier Naturen, des chalcedonensischen Concils und Leos gebracht. Sophronius, damals Mönch, neulichst zum Patriarchen von Jerusalem erwählt, sei dieser Condescendenz entgegen gewesen. Dieses nun wolle er, Sergius, dem Honorius vorlegen. Seines Ermessens wäre es grausam durch einen die reine Lehre nicht gefährdenden Fragepunkt streitsüchtig die kaum gewonnene Einheit wieder zu zerreißen, was geschehen müßte, wenn aus der Formel die μία ἐνέργεια, wie jener wolle, wieder gestrichen würde. Er habe viel mit ihm verhandelt und Sophronius habe nicht vermocht, die Lehre von

[26]) Des Sophronius Lehre wird als orthodox bezeichnet, Conc. VI. Mansi XI, 556.

einer doppelten ἐνέργεια durch patristische oder synodale Zeugnisse zu belegen. Dem Cyrus habe er geschrieben, er möge nach gewonnenem Frieden Niemand eine oder zwei ἐνέργεια lehren lassen, sondern nur Einen und denselben eingeborenen Sohn, der Alles, sowohl das Gott als das dem Menschen Geziemende gewirkt habe, den fleischgewordenen Gott, aus dessen Einheit ungetheilt sowohl Alles hervorgehe, wie auch Alles auf sie zurückgeführt werden müsse. Die Formel μία ἐνέργεια, obwohl von einigen heiligen Vätern gebraucht, scheine doch Einigen fremd, und erfülle sie mit dem Verdacht, es könnte auf Monophysitismus abgesehen sein; sie werde daher besser vermieden. Die Formel δύο ἐνέργειαι sei auch von keinem anerkannten Kirchenlehrer gebraucht und verletze Viele, sie sei um so mehr zu fliehen, weil, wer zwei ἐνέργειας in Christus wolle, zwei Willen setzen müsse und zwar zwei entgegengesetzte, als ob z. B. der Logos das Leiden zum Theil wollte, die Menschheit aber diesem Willen widerstrebte, so daß auch zwei das Entgegengesetzte wollende Subjekte herauskämen, denn es können nicht in einem und demselben Subjekt zwei Willen zugleich und in Beziehung auf Dasselbe bestehen; das hieße Christi Menschheit von seiner Gottheit sondern und die Menschwerdung auflösen. Die Lehre der gottbegeisterten Väter sage deutlich, daß nie das vernünftig beseelte Fleisch des Herrn in Geschiedenheit und aus eigenem Impuls, dem Winke des mit ihm hypostatisch vereinigten Logos entgegen, seine natürliche Bewegung vollbracht habe, sondern wann, wie und in welchem Maaße der Gott Logos es wollte. Und wie unser Leib von der Seele regiert wird, so war auch immer und in Allem das gesammte menschliche Lebenssystem Christi ein gottbewegtes, wie auch Gregor von Nyssa dem Fleische das Leidentliche, das Aktive aber Gotte zuweise. Er habe daher die Formel der Einheit oder Zweiheit zu gebrauchen widerrathen, wenn gleich nicht, wie verlangt werde, das Friedenswort der μία ἐνέργεια verworfen werden könne; Sophronius habe sich damit zufrieden gegeben, Ruhe versprochen und nur von ihm, Sergius eine schriftliche Erklärung verlangt, die er gewährt habe. Aehnlich habe er sich auch kürzlich gegen den Kaiser erklärt, vor zu seinen Unter-

suchungen hierüber gewarnt, und bei dem Hergebrachten stehen zu bleiben gerathen: daß aus dem Einen und selbigen Fleischgewordenen Wort ungetheilt und ungetrennt jegliche göttliche und menschliche Wirkungsweise hervorgehe. So lehre auch Leo offenbar in den Worten: agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium habet. [27])

Zweites Stadium.

Der Monotheletismus in kirchlicher Herrschaft und seine Bestreitung besonders in der occidentalischen Kirche vom Jahr 638—648.

Honorius antwortet dem Sergius im Ganzen billigend. [28]) Er sieht gleichfalls beide Formeln als solche an, die nur unnützem Schulstreit dienen, weicht aber, während Sergius die μία ἐνέργεια offenbar bevorzugt, darin ab, daß er sie, möge man sie nun auf die Naturen oder auf die Person beziehen, nicht angemessen findet. Denn die Person habe viele Thätigkeiten, nicht eine blos und nicht zwei, die Naturen aber wirken jede nach ihrer Art, es sei also richtig von der ἐνέργεια (Thätigkeit, Wirkungsweise) abzusehen, dagegen aber zurückzugehen auf den Willen Christi. In Beziehung auf diesen behandelt er das fast als selbstverständlich, was Sergius noch kaum angedeutet hatte, „da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sei, (naturali unitate copulata) und so Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen Christi (er sagt

---

[27]) Während der lateinische Text forma utraque im Nominativ hat, nehmen die Monotheleten diese Worte als Ablativ μορφῇ, wodurch das Subjekt des Zeitworts „die Person" statt „der Naturen" wird, und die eine Person als die allein handelnde und wollende (wenn auch durch die Naturen) erscheint.

[28]) Mansi XI, Act. XII. S. 537 ff. von einem zweiten Brief an Sergius gibt Act. XIII, S. 580. 81 ein Fragment, geschrieben nachdem Sophronius an Honorius eine Gesandtschaft gerichtet, die dieser dahin instruirte, er möge nicht weiter auf der Formel der δύο ἐνέργειαι bestehen, was sie auch in seinem Namen versprach, wenn Cyrus von der μία ἐνέργεια abstehe.

nicht Einen Willen seiner Menschheit, wie Maximus ihn nachher deuten wollte). Vermöge seiner übernatürlichen Geburt geschah es, daß in ihm nicht verschiedene oder widersprechende Willen waren, und hat er gesagt, ich thue nicht meinen Willen, sondern den meines Vaters, so ist das aus Herablassung zu unserem Standpunkt geschehen, für den er Vorbild sein will.“ Im zweiten Brief sagt er, es sei statt Einer Wirkung oder Wirkungsweise (operatio) vielmehr Ein wirkender (unus operator), Christus zu lehren, welcher durch beide Naturen wirke; und statt der zwei operationes müssen wir zwei Naturen in der Einen Person lehren, die das Ihrige wirken. [29])

Jetzt erst, da alle Patriarchen, kaum den Sophronius ausgenommen, der sich schweigend verhielt, Eins waren, ließ Heraclius seine ἔκθεσις πίστεως erscheinen, in welcher über Einheit oder Zweiheit der ἐνέργειαι zu streiten verboten, aber auch ausdrücklich die Einheit des Willens gelehrt wurde, da ja nicht einmal Nestorius gewagt habe, eine Zweiheit desselben zu behaupten. [30]) Die Ἔκθεσις hält sich also nur genau an das, was Honorius gebilligt hatte. [31])

---

[29]) Utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes et operatrices confiteri debemus. — Pro una operatione oportet nos unum operatorem confiteri, et pro duabus operationibus, ablato geminae operationis vocabulo, ipsas potius duas naturas — in una persona unigeniti — praedicare propria operantes; vgl. XI, 582. 621. 636. 684.

[30]) Selbst Sophronius nahm ja der Sache nach die Einheit des Willens an. Die Einheit der ἐνέργεια war in der Ἔκθεσις nicht gelehrt. So konnte Sophronius höchstens darüber unzufrieden sein, daß diese nicht ausdrücklich verworfen, die Zweiheit der ἐνέργειαι in dem Sinne von zwei durch den Einen Willen beherrschten Kräften nicht ausdrücklich gelehrt wurde. Jedoch richtig gesehen bedurfte es dessen kaum, da kaum Jemand, nicht einmal ein Severianer, die Zweiheit der Wirkungsweisen, die noch für Sophronius übrig blieb, läugnen konnte.

[31]) Die Sache des Honorius gehört bekanntlich zu den causes celèbres. Diejenigen, welche eine Infallibilität des Papstes annehmen auch ohne Concil, schienen hier noch mehr ins Gedränge zu kommen, als Diejenigen, welche wenigstens der Vereinigung des Papstes

Man kann als das mehr oder minder bewußte Streben der Monotheleten bezeichnen, die chalcedonensischen Lehre von den zwei Naturen nicht zum Princip zweier paralleler Lebenssysteme in Christus werden zu lassen, welche die Einheit der Person sprengten.

---

und der öcum. Synode die Infallibilität zuschreiben. Die Ersteren suchten zweierlei Auswege, die man aber beide als verschollen bezeichnen kann. Die Einen, wie Onuphrius, Bellarmin und Gretser, Baronius, Binius, Schott machen den verzweifelten Versuch, das Faktum der Verdammung des Honorius als eines Häretikers abzuläugnen, sie aus einer Verfälschung der Akten des 6ten Concils abzuleiten; auch die in diesen Akten enthaltenen Briefe des Honorius als untergeschoben anzusehen. Allein diesem Ausweg schenken die Meisten selbst kein Vertrauen. Eine ganze Reihe von spätern, auch öcumenischen und in der römischen Kirche anerkannten Synoden wiederholt jene Verdammung, wie auch mehre Päpste, namentlich Leo II., sich an dieser Verdammung ausdrücklich betheiligt haben. Sie ist ein nach allen Seiten historisch so feststehendes Faktum, daß nur um den bedenklichen Preis einer allgemeinen Erschütterung der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Traditionen diese Operation Erfolg haben könnte. — Auch steht durch die Disputation des Maximus selbst, die wenige Jahre darauf folgte, fest, daß Honorius einen Brief schrieb, in welchem er gegen die Willenszweiheit sich erklärte. — Andre sagen daher: Honorius sei zwar verdammt, aber mit Unrecht, bestreiten also zu Gunsten der Infallibilität des Papstthums, im Faktischen die Infallibilität von öcumenischen Concilien, die mit Päpsten einstimmig waren. Hier wird gesagt: daß Honorius sei rechtgläubig gewesen, erhelle aus dem Zeugnisse seines Sekretärs bei Maximus am Ende seiner Disputation. Er habe freilich Einen Willen gelehrt und die Zweiheit verworfen, aber die Meinung sei gewesen: man dürfe nicht zwei menschliche, sich widersprechende Willen lehren; — eine beinahe lächerliche Ehrenrettung; denn von zwei menschlichen Willen hatte Niemand geredet, das gehört also gar nicht her. Auch hat Honorius nicht etwa blos gesagt, daß zwei widersprechende Willen, ein göttlicher und ein böser menschlicher in Christus nicht sein können, sondern überhaupt, daß zwei Willen nicht können in Christus sein, weil nur Ein wollender sein könne. Was will jenes aus den Interessen des Sekretärs leicht erklärte Zeugniß im Angesicht der Urkunden selbst, die uns aufbewahrt sind, im Angesicht all der öcumenischen Synoden, die darin die

Aber freilich auch Das läßt sich nicht läugnen: So begreiflich es ist, daß selbst orthodoxe Chalcedonenser und redliche Dyophysiten von einer Scheu ergriffen wurden, solche zwei parallele Reihen von Vernunftthätigkeiten in Christus' anzunehmen,

---

Häreſe sehen? Honorius hat freilich, im Unterschiede von Sergius, nicht die Einheit auch der ἐνέργεια lehren wollen, so wenig als die Zweiheit, er hat vielmehr besonders im zweiten Brief die Zwei-Naturenlehre behauptet. Aber er hat die Einheit des Willens nicht aufgegeben, auch nie zugestanden, daß der Wille Sache der Naturen sei und ihnen folge, sondern er hat dem Einen Wollenden, d. i. der Person den Einen Willen zugeschrieben, wenn gleich so, daß dieser Eine, der ja die menschliche Natur in sich aufgenommen, auch durch sie als sein Organ also gottmenschlich wirke. Von diesem Standpunkt aus ist es dann allerdings, wie Honorius sagt, etwas Eitles, von Einer Thätigkeit oder von zweien zu reden. Denn steht fest, daß der Wille als gottmenschlicher Einer ist, so ist er thätig seiner Art gemäß in sehr vielen Thätigkeiten, nicht in einer oder in zweien; so daß gerade die Ablehnung der Frage nach der Einheit oder Zweiheit als einer gar nicht mehr hergehörigen seinem monotheletischen Standpunkt recht klar entspricht. Ueberhaupt aber widersprechen diese Briefe der späteren Orthodoxie in mehrfacher Hinsicht. Wie Theodor von Pharan, schließt Honorius mit Sergius von zwei Willen auf zwei Wollende, er dagegen bekenne Einen Willen, weil die Natur, nicht die Schuld von der Gottheit angenommen sei: zwei Willen in demselben Subjekt würden sich widersprechen müssen; widersprechen sie sich nicht, so gehen sie, wenn die Person Eine sei, in Einen Willen zusammen. Den Willen sieht er als Sache der Person an, nicht der Natur, könnte also nur um den Preis zweier Personen zwei Willen zugeben. Daher erklärt er auch die Worte: „Vater, es gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht was ich will, sondern was du willst", nicht von einem menschlichen, dem Vater zu unterwerfenden Willen, sondern sagt: das habe Christus in unserem, der Sünder Namen, nicht im eigenen gesprochen, man dürfe also nicht daraus noch auf einen fortdauernden eigenen menschlichen Willen in Christus schließen. Dieser ist ihm durch den Akt der Incarnation selbst schon gänzlich zu Einem Willen mit dem des Logos oder zu einer Bestimmung an demselben geworden. Endlich stimmt er dem Sergius bei, daß die menschliche Natur in Christus sich zur göttlichen nur als passives Organ verhalte, daß sie nicht abgesondert oder aus eigenem Trieb

wodurch die Idee der Incarnation zum leeren Wort herabgeſetzt und begraben zu werden ſchien, zumal der Logos ſtets auch extra carnem ſein ſollte, — der entſchiedene Sieg des Monotheletismus hätte die Lehre von zwei Naturen zu einer todten, folgenloſen Theſe herabgeſetzt; ja die ganze lebendige Wirklichkeit dieſer Perſon wäre ſo conſtruirt geweſen, als ob es keine Lehre von zwei Naturen gäbe, ſondern das Gegentheil. Hiſtoriſch ausgedrückt: mit Leos Brief an Flavian und deſſen geſammter Anſchauung war der Monotheletismus und namentlich auch Honorius nicht im Einklang. Das fühlte man trotz der Entſcheidung des Honorius, zuerſt im Abendlande.

Zuerſt einige Worte über die äußere Geſchichte des Streites in ſeinem zweiten Stadium. Nach dem Tode des Honorius im Jahr 638 ſchlug der römiſche Stuhl eine ihm entgegengeſetzte Richtung ein, wobei ihn und ſeine Freunde in Afrika die Abſicht mehrer Statthalter ſich gegen den Kaiſer zu empören und eine entgegengeſetzte Politik einzuſchlagen, unterſtützte. In Rom wirkte Leos Andenken und die nicht eben gern geſehene Zuſammenſtimmung des Patriarchats in Conſtantinopel mit Lieblingsgedanken der fürſtlichen Politik; in Nordafrika, Libyen, Nu-

irgend eine Bewegung, entgegen dem Winke des hypoſtatiſch ihr geeinten Logos, wollte, ſondern überall nur beſtimmt war durch dieſen, wann und wie er wollte: wogegen Maximus ſo entſchieden ſich ausſpricht. Da nun auch von einem Widerrufe des Honorius die Geſchichte gänzlich ſchweigt, der doch, wenn er ſtattgefunden hätte, eine unvergeßliche Kunde geweſen wäre, ſo bleibt nichts übrig, als ſich darauf zurückzuziehen: Honorius habe nur als Privatmann geirrt, nicht aber öffentlich und als Papſt eine Häreſe verbreitet, eine Auskunft, die uns hier nicht weiter angeht, die aber in den Instructiones historico-theologicae Jo. Forbesii a Corse in ſeiner gelehrten Abhandlung über die Monotheleten S. 222—291, beſonders S. 288 ff. ausführlich und gründlich beleuchtet iſt. Er zeigt, daß die Briefe des Honorius den Charakter einer epistola decretalis an ſich tragen. — Aber die Synode, wenn ſie zwei Willen der Naturen ſo lehrt, daß der Wille des perſonbildenden Logos die Initiative und Entſcheidung habe, unterſcheidet ſich von ſ. Sinn „Ein Wille der Perſon“ weniger als es ſcheint; mehr dagegen Maximus von beiden.

midien, Mauretanien die alte Verbindung mit Rom, wohl auch das warme Intereſſe das dort für die Antiochener lebte. Den Stützpunkt für die nun beginnende dyotheletiſche Bewegung bildeten die römiſchen Biſchöfe Johann IV. Theodorus und beſonders Martin I. Die geiſtigen Vorkämpfer aber waren Stephanus und der griechiſche Abt Maximus. Jener ein Vertrauter des Sophronius hatte dieſem der durch den Saraceneneinfall beſchäftigt war, wie er erzählt, mit einem furchtbaren Eide gelobt, den Kampf fortzuführen. Er that es in entſchieden dyothel. Weiſe. Es gelang ihm, die Gegner durch Reiſen, auf Synoden in den genannten afrikaniſchen Landſtrichen zu unterdrücken.[32]) Für den Occident und Orient aber, beſonders das Hauptland Aegypten war Maximus der gewandteſte und erfolgreichſte Verfechter der Lehre von zwei Willen und bewies einen Eifer für ſeine Ueberzeugung, der ihm das Martyrium zuzog. Namentlich hat er ſich durch ſeine Diſputation mit dem geweſenen Patriarchen von Conſtantinopel Pyrrhus Ruhm erworben, indem dieſer — nicht ohne die Hoffnung auf Wiedereinſetzung, ſich als überwunden bekannte und Frieden mit Rom ſuchte und fand.[33]) Da nun Synoden in Afrika und Rom zeigten, die Hoffnung auf Einigung durch die ſo vielfach ſchon verdammte Ἔκθεσις des Heraklius würde vergeblich ſein, ſo ließ der Kaiſer Conſtans dieſelbe fallen, und ſetzte im Jahr 648 den Τύπος τῆς πίστεως an ihre Stelle.[34]) Der Zweck war Friedensſtiftung durch Verbot des Streitens über Zweiheit der Thätigkeiten und Willen oder Einheit; die Einheit des Willens war nicht aufgegeben. Aber jetzt entbrannte der Streit von Neuem noch heftiger. Das later. Concil im Jahr 649 verdammte auch den τύπος unter Martin I. und die Folge war nur, daß jetzt auch im Orient der Dyotheletismus auflebte.

Was die innere Geſchichte des Streites in dieſem Stadium

---

[32]) Mansi X, 892 ff. Concil. Rom. Later. 449.

[33]) Freilich fiel er bald wieder ab, als er durch den Kaiſer wieder Patriarch geworden war.

[34]) Mansi XI, 1029.

angeht, so ist besonders der Disputation des Maximus mit Pyrrhus [35]), sodann der Abhandlung des Stephanus für das römische Concil des Bischofs Theodor und das lateran. Concil unter Martin I. zu erwähnen. [36])

In jener Disputation wendet Pyrrhus vor Allem ein: zwei Willen setzten zwei Wollende voraus; in Einer Person können nicht zwei Wollende sein. Maximus antwortet: die Kirche lehre in der Trinität drei Wollende, aber Einen Willen, zum deutlichen Beweis, daß der Wille Sache der Natur sei, nicht der Person, denn sonst müßten drei Willen in Gott sein. Nach Pyrrhus Behauptung würden für die Trinität drei Willen herauskommen. Sei aber der Wille Sache der Natur, so folge, daß zwei Naturen zwei Willen haben. Die Zweiheit bezeichne nicht nothwendig einen Widerstreit. Woher sollte auch der Widerstreit kommen? von der Natur, oder vom Bösen? Aber Gott macht keine böse Natur und Böses ist nicht in Christus. Pyrrhus erwiedert: Gesetzt es gehörte das Wollen der Natur zu und entspräche ihr, so wären die heiligen Männer, weil göttlichen Willens, göttlicher Natur (also Christus gleich). Maximus antwortet: das Objekt des Willens sei bei Jenen göttlich, aber nicht das Wollen selbst. Nun richtet aber Pyrrhus seine Einwendungen unmittelbar gegen die Behauptung selbst, der Wille müße der Natur entsprechen und die Natur eines jeden Dinges bezeichnen. Wechseln wir ja mendlich oft mit dem Wollen, würden also damit auch die Natur wechseln müssen. Maximus weist wieder auf den Unterschied zwischen Form und Inhalt: Wenn auch der Inhalt wechsle, das Wollen bleibe und entspreche der Natur des Wollenden. Nun kehrt sich Pyrrhus gegen den Begriff des natürlichen Willens d. h. des der Natur des Wollenden nothwendig entsprechenden. Alles Natürliche hat die Nothwendigkeit an sich, sonach bliebe keine Freiheit (ἐκούσιον) übrig. Sein Gegner erinnert aber daran, daß in Gottes Natur die höchste Freiheit sei, und überhaupt in der vernünftigen Natur nichts

[35]) Mansi X, 710—759.
[36]) Mansi X, 897 ff.

Unfreiwilliges; die Freiheit könne auch zur Natur gehören. Pyrrhus gibt zu, daß mit der vernünftigen Natur auch Wille verbunden sei; mit Christi zwei Naturen also auch zwei natürliche Willen gegeben seien. Aber man könne ja auch sagen, aus zwei natürlichen Willen sei der Eine Wille Christi zusammengesetzt, wie Christus Eine zusammengesetzte Natur aus zweien genannt worden sei. Maximus sagt, es sei von allen Philosophen und christlichen Theosophen zugegeben, daß Syntheſen nur bei Dingen möglich seien, die ein Bestehen in sich haben, nicht aber bei solchen, die nur an einem andern (als Accidenzien, Eigenschaften überhaupt selbstlos und ohne Fürsichsein) sind. Schon aus diesem Grund könne hier (da Christi Menschheit kein Bestehen für sich habe) von einer Zusammensetzung nicht die Rede sein; wie sollte aber auch eine Zusammensetzung der begränzten und unbegränzten Natur, des Sterblichen und Unsterblichen möglich sein, und wie sollte Christi Wille als zusammengesetzter noch Eins bleiben können mit dem Willen des Vaters? — Haben also, fragt Pyrrhus, wie die Naturen, so auch die Willen in Christus nichts mit einander gemein? Nichts, antwortet er, als die Hypostaſe der zwei Naturen selbst (S. 717). Und gegen die Einwendung: Bewegte aber nicht der Logos die Menschheit Christi? macht Maximus geltend, diese Annahme trenne gerade Christus; denn Moses und David allerdings wurden bewegt durch seinen Wink wie Alle, die durch Ablegung der menschlichen Eigenschaften für die göttliche That empfänglich geworden sind. Aber sein Auszeichnendes war, daß er nicht blos als Gott, sondern auch als Mensch wollte, und zwar so, daß der menschliche Wille der hier ist, nicht tadelnswerth war. Der Logos schuf die Menschheit zum Sein, nicht zum Nichtsein aus dem Nichts, sie kann aber nicht sein ohne Willen, ohne Selbstbehauptung, und Kraft des Widerstandes z. B. gegen Feindliches. Daher hatte Christus auch wirklich menschliches Wollen und menschliche Bewegung; er hatte z. B. Furcht, nicht gegen seine Natur, sondern zur Anzeige für das natürliche Vermögen zum Widerstand. Aber während bei uns die Natur und ihre Bewegungen dem Willen vorangehen, so ist bei Christus Alles, auch das Leiden, nicht durch

die Natur, sondern durch seinen Willen bestimmt, welcher eine Macht über seine Natur war und so übernatürlich, aber dazu angewandt wurde, die Natur zu wollen und die volle Wirklichkeit der Incarnation zu bestätigen. Der Wille, der freilich nur in Christo solche Macht hatte über seine Natur (den Leib), gehört aber nach Maximus wesentlich zum Begriff des Vernünftigen. Denn es gebe drei Gattungen des Lebendigen: Organisches, Animalisches und Vernünftiges; Bewegung, nicht blos Leiden sei in ihnen Allen, aber im Vernünftigen die freie Bewegung (κίνησις αὐτεξούσιος), also dürfe uns der „natürliche Wille" kein Bedenken machen, er bedeute das was zur menschlichen Natur gehöre, den freien Willen. Die Thiere werden bewegt, die Menschen bewegen sich durch ihren Willen, der Mensch ist Gottes Ebenbild, Gott aber ist frei. Alle Menschen haben Willen, nicht der Eine hat ihn, der Andere nicht, so gehört also menschlicher Wille zu den charakteristischen gemeinsamen Merkmalen des Menschen. Und wenn also der Logos Fleisch werden wollte, und zwar vernünftig beseeltes Fleisch, so war er auch als Mensch wesentlich ein wollender. Wenn die Väter sagen, Christus habe unsern Willen formirt, so bedeute das nicht, es habe der Logos seinen Willen bestimmt, sondern er als Mensch habe in sich und durch sich die Menschheit Gott dem Vater unterworfen und so ein Beispiel vollkommener Art aufgestellt, damit auch wir freiwillig uns unterwerfen.

Wie weit unterscheidet sich Maximus von den Lehrern des vierten Jahrhunderts (Bd. I, S. 1071 ff.), die für die Freiheit in Christus keine Stelle übrig lassen! Unter der Freiheit versteht er aber nicht Wahlfreiheit, sondern die göttliche Freiheit, die Christi Menschheit, weil sie die wahre ist, von Anfang so zugekommen sei, daß sie Alles Ungöttliche, was an sie herantrat, abwies und überwand. So bringt Maximus eine Zweiheit von Willen zu Stande, die parallel neben einander verlaufen, und ohne sich zu berühren, doch beide das Göttliche wollen. Ja er führt die Unterscheidung noch weiter fort, nicht blos zwei Willensvermögen sind in Christus, nicht blos eine doppelte Reihe von Willensthätigkeiten, und zwar so, daß das

Eine, was von Christus berichtet ist, nur von dem Logos, das andere nur von ihm als Menschen gewollt sein soll, (wofür er anführt Joh. 7, wo das Gehenwollen nur seiner Menschheit habe zukommen können, Phil. 2 und Gal. 4, wo die Unterwerfung unter das Gesetz sich nicht auf seine Gottheit beziehen könne) sondern auch das Resultat (ἀποτέλεσμα) ist ein Doppeltes, in soweit es nicht außerhalb seiner ist, sondern auf seine Person selbst sich bezieht, obwohl die beiderseitige Thätigkeit in demselben Objekt zusammentreffen konnte.

Der Hauptgrund, der gegen die Monotheleten von Stephanus in seiner Denkschrift an die later. Synode v. J. 449 aufgestellt wird, ist, daß Christus nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch wäre, vielmehr ἀτελής, oder wie Maximus sagt, ἐλλιπής, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Gott ist nicht mehr Gott, und der Mensch nicht mehr Mensch, wenn man nicht Gott den wesentlichen oder natürlichen (οὐσιώδη, φυσικήν) göttlichen Willen zuschreibt, dem Menschen den menschlichen und ebenso in Betreff der ἐνέργεια. Damit war die chalced. Formel „vollkommen in der Gottheit," „vollkommen in der Menschheit" zum Schiedsrichter gemacht, dem auch ein constantinop. Patriarch nicht wagen durfte entgegenzutreten. [37]) Die Monotheleten mochten sich zwar durch das Chal-

[37]) Ganz ebenso ist dieß der Punkt im chalc. Symbol, auf den sich auf der later. Synode Maximus von Aquileja stützt. Mansi X, 1060. 1061. Daß ein besonderer menschlicher Wille zu Chalcedon gemeint gewesen sei, wenn er schon nicht ausdrücklich gelehrt wurde, das wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, und doch war eben darüber der Streit. Die alten Symbole sagen nicht: Einen Willen, noch sind sie gegen zwei Willen, also sind sie für zwei Willen, das ist der Schluß, der gemacht wird. S. 1057. Daß sogar Nestorius nur Einen Willen will, das ist keine Warnung gegen Dyotheletismus, das nützte den Monotheleten nicht. Sondern nun wird gesagt: Nestorius ist schon verworfen, der Einen Willen lehrt, also auch der Monotheletismus. Mit Fug und Recht konnte eigentlich nur das gesagt werden: weil die alten Symbole über Einheit und Zweiheit des Willens sich nicht

cedonense beengt fühlen, aber streng genommen auch ihre Gegner; denn das Chalcedonense lehrte ebenso bestimmt die Einheit der Person, wie die Zweiheit der Naturen. Diese Zweiheit wollen die kirchlichen Monotheleten auch in Christo behaupten (Mansi X, 1024), aber sie giengen von der Einheit der Person aus, und leiteten aus dieser nicht minder die Einheit des Willens ab, als ihre Gegner aus der Zweiheit der Naturen die Zweiheit des Willens, so daß beide Parteien sich mit gleichem Recht auf das Chalcedonense stützen konnten. Besonders gelungen ist dieses ausgeführt in dem Schreiben des Patriarchen Paulus von Constantinopel an Theodor von Rom.[38]) Der Logos, der Fleisch ward, sagt er, blieb was er war, und wurde, was er nicht war, daher kömmt alle Gott und dem Menschen gebührende Thätigkeit aus dem einen und demselben fleischgewordenen Logos und ist auf einen und denselben zurückzubeziehen. Die Ungeschiedenheit und Unvermischtheit bleibe, der eine und derselbe Gott

aussprechen, so könne keine der beiden Parteien als von ihnen verdammt angesehen werden, ja wenn sich die lateranensische Synode auf die zwölf Anathematismen des Cyrill als von der ephesinischen Synode sanktionirte beruft (Tom. X, 1040. 1041), dieselben also anerkennt, so ist nach dem Frühern kaum ein Zweifel, daß Cyrill weit eher die monotheletische Grundanschauung theilte; sein vierter Anathematismus verbietet gerade das, was die Dyotheleten thun, nämlich die einen Worte Christi auf ihn als Menschen, abgesehen vom Logos für sich gedacht, die anderen als Gottes würdig, nur auf den Logos zu beziehen. Und die Synode vom Jahr 553, von welcher (Mansi X, 1045) gleichfalls vierzehn Bestimmungen auf dem lateranensischen Concil vorgelesen wurden, anathematisirt im 7. Canon den Gebrauch der Zweizahl, sofern damit zwei φύσεις ἰδιουπόστατοι gemeint wären, sie verdammt nicht die Formel Eine fleischgewordene Natur des Logos an sich, sondern nur wenn damit die Aufhebung des göttlichen oder menschlichen Wesens oder deren Vermischung gelehrt sei, und ebenso soll die Anbetung nur Eine sein. Theodorets Schriften aber, nicht blos seine zwölf Kapitel, sondern alle die er gegen Cyrill und die ephesinische Synode geschrieben hat, werden verdammt, in ihm aber ein Mann, der ohne Zweifel die dyotheletische Grundanschauung theilte.

[38]) Mansi X, 1020 ff.

Logos hat Fleiſch geworden die Wunder gethan, und die Leiden am Fleiſch freiwillig unſertwegen übernommen, daher zu ſagen iſt: Gott hat gelitten, und des Menſchen Sohn iſt vom Himmel herabgekommen, gemäß der unzertrennlichen, perſönlichen Einigung der zwei Naturen. Daher lehren wir auch Einen Willen unſeres Herrn, damit wir nicht einen Gegenſatz oder Unterſchied der Willen dieſer einen und ſelbigen Perſon Chriſti zuſchreiben, oder ihn mit ſich ſelbſt im Streite denken, oder zwei Wollende einführen. Dieſe Lehrbeſtimmung verwahre er aber gegen den Verdacht, als wolle er damit die zwei Naturen in einander mengen, oder die Eine aufheben, ſondern ſie ſei nur ſo gemeint, daß ſeine vernünftig beſeelte Menſchheit göttlich bereichert durch die abſolute Einigung, durch den Logos den göttlichen und unterſchiedsloſen Willen gewann, daß ſie ſtets getrieben und bewegt vom Logos, in keiner Zeit getrennt oder nur eigenen Triebs, entgegen dem Geiſt des mit ihr perſönlich geeinigten Logos ihre natürliche Bewegung vollbrachte, ſondern wann, wie und in welchem Maß der Logos wollte, damit wir nicht eine Naturnothwendigkeit ihm auflegen. Die Worte: „ich thue nicht meinen Willen“ und „nicht wie ich will“ verſteht er, wie wir es oft fanden, mit Gregor ſo, daß Chriſtus Solches aus unſerer Perſon und nicht für ſich geſprochen, und erinnert im Uebrigen den römiſchen Papſt an den Widerſpruch, in den er mit Honorius trete.

Martinus I. aber und das lateranenſiſche Concil lehren unter Anathem die Wahrheit zweier Naturen, die unvermiſcht und ungeſchieden in der Perſon aufbewahrt ſeien; ebenſo dauern auch die menſchlichen und göttlichen Eigenſchaften indiminute und indeminorate fort (Can. 7. 9). Namentlich habe unſer Herr und Gott Chriſtus duas voluntates cohaerenter unitas, nicht minder ebenſo duas operationes (Can. 10. 11); wer Einen Willen oder Eine operatio lehre, oder das Bekenntniß ihrer Zweiheit ablehne, der läugne die Wahrheit der Menſchwerdung (dispensatio).[39]) Endlich wird der Typos verdammt, weil er

[39]) Dieſe Synode ſagt weiter: „Wenn auch nur Etwas von den göttlichen Eigenſchaften Jemanden, der nicht göttlicher Subſtanz iſt,

die Wahrheit in Stillschweigen ersticken wolle. Die Formel von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια wird als bedenklich behandelt und nur in einem Sinne zugelassen, der was sie will, die innige Durchdringung der ἐνέργεια zur Einheit, ausschließt. Maximus und Sophronius meinen, die Formel brauchen zu können, aber ohne das μία, dessen Fehlen aber, wie wir bei Honorius sahen, nichts Wesentliches ändert, denn die Einheit ligt in der Zusammensetzung. Im

Dritten Stadium

649—680,

suchen zuerst die Kaiser den Widerstand gegen den Typos mit Gewalt niederzuschlagen, indem sie ihn als politische Widersetzlichkeit behandeln. Die Vorkämpfer des Dyotheletismus starben als Märtyrer verbannt und nach schmählicher Behandlung, Martin i. J. 655, Maximus 662. Erschreckt fügten sich schweigend die folgenden Päpste Eugenius und Vitalianus. Aber als Adeodatus 677 Papst ward, excommunicirte er die griechische Patriarchen, und da es ihm erwiedert wurde vom Orient, so war die Folge ein förmliches Schisma. Dieser Zustand war dem Kaiser Constantinus Pogonatus, seit er allein herrschte, unerträglich. Er eröffnete schon i. J. 678 Unterhandlungen mit Domnus von Rom behufs einer neuen Synode; dessen Nachfolger Agathon gieng gleichfalls darauf ein, und nachdem er gleichsam um den rechten Ton anzugeben, zu Rom ein Concil gehalten, richtete er an die 6te Synode von Constantinopel 680—681 ein Schreiben, das

---

beiwohnen kann, und dieser in solcher Beziehung soll sein können, wie Gott selbst: sag' an, was würde da noch hindern, daß Alles was Gottes ist, aufhörte (cedant)? Was wäre die Folge? „Daß uns Alles sich vermischt, das Oberste zu unterst kömmt, das Unterste in die Höhe steigt?“ Wie weit ist doch dieses Alles von einer realen Communic. idiomatum entfernt! — Das sei die constante Lehre der Väter, wird hinzugefügt.

eine ähnliche Stellung für die Beschlüsse einnehmen sollte, wie einst der Brief Leos.

Was die innere Geschichte des weiteren Streites anlangt, so gehen beide Parteien von anerkannten Sätzen aus. Die Monotheleten von der Einheit des wollenden Subjekts, woraus sie auf die Einheit auch des Willens schließen, ihre Gegner von der Zweiheit der Naturen, aus der sie auch die Doppelheit der Willen folgern. Bündig war aber der Schluß der Ersteren nur dann, wenn das Wollen mit dem Ich oder Subjekt zusammengehört und nicht Sache der Natur ist, und die Folgerung der Gegner, wenn der Wille Sache der Natur, nicht aber der Hypostase unmittelbar ist. Hierin konnte also ein ethischer Gegensatz zwischen Natur und Persönlichkeit verborgen liegen, jedoch ligt die Hauptsache vielmehr darin, daß die Einheit der wollenden Person den Monotheleten der Ausgangspunkt war, indem in ihr die Gegensätze der zwei Naturen sich zur Einheit vermittelt und ausgeglichen haben sollten (mochten sie im Uebrigen dyophysitisch oder monophysitisch lehren), während die Gegner, ausgehend von den zwei wollenden Naturen oder natürlichen Willen zu keiner andern Einheit kamen, als zu der, daß die beiden Willensreihen, welche von den entgegengesetzten Naturen ausgehen, theils denselben Willensinhalt, jede auf ihre Weise sich aneignen, theils zusammengehalten gedacht sind durch eine und dieselbige Hypostase. Der charakteristische Ausdruck der beiden Parteien wurde nun bei den Monotheleten: der Eine Wille sei der hypostatische Wille Christi; bei ihren Gegnern: der Wille sei Sache der Natur und entspreche immer seiner Substanz, was Einen Willen habe, das habe auch Eine Substanz, Ein Wille sei in der Trinität, weil Eine Substanz. Weil im Vater, Sohn und Geist Ein Wille sei, so folge, daß in ihnen die Natur die gemeinsame das Wollende sei. Die Monotheleten müßten in Gott nach ihrer Lehre vom hypostatischen Willen tritheistisch drei Willen annehmen, oder um die Einheit des Willens zu behaupten, die Mehrheit der Hypostasen läugnen. Der Sohn Jesus Christus könne nicht Einen Willen haben, denn sonst wäre entweder seine Menschheit unberücksichtigt und die Incarnation geläugnet, oder müßte

auch von einer Incarnation des Vaters und Geistes die Rede sein, damit nicht der eine gottmenschliche Wille Christi von dem des Vaters und Geistes verschieden sei. Die immer wiederkehrenden Axiome der Dyotheleten sind die Sätze: die Naturen sind nicht todte, ruhende Kräfte, jede lebendige Kraft muß auch eine Aeußerung haben, jegliches Wesen aber äußert sich seiner Natur gemäß; wie diese, so ist auch sein Wille und seine Thätigkeit beschaffen.

Wie die Monotheleten unermüdet darauf bestanden, daß zwei Willen nestorianisch zu zwei Personen führen, so suchten ihre Gegner zu zeigen, daß Ein Wille in Christus auch nothwendig auf Eine Natur, also zum Monophysitismus zurückführen müßte. Die ältern Monotheleten, wie Theodor, Sergius und Honorius erleichterten ihnen auch den Beweis, daß sie nothwendig die menschliche Natur in ihrer Wahrheit verkürzen, und für Aussagen des N. T. von einem besondern menschlichen Willen Christi während seines irdischen Lebens keine Stelle haben, dieselben vielmehr statt auf seine eigene Person ohne Grund auf uns beziehen müssen.

Freilich hielten die Monotheleten entgegen, daß, wenn doch das Fleisch nur das Fleisch Gottes des Logos sei, und diesem nach Cyrill die Leiden und die Wunder zugehören, nothwendig sowohl die menschlichen als die göttlichen Wirkungen diesem Einen Fleisch gewordenen Logos zugehören und so sei nur Eine Thätigkeit in dem Einen Christus, denn auch die Veränderungen auf der menschlichen Seite seien nur dadurch wirklich geworden, daß der Logos sie zuließ nach seinem weisen allmächtigen Willen, der dafür das monadische einheitliche Prinzip war, wenn dieser gleich durch die vernünftige Seele und den Leib sich vermittelte. Sonach sei in Christus nur Ein Wille anzunehmen, nemlich der göttliche, der auch Menschliches als das Seine wollte, und in dessen Willen auch die Leiden der menschlichen Seite in letzter Beziehung Thätigkeiten sind. Die Menschheit sei das in jeder Beziehung abhängige oder passive Organ der göttlichen. So nach Theodor von Pharan besonders Makarius von Antiochien.[40])

[40]) Mansi Tom. X, 743. Vgl. Baur, a. a. O. 108 ff. Mansi Tom. XI, 538. Ang. Mai. VII, 194.

Die chalcedonensische Lehre von zwei unvermischt bleibenden Naturen könne dabei, meint Makarius, wohl behauptet werden, denn die Menschheit sei das Passive, die Gottheit das Aktive. Dieser kommen die Leiden nicht zu, und so seien die Naturen verschieden, aber auch auf einander bezogen als Correlate, und der Handelnde auch zum Leiden Bestimmende, sei einzig der Wille des Logos. Er geht aber auch zum Angriffe fort, und führt von Pyrrhus und Andern Angedeutetes weiter aus. Wollte man in dem Einen Christus zwei Willen annehmen, so müßten sie entweder gleich oder von einander verschieden sein. In beiden Fällen wären sie außer einander, und damit die Menschwerdung selbst aufgelöst. In beiden Fällen käme man auf Ungereimtheiten. Zwei gleiche Willen nemlich könnten in Christus nicht sein, sondern sie müßten zusammenfallen in Einen, denn sonst hätten wir entweder einen dem menschlichen Willen gleichen zweiten Willen, während doch der Wille des Logos unveränderlich ist, oder wir erhielten zwei absolute Willen, während doch die menschliche Natur keinen dieser zwei haben könnte, wie auch die Kirchenlehre zwei absolute Willen nicht zulasse. Müßten mithin die zwei Willen schon ungleich sein, so müßte, da der göttliche Wille des Logos gut ist, der menschliche Wille nicht gut sein, die Willenszweiheit müßte fortgehen zur Annahme eines Willens des Fleisches, der nach dem Apostel Gottes Gesetz sich nicht unterordnet, Feindschaft wider Gott ist, zu zwei entgegengesetzten Willen, einem guten und einem bösen. Zum mindesten sei der menschlichen Natur die Bewegung der Furcht eigen, etwas Tadelnswerthes, das Christus nicht an sich haben dürfe. Dem entgehe man nur, wenn man mit den Vätern einen besondern Willen des Fleisches Christi überhaupt läugne. Die Menschheit Christi verhalte sich zum Logos ganz nur wie der Leib zu der Seele. Es sei sonach überflüssig, ja unzulässig, zwei außer einander stehende Willen anzunehmen.

Die Dyotheleten ihrerseits, besonders der bis 662 fortwirkende Maximus und Anastasius suchten theils diesen Einwürfen zu begegnen, theils zu zeigen, daß eine so rein passive, nur bewegte, eines eigenen Willensheerdes beraubte Menschheit

noch keine wirkliche und Chriſti Vorbildlichkeit für uns bei ſolcher Lehre verkürzt wäre.

Sie beriefen ſich gegen jene Einwürfe auf die doppelte Bedeutung, die das Wort Fleiſch im N. T. habe.[41]) Anaſtaſius und Maximus die Chriſtologie anknüpfend an die Gottebenbildlichkeit des Menſchen, ſagen, das Fleiſch an ſich, wie es aus Gottes Hand bei Adam hervorgieng, ſei nicht ungöttlich, ſei unſchuldig (ἀδιάβλητος), das Böſe ſei wider die Natur. Die denkende und begehrende Aktualität der Seele iſt nach Anaſtaſius gottentſtammt (θεόφυτον).[42]) Adams Seele ſei aus dem Weſen des Logos durch deſſen Willen auf unſagbare Weiſe hervorgebracht, ſie ſei daher ἔνθεος, θεόμοιος, rein, unbefleckt, unſterblich,[43]) ja ſie blieb auch nach dem Fall in ihrer inneren, gottebenbildlichen Unſterblichkeit. Die Seele bedarf daher keiner ſo weſentlichen Umbildung, wie der Leib, ſondern nur einer geiſtigen Zurechtſtellung. Dieſe gottähnliche Seele nun, welche durch die Schöpfung herausgeſetzt war, pflanzte er ſich ſelbſt wieder ein durch die Menſchwerdung, ſo daß die reine, menſchliche Seele wie der Logos ſie von Anfang dem Adam mitgetheilt, aus ihm, durch ihn, mit und in ihm ihr Beſtehen hatte (ὑπόστη). Dieſe Seele und der Logos ſind einander nicht fremd. Sei doch, ſagt er, nach dem Areopagiten der vernünftige Wille der Seele nichts Anderes als die Kraft der Intelligenz und des Begehrens, mit Gott verbunden zu werden (συνάπτεσθαι), eine Kraft, die der Seele von Gott weſentlich geſchenkt ſei. Ebenſo ſei die Liebe,

---

[41]) Anastasius Presb., Ang. Mai. VII, 195. Mansi X, 787.

[42]) τὸ λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν ἐσιῶδες θέλημα. Nachher ſpricht er von einer θέλησις λογιστική. Dieſes, wie die Lehre von Chriſti gnomiſchen Willen zeigt, wie im monothel. Streit unter θέλημα auch die Actualität der Intelligenz verſtanden wird, beſonders ſpäter vgl. Baur l. c. S. 196.

[43]) Aehnliches werden wir auch bei Maximus finden, während man im Abendland dem Monophyſitismus weit ſchroffer gegenüberſteht und an der abſoluten Heterouſie des Göttlichen und Menſchlichen weit conſequenter feſthält. Bei Maximus und Anaſtaſius iſt trotz ihres Dyotheletismus hier der Areopagite ſpürbar.

unsere Aufgabe, nach dem Areopagiten nichts Anderes, als die einheitliche auf Verbindung gerichtete Seelenbeschaffenheit. Aber gleichwohl sei von Gott verschieden der vernünftige Wille. Sonach hat Anastasius in Christus ein geschaffenes und ein ungeschaffenes Göttliches, denn es ist nicht blos die Einheit der Hypostase oder die moralische Zusammenstimmung der Willen, wodurch er die zwei Naturen verbindet. Eine Zweiheit untadelicher Thätigkeiten und Willen meint er doch behaupten zu können, ungeschaffen der eine Wille, geschaffen der andere. Schon bei uns, meint er, finde sich eine Analogie solcher Zweiheit. Eltern und Verwandte lieben sei ein natürlicher, tadelloser Wille der Seele, aber sie verlassen und verläugnen um Gottes Willen sei in Wahrheit ein göttlicher, übernatürlicher, preiswürdiger Wille, so daß in dem Einen Menschen zwei tadellose Willen seien. So nun habe Christus, gehorsam dem Joseph und seiner Mutter, sich als Kind in natürlicher Liebe von ihnen lieben und liebkosen lassen, um uns allenthalben gleich zu sein, ausgenommen die Sünde. Wiederum aber, wenn er zur Mutter spricht: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? oder, wer meines Vaters Willen thut, der ist mir Vater und Mutter, so zeigt er uns seinen göttlichen und übernatürlichen Willen, der für uns vorbildlich sein wollte.

Kommt er hiemit nicht auf drei Willen in Christus, zum Beweis der Möglichkeit zweier? Der höhere menschliche, gottebenbildlich, ein geschaffenes Göttliches, soll Mittelglied sein, aber macht den göttlichen Willen des Logos entbehrlich, und man sieht nicht, wie Anastasius diesen und den höheren menschlichen aus einander halten kann. Eine andere Analogie, um eine Zweiheit von Willen zu construiren, nimmt er von dem Schlafe her. Da ruhe zwar die Aktivität aller Sinne und doch bleibe die vernünftige Seele in Thätigkeit. Und wie unsere Seele Manches allein wirkt ohne den Leib, z. B. Liebe zu Gott und Glauben, kurz, alle Tugenden, so auch der Logos in Christus durch seine unumschriebene, allweltliche und überweltliche göttliche Energie. Andererseits beherrschte, belebte, entwickelte der Logos in Christus durch die gottgeschenkte Lebenskraft seiner vernünftigen Seele seinen

eigenen Leib, wie er das auch sonst den Seelen verleiht. Und wie der Logos, der nach seinem Bilde geschaffenen Seele verlieh, seelenleiblich (ψυχανδρικῶς, σωματοψύχως), zum Typus auf Christus, zu wirken, so wirkte der Logos vor der Menschwerdung zwar unbegrenzt im Himmel, aber gottmenschlich in Christus (θεανδρικῶς).

Das sind Gedanken, welche sich großentheils schon bei Maximus, dem Lehrer des Anastasius finden; nur daß er, wie wir oben sahen, fast noch eifersüchtiger die Menschheit der bloßen Passivität entnimmt, zu ihrer Natur den freien Willen rechnet, mithin die Menschheit in Christus als eine das Ihrige aus eigenem Impulse wollende dem Logos und seinem Willen gegenüberstellt.

Um somehr ist nun aber die Frage, wie Maximus der monotheletischen Einrede begegne, daß sich der Logos und der Mensch auf solche Weise fremd gegenüber stehen. Die gottebenbildliche Wesensgleichheit des Urmenschen vor dem Fall und der Menschheit Christi mit Gott kann hier noch nicht genügen, auch wenn sie, wie bei Maximus, sich mit dem Theologumenon verbindet, in Gott sei Mittheilbares und Unmittheilbares von einander zu unterscheiden, das Erstere werde zum Eigenthum des Menschen oder in ihm zum geschaffenen Göttlichen. Da stünde die reine Menschheit, Christus mit eingeschlossen, gleichsam als eine Götterfamilie da; aber abgesehen von der Frage nach dem Unterschied zwischen Christus und den Wiedergeborenen bliebe nachzuweisen, wiefern der höchste unmittheilbare Gott der Logos selbst und sein Wille mit dem geschaffenen Göttlichen oder der Menschheit in Christus in einer Lebenseinheit stehen könne? Wir verweilen hiebei hier noch nicht länger; es wird später der Ort sein, den mystischen Hintergrund in der Lehre des Maximus genauer zu betrachten und sein Verhältniß zur Christologie zu erwägen. Dieses um so mehr, als er in seinem Kampfe für den Dyotheletismus als Kirchenlehre wohl nicht absichtslos von diesem Hintergrund absieht. Auf die Frage, was ihm denn als Band der Einheit zwischen den zwei Naturen und Willen übrig bleibe, wenn sie doch nach ihm in zwei einander nicht bestimmenden

Reihen verlaufen, antwortet er vielmehr: die perſönliche Einigung (ἕνωσις ὑποστατικὴ); denn im Logos hat die Seele Chriſti ihre Subſiſtenz (ὑπέστη). In dieſer Beziehung in Eins zuſammengebracht, tauſchen die Naturen ſich gegenſeitig das was jeder phyſiſch zukomme aus, ſo daß es gemäß der geheimnißvollen Einigung jeder von beiden zukomme, aber ohne Verwandlung und Vermengung des natürlichen Weſens. Daher könne man wohl reden von einem gemeinſamen Willen beider, nur nicht von Einem, ſondern gerade jene Mittheilung weiſe darauf zurück, daß die zwei Naturen nicht Eins, ſondern ungleich ſeien. Jede der Naturen wirkt für ſich, wenn ſie auch den Willen der andern ſich aneignet. Das nennt er den τρόπος ἀντιδόσεως.[44]) Dazu komme als weitere Folge der hypoſtatiſchen Einigung die geheimnißvolle Weiſe des Kreiſens der Naturen Chriſti in einander (die περιχώρησις). Dieſes zuſammen meint er, laſſe dem Ausdruck von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια ſein Recht; und ſo wenig Chriſtus nur Eine Thätigkeit zeigte, ſo habe er doch eine neue und geheimnißvolle Offenbarungsweiſe beider Thätigkeiten in einer Einheit gehabt.[45])

---

[44]) Mansi X, 745 f. Es iſt nicht deutlich, ob er jenen Austauſch (ἀντίδοσις) nur auf das Objekt, den Inhalt des Willens oder auch z. B. auf göttliche Eigenſchaften bezieht. Erwägt man den Unterſchied des Mittheilbaren und Unmittheilbaren in Gott (worin ein Reflex der kataphatiſchen und apophatiſchen Theologie zu ſpüren ſein möchte), ſo kann jener Austauſch auf das Letztere ſich auch in Chriſtus nicht bezogen haben; das Mittheilbare aber wohnt Chriſti Menſchheit ſelber ſchon ein als das geſchaffene Göttliche, ſo daß am ſicherſten nur an einen Austauſch oder an eine Gemeinſamkeit in Betreff des Willensobjekts gedacht wird. Vgl. oben die Disputation mit Pyrrhus. Höchſtens kann ſich ihm wohl hieran noch eine nominelle Communic. idiom. angeſchloſſen haben, d. i. eine Uebertragung der Namen. —

[45]) Ib. ὁ ἀπόῤῥητος τρόπος τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως S. 753. Maximus hat hiedurch, wie überhaupt durch die Kraft ſeiner Dialektik viel zur Feſtſtellung der Kirchenlehre beigetragen. Wie er als Schöpfer der Lehre von der Perichoreſis und zum Theil auch der ἀντίδοσις kann angeſehen werden, ſo hat

Wenn Maximus auf eine sich relativ selbständig aus sich bewegende Menschheit auf das ἀντεξούσιον derselben ein so großes Gewicht legt, so zeigt sich darin ein bedeutender Fortschritt gegen die Lehre von Christi Willen im vierten Jahrhundert. Statt

er auch die Begriffe von Person und Natur schärfer zu unterscheiden gesucht. Die Naturen (auch die göttliche) sind nicht Hypostase an ihnen selbst; sie sind zwar beide nicht ohne Hypostase (ἀνυπόστατοι), aber in einer Hypostase (ἐνυπόστατοι, ἐνύπαρκτοι), wie auch die Hypostase, obwohl nicht selbst Natur, doch auch nicht ohne sie, sondern in ihr ist (ἐνούσιος). Vgl. S. Maximi Confess. Opp. T. II. ed. Combefis. Par. 1675. Περὶ θελημάτων δύο τῆ ἑνὸς Χριστοῦ S. 98 ff. Ihr volles Licht für seine Denkweise erhalten diese Sätze erst durch den in seinen Scholien zu Gregor enthaltenen weiteren Satz (vgl. Append. zu Jo. Scotus Erig. ed. Gale): daß Gott die ὑπόστασις aller Gläubigen sei. Doch hievon unten ein Mehreres. Er braucht den Ausdruck, der Sohn sei die Hypostase der beiden Naturen, d. h. wohl das Realprincip ihrer besondern oder individuellen Subsistenz. — Er hat sich mit den möglichen Formen der Einigung überhaupt viel beschäftigt. Wesenseinheit finde statt bei Personen, Individuen (z. B. derselben Gattung); hypostatische Einheit bei verschiedenen Wesenheiten wie Leib und Seele. Einigung der Relation (κατὰ σχέσιν) finde Statt, wo verschiedene γνῶμαι zu Einem Willen (Willensobjekt?) zusammentreffen. Aneinandersetzung finde Statt bei Brettern, Ineinanderfügung bei Steinen; Ineinandergießung (Mischung) bei verschiedenen Feuchtigkeiten, Ineinanderwürken bei Trockenem und Feuchtem, wie Mehl und Wasser, ein Gemenge bei Verschiedenem, was verschmolzen wird, Zusammenhäufung bei Trockenem u. s. w. Die Wesenseinigung hat Statt unter Solchem, was verschieden bleibt in den Hypostasen (Trinität); die hypostatische Einigung dagegen hat ihre Stelle bei dem, was verschieden im Wesen bleibt. Diese Verschiedenheit der menschlichen und der göttlichen Substanz, auch ihrer zum Theil entgegengesetzten Eigenschaften will er zwar bewahren, aber er unterscheidet sich wie Anastasius von den Chalcedonensern dadurch, daß ihm die menschliche Natur auch etwas der göttlichen Verwandtes hat. In Gott gibt es ein μεθεκτὸν, etwas, woran die Kreatur Theil haben kann; im Menschen eine hieran Theil habende Seite (ein μετέχον). Jedoch ist dieses bei ihm weder für den vollendeten Christus, noch für den Anfang seiner Menschheit so zu denken, wie die Monotheleten wollen, nemlich daß das Menschliche die Empfänglichkeit wäre zu

einer Christologie, welche das Menschliche nur als passives Organ und als Durchgangspunkt für den allmächtigen Willen des Logos denkt, strebt Maximus zu einer ethischen Christologie fort. Die Menschheit Christi soll in sich selbst einen Fokus für Willensimpulse, für Tugenden und gute Handlungen haben; Christus soll nicht blos ein in Menschengewand handelnder Gott sein. Dadurch erschien erst Christi Vorbildlichkeit in neuem Licht, und die Schläge, die von hier aus auf den ältern Monotheletismus fielen, blieben, wie wir gleich sehen werden, nicht wirkungslos. Anastasius verstärkte sie folgender Maßen.

Wäre Christi Seele, sagt er, eine müßige todte Kraft, so wäre das ein Beweis, daß sie gar nicht existire. Wäre sie

---

der göttlichen Fülle oder Mittheilsamkeit, sondern vielmehr ist ihm auch das Menschliche wesentlich aktiv und frei, und seine Anschauung führt viel mehr zu einer Verdoppelung oder Vervielfältigung göttlichen Seins, als zu einem Wirken Gottes durch menschliche Organe. Creatianisch will er selbständige Wesen auſſer Gott, und steht so der Immanenz Gottes entgegen; nur daß er das wahre Wesen des Geschaffenen als aus Gottes Wesen stammend denkt. Solche Verdoppelung des Göttlichen ward in Christus dadurch, daß eine reine adamitische Menschheit in ihm ist neben dem Logos. Aber für die Einheit ist damit freilich wenig geschehen, was am schlagendsten in der bei ihm sich findenden Formel ligt: Christus ist die zwei Naturen. Die Vergöttlichung des wahren Menschlichen schlägt bei ihm dahin aus, mehr die Zweiheit als die Einheit zu stärken. Erwägt man dann weiter, daß ihm der Logos nach seiner Allgegenwart auch bei den Gläubigen ist, wie diese an ihrer reinen Menschheit ein kosmisches Göttliches gleichfalls darstellen, so sieht man gar nicht mehr, worin denn Christi specifische Bedeutung bestehen, oder was denn die eigenthümliche Verbindung des Logos mit der Menschheit Jesu bedeuten soll? Er nennt sie freilich eine hypostatische; aber Gott ist ihm ja auch die Hypostase aller Gläubigen, ihre höhere, wahre Persönlichkeit. Und auch so bleibt ihm der Logos überweltlichen Wollens und Waltens, während der menschliche Wille endlich ist. Der Dualismus bleibt also stehen und es ist eine bloße Behauptung, wenn er doch meint, bei seiner Theorie sei Christus *ὑπόστασις σύνθετος τὴν φυσικὴν τῶν ἄκρων διαίρεσιν ἐν ἑαυτῷ κατ' ἄκραν καταντίζουσα καὶ εἰς ἓν ἄγουσα τῇ τῶν οἰκείων ἑνώσει μερῶν.*

willenlos, so würde sie unfreiwillig dem Logos unterworfen sein, wie Apollinaris lehrt (Bd. I, 993 ff.), so wäre sie den Wolken oder Sternen ähnlich, die ohne eigenen Willen regiert werden, so war Christi Seele willen- und thatlos in dem Hades, ein geistloses der Sprache und des eigenen Denkens (λόγος ἐνδιάθετος) ermangelndes Organ, durch welches der Logos nur hindurch sprach; so hätte der Logos den Willen und die Thätigkeit der doch von ihm durch sein Einhauchen gewordenen tadellosen Seele vernichten müssen. Nun sind aber Glaube und Liebe wie alle Tugenden nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον) und die eigene Thätigkeit der Seele. Spräche man also die Eigenschaften unserer Natur, wodurch sie constituirt wird (τὰς συστατικὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἰδιότητας), Christus ab, nemlich den wesentlichen Willen und die Thätigkeit der Seele (θέλησις καὶ ἐνέργεια), so wäre seine Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich. Diß führt aber zur Hauptsache. Es ist besonders das Werk Christi, auf das er zurückgeht. Es gehörte zu seiner Aufgabe, Gehorsam zu üben, den Willen und das Gesetz des Vaters zu erfüllen. „Ich bin vom Himmel herniedergestiegen nicht daß ich meinen Willen thue, sagt er, sondern daß ich vollbringe das Werk und seine Gebote halte.“ Hat nun Christus überhaupt keinen Willen in seiner vernünftigen Seele, nach welchem Willen oder durch welchen hat er des Vaters Gebote gehalten? Nach dem Willen des göttlichen Logos? Aber dessen Wille ist ja gebietend, herrschend, und des Vaters Wille ist ein und derselbe mit dem Willen des Sohnes. Durch welchen Willen also? denn ein Anderes ist doch der gebietende, ein Anderes der gehorchende Wille. Man hat nur die Wahl zu sagen, der gehorchende sei Wille des Logos, eben damit aber auch die göttliche Natur des Logos arianisch zur Unterthanin, Dienerin zu machen, was keiner Widerlegung bedarf, oder aber muß man einen wahrhaften menschlichen Willen in Christus zugeben. Gehört doch auch an sich schon Freiheit (ἑκούσιον) zur Tugend und Erfüllung des Gesetzes. Sonach ist ein vom Willen des Logos verschiedener und doch reiner, guter und freier Wille anzunehmen, eine vernünftige Kraft des denkenden, überlegenden Willens (θέλησις λογικὴ,

βουλευτικὴ καὶ διανοητικὴ). Nur ſo erhält es ſeine Bedeutung, daß er die Knechtsgeſtalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht, Adam, ungehorſam geweſen war, durch ſeinen Gehorſam in Knechtsgeſtalt zu erfüllen, und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf ſich und uns lud, den Tod, den der Knecht (Chriſtus) durch ſeine Gottesgeſtalt im Gehorſam bis zum Tode bezahlte.[46])

[46]) Erwähnung verdient hier ein Fragment (Mansi XI, 597 ff.), das auf dem 6. Concil von cypriſchen Biſchöfen, angeblich aus einem ſehr alten Codex athanaſianiſcher Homilien über die Stelle Joh. 12, 27: „Jetzt iſt meine Seele betrübt", vorgelegt und von der Synode als athanaſianiſch, freilich wohl mit zweifelhaftem Recht (vgl. Bd. I, 1072. 972), anerkannt wurde. Hier wird in ganz anderer als dyotheletiſcher Tendenz eine gewiß im Weſentlichen anzuerkennende Zweiheit in Chriſtus in ſeinem irdiſchen Leben im Intereſſe ſeiner wahren menſchlichen Entwicklung gelehrt. Während der Dyotheletismus eine Zweiheit verewigt, die er als bleibende Zweiheit des göttlichen und des menſchlichen Willens beſtimmt, iſt hier eine momentane Zweiheit gelehrt, nemlich zwiſchen dem Willen des Logos zur Menſchwerdung und Erlöſung, welcher auch ſchon ſtets grundſätzlicher Lebenswille des Logos iſt, und dem Willen des Fleiſches, der, wenn auch an ſich tadellos, doch geopfert zu werden beſtimmt war. Hier wird ausgegangen davon, daß Chriſtus uns habe müſſen ähnlich ſein, damit wir könnten Gott ähnlich werden. Er habe daher, in unſere Aehnlichkeit hinabſteigend, gerade in Demjenigen am meiſten uns gleich werden müſſen, worin wir der Umwandlung bedurften, in dem Leidentlichen, damit er dieſes über die Leidentlichkeit erhöbe. Zwar nicht ſo, als ob die Gottheit wäre verwandelt worden, ſondern die Leidentlichkeit, die von den leiblichen und pſychiſchen Bewegungen her ihm zukam, wurde beſiegt und kam ihm zu, damit ſie beſiegt würde; und beſiegt wurde ſie deßhalb, damit das ganze Weſen der menſchlichen Gattung ſeiner Verwandtſchaft gemäß davon Segen hätte. Denn von ihm anfangend werden wir alle aus Leidentlichen verwandelt in Erhabenheit über Leiden und Leidenſchaft und aus dem Tode dargeſtellt als Lebendige. Darum irre ſich Keiner, wenn der Herr, der Gott und Menſch zugleich iſt, ſpricht: „Jetzt iſt meine Seele betrübt!" Denn das geſchah dadurch, daß die Gottheit es zugab (εἰκούσης), das Fleiſch aber aufgeregt ſich erhob (ἐγειρομένης); denn es war der Gottheit wohl möglich, jene Erſchütterung der Seele zu hindern, aber ſie wollte nicht, um nicht die Aehnlichkeit mit uns

Solche Gründe nun und der auf Doketismus oder unvollſtändige Menſchheit lautende Vorwurf, den wir immer wieder, bei Maximus, Stephanus und Anaſtaſius fanden, riefen im Monotheletismus eine ganz ähnliche Erſcheinung, wie im

---

aufzulöſen. Als Bild diene das Verhältniß des mit Waſſer gemiſchten Honigs. Findet die Erregung des Fleiſches in dem Herrn Statt, ſo iſt das gleichſam das Ueberwiegen des Waſſers, das in dem Honig gemiſcht iſt; tritt aber wieder die Gottheit hervor und zeigt ihre Kraft in Wundern, ſo iſt das, wie wenn die Süßigkeit des Honigs das Waſſer bewältigt hat. Denn das vermag die Gottheit, bald dem Fleiſche das Uebergewicht zu laſſen (τὸ πλεονάσαι), bald aber es zu beherrſchen, ſeine Leidentlichkeit und Schwäche aufzuheben. Das Letztere zeigt ſich bei Chriſti Faſten in der Wüſte, das Erſtere bei ſeinem Hungern nach den 40 Tagen. Das Fleiſch überfluthete, damit ſowohl die Verſuchung Zugang hätte, als der Verſucher beſchämt würde. So trägt er auch die Erſchütterung des Fleiſches bei dem nahenden Tode; denn wie hätte er können gehorſam ſein anſtatt unſeres Gehorſams, wenn er nicht auch einen Widerſpruch (ἐναντίωμα) in ſich trug und dieſen beſeitigte? Wenn in uns, vom Fleiſche her, ein Widerſpruch aufſteigt, und wir übertreten, vom Fleiſche beſiegt, das Gebot, ſo ſtößt uns Sünde zu. In dem Herrn mußte, vom Fleiſche her, zwar auch ein Widerſpruch entſtehen, aber es mußte auch ſein Gehorſam überwinden. Denn wenn er gleich Gott iſt, ſo iſt er es doch im Fleiſche und vollbringt den Gehorſam im Fleiſche (κατὰ σάρκα) und bewältigt den Willen des Fleiſches durch den Willen der Gottheit, wie er ſagt: „Ich bin vom Himmel geſtiegen, nicht, daß ich meinen Willen thue, ſondern des Vaters.“ Er nennt auch den Willen des Fleiſches ſeinen eigenen Willen; denn das Fleiſch war ſein eigen; denn der göttliche Wille des Sohnes iſt von dem Willen Gottes nicht getrennt. Der Wille des Fleiſches aber mußte ſich bewegen, um dem göttlichen unterworfen zu werden; und ſo wird der Geſammtungehorſam der Menſchen aufgehoben durch dieſen wunderbaren Gehorſam Chriſti für uns. Ebenſo führt er die Worte: „Und was ſoll ich ſagen, Vater! rette mich aus dieſer Stunde“, als Worte an, die Chriſtus gemäß der Bewegung im Fleiſche ſprach. Aber die gleichfolgenden: „Doch darum bin ich in dieſe Stunde gekommen“ zeigen ſchon wieder die überwindende Gottheit, ſo daß der göttliche Wille dem fleiſchlichen kaum mehr zu erſcheinen geſtattete; ſo zeigt er die Wahrheit ſeines Fleiſches, aber auch ſeine Unterwerfung. Und weiterhin, als was achtet er

Monophyſitismus hervor, wovon ſich die Spuren ſchon bei Pyrrhus zeigten. Es gehört hieher theils die Fortbildung der Lehre von Einem Willen zu der von Einem zuſammengeſetzten Willen, theils und noch mehr die Lehre von den ſogenannten gnomiſchen Willen.

Der Monotheletismus gab nemlich ſpäter die Sätze aus den Vätern zu, daß jede Natur, die iſt, auch wirken muß, ſowie daß die Art der Wirkſamkeit ſich nach der Art der Natur zu richten hat, daß ſonach mit zwei Naturen in Chriſtus auch zwei natürliche Willen anzuerkennen ſeien. Aber er ſucht dieſe Zweiheit in einer Einheit zuſammenzuhalten, und zwar nicht blos in der Einheit der Perſon, die für ſich ein ſehr formales Band werden konnte, ſondern dieſe höhere Einheit beider Willen nennt er ſelbſt wieder Willen, aber zuſammengeſetzten (ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἕν τι σύνθετον). Er hofft durch ſolche Wahrung des menſchlichen Faktors die Differenz von dem Dyotheletismus in ihrer Bedeutung herabzuſetzen und doch die Einheit der Thätigkeit oder auch ihrer einheitlichen Kraft feſtzuhalten. Hiemit ließ er von ſeiner urſprünglichen Vorſtellung, wonach die Menſchheit ſich zu der Gottheit nur rein paſſiv als Bewegtes zum Bewegenden (θεοκίνητον), wenn nicht gar als Accidens zur Subſtanz verhielt, ab und dachte die Perſon nicht

---

das Leiden? nicht als eine Unehre und Schande, ſondern als ſeine Ehre und des Vaters; und er beſchleunigt mehr das Leiden, als er es flieht: „Vater, verherrliche deinen Namen.“ Meinerſeits, ſagt er, ſoll keine Ablehnung folgen, ſondern weichen ſoll die Widerrede und ſiegen das, dem nicht widerredet iſt. Denn die fleiſchliche Natur lehnt den Tod ab, und ſo ſollte es ſein um der Wahrheit der Fleiſchwerdung willen. Der göttliche Wille aber wählt das Heil der Welt, das durch den Tod bewirkt wurde; da zeigt ſich als erfüllt das Wort: daß ich thue den Willen des, der mich geſandt hat. Kein Menſch iſt, der ſich nicht in Etwas oder eine Zeitlang vom göttlichen Willen losgezogen hätte; nur in Chriſto wurde die Ungetrenntheit des Willens bewahrt, und ihm nachfolgend gewinnen wir in ſeiner Aehnlichkeit die rettende Einigung mit Gott. Wir werden ſogleich ähnliche Gedanken auch bei den Monotheleten ſehen.

als rein göttliche, auch nicht wie die Gegner blos als den gemeinsamen Ort, in welchem beide Naturen niedergelegt seien, sondern als wollende und im Wollen gottmenschliche. Der Wille, in welchem beide Naturen sich zur Einheit durchdringen, sei der hypostatische Wille, der so gut wie es die Hypostase thue, die menschliche Seite an sich habe. Aber freilich erreichte man damit für die Anerkennung des menschlichen Willens als eines besonderen Momentes noch Nichts, wenn man nicht dahin fortgieng, auf der menschlichen Seite auch einen wirklichen Willensprozeß zuzulassen, an welchem die göttliche Natur nicht unmittelbaren Antheil nehmen konnte. So kamen diese Monotheleten dazu, zu sagen: während der Wille des Logos sich selbst ewig gleich bleibe, so verlaufe der menschliche, obwohl an sich mit dem göttlichen geeinigte, durch einen Willensprozeß. In dessen ersten Momenten sei der menschliche mit dem ewigen, göttlichen Willen noch unausgeglichen oder gar in Spannung; aber jedesmal ende der Prozeß menschlicher Seits in einem Willensentschluß und in einer Thätigkeit oder That, die sich mit dem göttlichen Willen völlig identifizire. Das Resultat sei in concreto jedesmal Ein Wille, der sowohl göttlich als menschlich sei, eine Thätigkeit, ein Werk gottmenschlicher Art.[47])

Die Kirchenlehrer wandten gegen die ganze Theorie der Zusammensetzung (die doch auf ein wesentliches für einander Passen oder Zusammengehören führt) die Unvereinbarkeit des Geschaffenen und des Ungeschaffenen, des Unbegrenzten und des Begrenzten ein; ein Einwurf, der sich freilich mit gleichem Recht oder viel-

[47]) So glaube ich die monotheletische Lehre von Christi gnomischem Willen verstehen zu müssen, gegen welche noch Photius saec. 9 geschrieben hat. So verstanden ist darin ein merkwürdiger Versuch von unerwarteter Seite her enthalten, die Menschheit Christi, noch mehr als sonst geschah, zur Wahrheit zu machen, und einer wirklich menschlichen Entwicklung Raum zu lassen. Sie sprachen von Christi γνώμη als einer βουλευτικὴ, berathenden, als einer die Gegensätze ausscheidenden (τῶν ἀντικειμένων κριτικὴ), als einer zuvor nicht Gewußtes erforschenden (ἀγνοουμένων ζητητικὴ, Mansi X, 741), als einer wählenden und Vorsätze bildenden. Wie dieses an die Agnoetenlehre erinnert, so auch bis auf einen gewissen Grad an

mehr Unrecht gegen den chriſtologiſchen Gedanken überhaupt kehren ließe; ſie argumentirten ferner aus der trinitariſchen Lehre von Einem und demſelben Willen in Vater Sohn und Geiſt, indem da der Wille des Sohnes, weil mit dem menſchlichen zuſammengeſetzt, verſchieden würde von dem des Vaters und Geiſtes, oder auch Vater und Geiſt gottmenſchlichen Willen haben müßten; ſie finden die Syntheſe von Göttlichem und Menſchlichem monſtrös

---

das neſtorianiſche Dogma; denn für die Dauer jedes Willensproceſſes ſetzen ſie die Menſchheit in Chriſtus für ſich wirkend nach ihrer Art, und wenn ſie auch den Proceß in einer gottmenſchlichen Einheit enden laſſen, ſo bleibt doch während deſſelben das Band zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Natur nur ein relatives, nur eine Bezogenheit zweier relativ ſelbſtändiger auf einander. Hier kommt wieder zu Tage, wie der Monophyſitismus die Naturen ſo beſtimmt, daß ſie zwei Perſonen ſind, ſoweit ſie noch nicht geeinigt heißen können. Er faßt das Problem auch als Einigung zweier Perſonen, weil ihm jede Natur nur als perſönliche (in ſeinem Sinn) exiſtirt. Das verbirgt ſich zwar, wenn die Menſchheit als mit der Incarnation erſt entſtanden gedacht, eine präexiſtente Menſchheit aber, die dem Eutyches oft vorgeworfen wurde, verneint wird und zwar ſo, daß die Incarnation ſchon eine abſolute perſönliche Einigung bringt im erſten Anfang. Es tritt aber hervor, wo die Einigung der zwei perſönlichen Naturen oder der zwei Perſonen erſt Reſultat im geſchichtlichen Proceß des Lebens Chriſti ſein ſoll. Sonach iſt dieſe Lehre von dem gnomiſchen Willen nichts Bedeutungsloſes. Der Monophyſitismus macht ſich damit an die Löſung deſſelben Problems, das der Neſtorianismus hatte, aber nicht löste, aus zwei Perſonen Eine reſultiren zu laſſen. Daher iſt es natürlich wie merkwürdig, daß auch hier von einer σχετικὴ ἕνωσις die Rede wird, ſowie anderen neſtorianiſchen Formeln, natürlich nur für die Zeit des Proceſſes, der bei dem älteren Neſtorianismus nicht ſo ſicher zu ſeinem Ziele kömmt. Andere Monotheleten ſcheinen die Einheit des Willens dadurch erſtrebt zu haben, daß ſie der göttlichen Natur abgeſehen von der Menſchwerdung, gar nicht einen Willen (d. h. wohl keinen einzelnen concreten Willensakt) zuſchrieben, ſie ohne Willen dachten, in Chriſti Menſchheit aber zum actuellen Willen gelangen ließen (l. c. 741). Da hätten wir die Formel, das Göttliche ſei als Weſen, das Menſchliche als Wirklichkeit dieſes Weſens, als die Form oder ἐνέργεια deſſelben zu denken.

(τραγέλαφος). Endlich aber die Lehre vom gnomischen Willen erscheint ihnen ebjonitisch. Die Einheit, welche durch den gnomischen, wählenden, berathenden, sich entschließenden Willen erreicht werden könne, sei keine Wesenseinheit, sondern nur eine eigenschaftliche, die nur eine nestorianische Einheit (eine moralische oder κατὰ ἐξουσίαν, αὐθεντίαν) sei. [48])

Der von der Trinität hergenommene Grund beweist freilich nicht, denn wenn die drei Personen in der Trinität einen und denselben Willen haben können, so muß noch vielmehr eine Person einen Willen haben können, wenn sie auch aus zwei Naturen oder Substanzen zusammengesetzt ist. Freilich sagen die Dyotheleten, in Gott sei Eine Natur in den drei Personen, und daher Ein Wille in diesen, denn der Wille folge überall der Natur. Allein abgesehen davon, daß man von hier aus auf Einen Willen in verschiedenen menschlichen Personen kommen könnte, konnten die Monotheleten erwiedern, die Zweiheit der Substanzen, aus denen der Gottmensch zusammengesetzt sei, nöthige noch nicht zur Annahme einer Zweiheit des Willens; denn auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, Leib und Seele, und doch werde man bei ihm nur Einen Willen annehmen. Sie konnten ferner sagen, die gesammte Thätigkeit Christi als eines Ganzen sei Eine, das Ganze sei die Person, alle seine Thätigkeit sei persönlich, hypostatisch; wolle man nun, um der verschiedenen Substanzen willen, doch die Thätigkeit dieser Person zu einer doppelten machen, so müsse man sich eine dreifache Thätigkeit gefallen lassen, weil Seele, Leib und Logos drei Substanzen seien; [49]) und wenn Maximus erwiedert: allerdings, aber nur, wenn man drei Naturen in Christus annehme, was die Monotheleten selbst nicht wollen; ferner Leib und Seele constituiren zusammen erst den Begriff (εἶδος) des Menschen und dieser Begriff werde zerstört, wenn das Eine von Beiden fehle, also sei das

---

[48]) So Maximus namentlich in seiner Disputation und Joh. Damascenus.

[49]) l. c. X. S. 744. 745.

menschliche Wesen, oder die menschliche Substanz Eine, nemlich eben die Einheit von Beiden, so konnte ja Pyrrhus ganz Dasselbe auf den Gottmenschen anwenden, indem dessen eigenthümliches und untheilbares Wesen oder sein Begriff (εἶδος) gerade so in der Einheit des Logos und des Menschen besteht, wie der Begriff des Menschen in der Einheit von Leib und Seele.

Von der Christologie selbst aber, welche von Männern wie Maximus entgegengestellt wurde, waren die Monotheleten nicht ohne Grund unbefriedigt. Denn zwar das ist in derselben ohne Zweifel sehr anzuerkennen, daß nicht blos überhaupt die menschliche Seite, sondern daß insbesondere das menschlich Ethische, das αὐτεξούσιον von ihnen stark will betont werden. Nach dieser Seite retten sie das Wahre der antiocheniſchen Lehre, nur vertieft durch die religiöse Betrachtung. Allein leider ist dieses nicht durchgeführt. Von einem Prozesse absoluter Einigung, dem diese Zweiheit dienen soll, ist nichts zu sehen: Christus soll vielmehr nur die reine adamitische Seele haben, die aus Gott, unmittelbar heilig und göttlich war, und in die nichts von einem wirklichen Werden hineinfällt, daher auch das αὐτεξούσιον hier nur zur absolut fertigen Geistesmacht wird. — Neben dieser heiligen, fertigen Seele und ihrem Willen soll nun der Logos mit seinem Willen sein und sich zu ihr als der gebietende verhalten, dem sie gehorcht. Mit jenem αὐτεξούσιον der Menschheit Christi geht dieses nur so zusammen, daß die menschliche Natur Christi sich selbst den Gehorsam gegen den Willen des Logos frei gebietet, und zwar nothwendig, gemäß ihrem reinen Wesen. Aber da haben wir zwei Willensreihen, die zwar wie in prästabilirter Harmonie von selbst zusammenstimmend sich fortbewegen, aber da sie einander nicht einmal bestimmen, noch weniger durch einen Prozeß zur Einigung kommen, so ist für die persönliche Einheit viel zu wenig Sorge getragen. Der Mensch Jesus ist ἄνθρωπος κυριακὸς, homo dominicus, mit dem Logos einzig durch das Band verbunden, welches (s. o.) gar nicht bestimmt christologisch ist, nemlich daß er den Grund seines individuellen Daseins in der Hypostase des Logos habe. Der urbildliche menschliche Wille

Christi ist dabei so sehr von demjenigen, was in ihm ewig different vom Logos bleiben soll, der menschlichen Natur, abhängig gemacht, daß die Doppelheit verewigt ist; davon zu schweigen, daß es wenig ethisch lautet, den Willen an sich und in allen seinen Thätigkeiten nur von einer fertigen, heiligen Natur abhängig sein zu lassen. Kein Wunder, daß diese Spitze des Dyotheletismus, zu der sich die genannten Männer hinreißen ließen, die Monotheleten nicht für sich gewann, sondern daß sogar die Kirche es gerathen fand, so weit nicht zu gehen. Damit treten wir der kirchlichen Entscheidung näher, die aus diesen Kämpfen resultirte.

So ausdauernd die Begünstigung war, welche auch noch die Nachfolger des Heraclius dem Monotheletismus zu Theil werden ließen, der Gegensatz gegen ihn hatte sich, zumal seit dem lateran. Concil, in der Kirche immer mehr organisirt, und sie dergestalt gespalten, daß der Kaiser Constantinus Pogonatus dem an der Gewinnung Roms gelegen sein mußte, eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen sich veranlaßt sah. Er wurde dazu unter Anderem von dem Papste Agathon aufgefordert. [50]) Der Kaiser berief ein Concil nach Constantinopel im Jahr 680, an welches Agathon ein Schreiben richtete. [51]) Hier bekennt dieser: Ein Herr in Jesus Christus aus zwei und in zwei Wesen (οὐσίαι), unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden, nirgends der Einigung wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit beider bewahrt, aber zusammenlaufend in Eine Hypostase oder Person; beide zusammen vermöge hypostatischer Einigung so unauflöslich, daß die in ihm geeinten Naturen nur in der Betrachtung getrennt werden. Diese Person ist zusammengesetzt aus beiderlei Gestalt, deren jede ihr Eigenthümliches wirkt in Gemeinschaft mit der andern. Daher fordert die Regel der Frömmigkeit, daß Christus wie zwei Naturen oder Wesenheiten, so auch zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten habe. Das Schreiben an die

---

[50]) Mansi XI, Act. IV, S. 233—257.

[51]) Mansi XI, Act. IV, S. 285—297.

Kaiser fügt [52]) hinzu, den göttlichen Willen und die göttliche Thätigkeit habe Christus von Ewigkeit gemein mit dem wesensgleichen Vater, den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit habe er zeitlich von uns mit unserer Natur angenommen, aber diese zwei Willen seien nicht zwei entgegengesetzte, sich widerstreitende. Seine Vorfahren haben nie unterlassen, gegen diesen monophysitischen Irrthum (von gnomischen Willen) ebenso zu eifern, wie gegen die Häreſe der Trennung, welche nur durch die Willensbeschaffenheit oder Eintracht die beiden Naturen verbinde. Wenn Christus sage, „Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht, was ich will, sondern was du willst," so leuchte daraus, wie aus seinem Gebet, doch ein menschlicher Wille hervor, verschieden vom göttlichen. Er nimmt also, mit Ambrosius zu reden, meinen Willen an und meine Traurigkeit, mein sind beide; er nahm sie an aus Liebe zu mir. So spricht auch der Herr „ich bin vom Himmel gekommen, daß ich nicht meinen Willen thue, sondern des Vaters, der mich gesandt hat," und bei Matthäus „meine Seele ist betrübt, bis in den Tod." Das könne doch nicht das Wort oder der Geist sagen, sondern das spreche er aus der menschlichen Natur heraus, welche dem Willen des Vaters unterworfen war; der Logos würde doch nie sprechen können: „nicht, was ich will." Ueberhaupt müssen die Schriftstellen bald verstanden werden von der Menschheit, bald von der Gottheit Christi. Von der Gottheit die Wunder, z. B. Joh. 5, 27 ff., wie der Vater die Todten erweckt, so auch der Sohn; oder Matth. 11, 27: „Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn;" „was der Herr will, schafft er im Himmel und auf Erden." Als Mensch aber sagt er: „meine Speise ist, den Willen dessen zu thun, der mich gesandt hat." Von dem Menschen ist gesagt: „er konnte sich nicht verbergen," „er forderte über das galiläische Meer übergesetzt zu werden;" denn als Logos war er allmächtig, allgegenwärtig. Wie irrthümlich also sei es, nicht Beides wohl zu unterscheiden. Aber Natur und Wille des Menschen, angenommen von ihm, war eben damit

[52]) l. c. S. 240.

auch geheilt und konnte nicht ihm entgegen sein; denn der Schöpfer aller Dinge hat keinen Widerspruch gegen sich geschaffen oder in der Menschwerdung angenommen. Die Zweiheit der Naturen und der Willen lehre besonders deutlich auch Phil. 2, und wer den menschlichen Willen läugne, müsse auch die menschliche Seele läugnen; denn weder seine Gottheit habe, was die Natur betrifft, einen menschlichen Willen gehabt, noch seine Menschheit von Natur einen göttlichen, noch endlich könne aus Christi beiden Naturen ein anderer Wille außer dem natürlichen folgen. Vielmehr die menschliche Natur wurde nur durch die Allmacht seiner Gottheit erhöht und die göttliche durch seine Menschheit uns offenbart. Wolle man Einen Willen, so müsse man diesen entweder göttlich nennen, oder menschlich, oder aus beiden zusammengesetzt und vermischt, oder die Einheit des Willens und der Thätigkeit ableiten aus der einen zusammengesetzten Natur. Wiederholt fügt er aber bei, daß die Unterschiede nur in der Betrachtung bleiben.

Die Synode selbst [53]) nimmt die Formel des Agathon im Wesentlichen an, dehnt die chalcedonensischen negativen Cautelen auch auf die zwei physischen Willen und Thätigkeiten aus, und fügt hinzu „zwei natürliche Willen, nicht einander entgegengesetzt, das sei ferne, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen; denn der Wille des Fleisches mußte bewegt werden, aber unterworfen dem göttlichen Willen, wie Athanasius gesagt hat (s. Anm. [46]). Denn wie sein Fleisch Fleisch des Gotteslogos heißt und ist, so heißt auch der Wille seines Fleisches des Gotteslogos eigener Wille und ist es. Denn wie seine allerheiligste, tadellose, beseelte Menschheit durch die Vergottung nicht aufgehoben wurde, sondern im eigenen Stande und dessen Grenze blieb, so ist auch sein menschlicher Wille durch die Vergottung nicht aufgehoben, sondern aufbewahrt, wie Gregorius sagt: Sein Wille ist nicht Gott entgegen, sondern ganz vergottet. Und so strahlen in der einen Hypostase Christi unseres wahren Gottes

[53]) Mansi Tom. XI. Conc. Const. Act. XVIII, S. 636—40.

ſeine zwei Naturen durch, und er hat in dieſer Perſon die Wunder ſowohl als die Leiden ſo vollbracht, daß jede der zwei Naturen in Gemeinſchaft mit der andern das ihr Eigenthümliche will und wirkt. In ſolcher Weiſe lehren wir zwei natürliche Willen und Wirkungen, welche paſſend (καταλλήλως) in einander zuſammenlaufen, zum Heil des menſchlichen Geſchlechts.

Ueberblicken wir den monotheletiſchen Streit in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang, ſo läßt er ſich als der Verſuch betrachten, den ſeit 451 eingedrungenen Dualismus zum Stillſtand und theilweiſen Rückgang zu bringen. Die Einheit der Perſon war zu Chalcedon nur ausgeſagt, aber in ihrer Vereinbarkeit mit der Prämiſſe zweier Naturen nicht aufgezeigt, vielmehr fiel gerade auf dieſe Zweiheit das Hauptgewicht. Wie nun aber auch dieſe beiden Naturen ſich zu einander verhalten oder vermitteln mochten zur Einheit, das wenigſtens war eine Allen gemeinſame und daher Verſöhnung verſprechende Wahrheit, daß Chriſtus als Einer gewirkt und gelebt habe. Was war natürlicher, als daß die Monotheleten den Riß nicht weiter dringen laſſen, ſondern wie auch die Naturen ſich innerlich verhalten mochten, daran feſthalten wollten, daß das Produkt der Naturen nicht ein ſich widerſprechendes ſein, ja überhaupt nicht eine Doppelreihe von Wirkungen und Thätigkeiten Statt finden könne. Eine ſolche ſimultane Doppelreihe war auch nicht einmal in Leos Brief enthalten, ſondern eher ein Wechſeln von ſolchen Thätigkeiten (beziehungsweiſe Leiden), welche die Eine Perſon durch die göttliche, und ſolchen die ſie durch die menſchliche Natur vollbringt, ſo zwar, daß dabei die Gemeinſchaft mit der andern Natur nicht aufgegeben ſein ſollte. Die monotheletiſche Lehre blieb daher ohne Rüge ſo lange, als ſie nicht mit dem Monophyſitismus in Beziehung trat; ſobald dieſes geſchah, ſo mußte ſie als Angriff auf die chalcedonenſiſche Naturenlehre empfunden, es mußten die Hüter kirchlicher Tradition gegen ſie in Bewegung geſetzt werden. Mochte der Monotheletismus immerhin den Angriff gegen die zwei Naturen nicht aus ſich entwickeln, ja ſelbſt den Streit über die Zweiheit von Thätigkeiten oder Willen aufgeben oder verbieten, alſo für ſich ſelbſt nur die bisherige kirchliche Duldung

neben der andern Ansicht beanspruchen: das aufgeweckte traditionelle Bewußtsein konnte, nachdem einmal die Gefahr für das Chalcedonense erschaut war, sich in nichts Anderem beruhigen, als in der Verdammung des Monotheletismus. Das Chalcedonense sollte und mußte seine Consequenzen zu Tage legen. Andererseits konnte aber auch den Monotheleten die Einheit der Person vor jener Doppelreihe nur so lange gesichert erscheinen, als von der doch einmal festgestellten Zweiheit der Naturen abgesehen wurde. Es war den Monotheleten daher folgerichtig nicht blos um die Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung zu thun, in diesem Falle hätten sie ja lehren können, daß die zwei Willen der zwei Naturen zusammentreffen zur Hervorbringung Einer gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung, d. h. sie hätten können nahezu Dyotheleten sein. Aber vielmehr ihre Anfänge abgerechnet, suchen sie von der Einheit der Wirkung und Thätigkeiten aus auch die Einheit des Willens zu erobern, d. h. wie ihr Name besagt, Ein Willensvermögen in Christus geltend zu machen. Daß hiermit das chalcedonensische Symbol nicht besteht, ist einleuchtend, wie wäre die Wahrheit menschlicher Natur ohne Willensvermögen denkbar? Und als die Aufmerksamkeit sich hierauf gerichtet, so konnte auch die Einheit der Thätigkeit (ἐνέργεια) nicht mehr unbesehen angenommen werden. Denn war ein menschliches Willensvermögen zwar da, kam es aber nie zu einer Energie desselben, sondern war es nur gleichsam ruhend, schlafend in Christus, so war man dem Monotheletismus, ja Monophysitismus verfallen weil eine regungslose, todte menschliche Natur sogut als gar nicht da ist. Man mußte, gieng man von jener Zweiheit der Naturen aus, auf Dyotheletismus kommen, und so geschah es, daß gerade durch die monotheletische Lehre die Zweiheit der Naturen die im Chalcedonense nur gesetzt war, jetzt auch fortgebildet wurde zur lebendigen Wirklichkeit der Naturen oder zur Zweiheit der Willen und der Thätigkeiten.

Es ist aber nur zu einleuchtend, daß das Problem, das im Chalcedonense nicht gelöst, im Streite mit den Monotheleten (z. B. von Maximus und Agathon) fast aus dem Gesicht verloren

war, nemlich die Einheit der Person aufzuzeigen, nun unendlich erschwert war. Während das Abendland weder auf dem lateranensischen Concil, noch bei Agathon diese Aufgabe erwog, vielmehr Alles gethan glaubte, wenn nur Leos Brief und seine Consequenzen feststänben, so haben dagegen die dem Monotheletismus und Monophysitismus minder schroff entgegenstehenden Orientalen die Seite der Einheit nicht vergessen, sondern eine Reihe von Sätzen dem constantinopolitanischen Concil beigefügt, durch welche ein Gegengewicht gegen die Lehre von zwei Willen gegeben sein sollte.

Aber dadurch ist in das Symbol selbst ein unheilbarer Widerspruch eingedrungen; zwei entgegengesetzte Anschauungen, die nicht zusammengehen, sind in demselben zusammengestellt. Die eine Ansicht, die wir die occidentalische nennen können, findet das Band für beide Naturen zureichend gegeben in der Einheit der Person, welche, obwohl göttlich, doch zugleich für die menschliche Natur, die nicht persönlich durch sich gedacht wird, die Stelle des Ich vertreten und zu der Menschheit gehören soll. Wäre nun bei der hergebrachten kirchlichen Annahme stehen geblieben worden, daß die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase sich in keiner Weise trennen lasse, so hätte mit dem göttlichen Ich auch die göttliche Natur der Menschheit zugehören müssen, und, wenn auch nicht die menschliche Natur durch die göttliche verdrängt oder vertreten werden sollte, so hätte sie doch das göttliche Wissen und Wollen als ihr eigenes haben müssen,[54]) und dann wäre die Frage entstanden, wie ein wirklich menschliches Wissen und Wollen noch eine Stelle behaupte. — Wollte man diese Consequenz nicht, so wurde man immermehr dahin getrieben, die göttliche Natur und die göttliche Person von einander zu trennen, die göttliche Natur der menschlichen zur Seite zu stellen, die Person aber in der Mitte der nebeneinanderstehenden Naturen, gleichsam als den gemeinsamen Ort anzusehen, der beide umschließe, oder der durch beide ausgefüllt sei. Diesen Schritt zu thun, glaubte man im Abendlande (so schon

[54]) Wie später die lutherische Lehre besagt.

Augustin, später ein Concil von Toledo) durch folgende weitere Erwägung sich genöthigt. Nach der Trinitätslehre ist die Natur des Sohnes dieselbe mit der des Vaters und des heiligen Geistes, das, was ihn unterscheidet von der mit ihnen gemeinsamen Natur ist nur seine Hypostase oder Person. Hätte nun auch seine Natur die Menschheit angenommen, so hätte sich ergeben, daß auch der Vater und der heil. Geist nach ihrer Natur Fleisch geworden seien. Daher wurde darauf ein Gewicht gelegt, daß nicht die Natur sondern nur die Person des Logos die Menschheit angenommen habe. Da der Akt der Annahme als der personbildende Moment gedacht wurde, so war also hiermit schon gesagt, daß die göttliche Person ohne die Natur es sei, wodurch sich das Band zwischen der Menschheit und dem Logos knüpfe, um durch sich die menschliche Natur auch mit seiner eigenen göttlichen in Verbindung zu bringen.

Das Ich konnte am ehesten für das beide Vereinigende gelten; waren doch jedenfalls beide Naturen in der einen Person zusammen. Sodann aber, weil der Begriff dieses Ich nur durch Abstraction von den Naturen, von allen Besonderheiten und Qualitäten entsteht, welche die Naturen zu dem machen, was sie sind, so ist es das an sich Leere, Eigenschaftslose, gegen alle Unterschiede Indifferente, und es konnte nun als gleichgültig für die Menschheit erscheinen, ob sie ein eigenes Ich habe, oder das göttliche, beide Naturen konnten in einem solchen Ich sich zusammenfinden. Zwar findet sich das Ich nirgends so vor, ein solches Ich, das keine besonderen Qualitäten hat, ist ein Abstraktum. Allein es kam darauf an, die beiden Naturen, für deren innere Vermittlung oder Zusammengehörigkeit man nichts auszusagen wußte, irgendwie zusammenzubringen, und da bot das Ich gleichsam den willkommenen Ort, das neutrale Medium, darin beide zusammentreffen, wenn es gleich ursprünglich von der göttlichen Natur her stammt.

Nach dieser Seite zeigt sich also nichts Besseres in dieser Christologie, als die locale Einigung, mit welcher auch, um die Naturen nicht gleichsam in dem gemeinsamen Ort blos nieder-

gelegt sein zu lassen, sich die Lehre von dem Ineinanderkreisen beider Naturen, ohne die Grundanschauung zu ändern, vereinigte.

Die Grundzüge dieser Anschauung setzen sich in der abendländischen Christologie Jahrhunderte hindurch fort; es ist aber offenbar, daß auf diese Weise die Naturen selbst noch gar nicht vereinigt sind, sondern nur äußerlich mit einander verbunden, ja ein solches abstraktes Ich, von der Beschaffenheit, daß es auch das menschliche Ich ersetzen kann, kann auch in sich keine zusammenhaltende Kraft besitzen, die Naturen können nicht einmal mit diesem Ich lebensvoll und wirklich geeinigt sein; ein solches eigenschaftsloses Ich ist ein todtes Abstraktum, es ist nur stark und lebensvoll durch die Naturen, von denen es abstrahirt ist. Freilich wird gewöhnlich dieser Weg nicht zu Ende gedacht; das Ich wird immer wieder, weil es göttliches Ich ist, mit dem πλήρωμα göttlicher Kräfte ausgestattet gedacht, aber dann ist offenbar zu der Ansicht zurückgegriffen, daß ganz wie die Person des Logos so auch seine Natur der menschlichen Natur zugehöre. Die wirkliche Doppelreihe im Willen und Wissen ist aber nur erreichbar, wenn das Ich des göttlichen Logos von seiner Natur geschieden wird, so daß die letztere nicht unmittelbar ebenso wie das göttliche Ich der menschlichen Natur zu eigen wird. Wie freilich bei dieser Doppelheit der Willen eine Bürgschaft dafür gegeben sei, daß der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen zusammenstimme, das wird von dieser Seite nicht gesagt. Denn auch die reine adamitische Menschheit genügt nicht, da sie ja fallen konnte; konnte sie es aber nicht, weil sie von Anfang vollendet war, wie z. B. Maximus meinte, so fehlt es an der Wahrheit der Menschheit.

Die andere christologische Anschauung, die wir die orientalische nennen können, weiß für diese Zusammenstimmung der Willen vollständig genug zu sorgen, sie sieht das Ich nicht als das leere Fachwerk für beide Naturen an, nicht als ein Drittes zu den zwei Naturen, sondern, nach altkirchlicher Weise, sieht sie in dem Ich nichts als die an ihr selbst und wesentlich persönliche göttliche Natur. Also nicht ein Leeres, sondern ein Volles,

nicht ein Indifferentes gegen die Unterschiede göttlicher und menschlicher Natur, sondern ein in sich Bestimmtes, welches die menschliche Natur assumirt hat, von welchem aus dann die lebendige Verbindung mit der menschlichen Natur zur Anschauung zu bringen war. Hier stellte sich das Problem so, wie eine wahrhaft menschliche Natur mit der göttlichen Hypostase sammt ihrer Natur Eins sein könne? Hier kam es darauf an, die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Naturen, ihre innere Vermittlung mit einander aufzuzeigen.

Der orientalische Theil des Symbols gibt hier, wie wir sahen, folgende Antwort: die zwei physischen Willen sind einander nicht entgegen, sondern der menschliche Wille folgt (ἕπεται), d. h. er hat keine Initiative, er hat sich selbst keinen Impuls zu geben. Er ist ferner überhaupt nicht feindlich oder widerspenstig, sondern unterworfen dem göttlichen und allmächtigen Willen.[55]) Da geht das entscheidende Wollen aus von dem innersten Mittelpunkte Christi, seiner göttlichen die Persönlichkeit bildenden Natur; ursprünglich zwar sind zwei Willen als Vermögen gedacht wie zwei Naturen, ja die Vermögen auch als wirkend, aber der göttliche Wille nimmt in seinem Verlauf bei jedem Willensakt den menschlichen durch seine Allmacht hin. Allein so ist der menschliche Wille immer nur im Verschwinden da, er wird gegen die dyotheletische These absorbirt von dem göttlichen und mit ihm so verschmolzen, daß nur der Eine göttliche Wille durch die menschliche lebendige Natur wirkt. Aber das führt offenbar im Wesentlichen gerade zu Honorius und zu dem Monotheletismus zurück, den das Concil verdammt.

So übel zusammenstimmend lauten die Schlüsse dieses Concils, so groß ist die Verwirrung über die eigentliche Sachlage bei demselben gewesen, daher unsere Reformatoren Recht gethan

---

[55]) Der Anlauf, der im 2. Stadium des monotheletischen Streites besonders von Maximus in ethischem Interesse gemacht war, eine wahre Menschheit dadurch, daß ihr das ἀντεξούσιον zukomme, zu bewahren, geht also, um mit Johannes von Damascus zu reden, durch das Concil von 680 in dem ὑπεξούσιον der Menschheit unter (Joann. Damasceni Opp. ed. Lequien, Tom. I. S. 520).

haben, dieses Concil nicht mehr anzuerkennen. Nicht blos jenes Schwanken zwischen den oben genannten zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen, sondern auch das Schwanken zwischen einer nestorianisirenden Doppelreihe von Willen und Wissen, und zwischen einem monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur, vor welcher die menschliche nie zur freien Thätigkeit kommen kann, fällt den Vätern dieses Concils zur Last, und die Widersprüche werden damit übel versöhnt, daß Alles dieses zugleich gesetzt wird.

Es läßt sich zwar im Dyotheletismus in seiner ungebrochenen, consequentesten Gestalt bei Maximus eine Reaction gegen die Allgewalt der göttlichen Natur zu Gunsten einer wahren und freien Menschheit Christi verspüren; aber wie sehr auf seinem Wege die Einheit der Person gefährdet ward, haben wir gesehen, daher wir uns nicht wundern dürfen, daß, um diesem zu entgehen, im letzten Stadium des monotheletischen Streites so plötzlich zu dem allmächtigen Willen der göttlichen Natur zurückgebeugt wurde, wogegen Maximus so bestimmt protestirt hatte. Eben damit aber stand man sachlich wieder bei der Lehre, welche ihren offenen Ausdruck in dem unus operator filius dei Christus und dessen una voluntas im ersten Stadium des Streites gefunden hatte.

Aber die sozusagen ostensible Kirchenlehre, die im Wortlaut anerkannt, nach dem monotheletischen Kampf den kirchlichen Ruf dieses Concils bestimmte, war hinfort der Dyotheletismus. Und so wird begreiflich, wie sich im folgenden Jahrhundert, vermeintlich auf gut kirchlichem Grunde in Spanien eine Lehrbildung verbreiten konnte, deren Schwerpunkt darin besteht, der Menschheit Christi die Selbständigkeit und Freiheit zu retten, neben der überlieferten Lehre von den Naturen. In diesem Zusammenhang aufgefaßt, steht der Adoptianismus nicht mehr als ein historisches Räthsel, als eine fremde repristinirende Erscheinung, sondern als Fortsetzung des Strebens von Maximus, als Vertreter eines zukunftreichen Prinzips, und als Protest gegen die Verflüchtigung der Menschheit da, zu welcher in der Berufung auf die bloße Allmacht des Logos an sich in dem 6. Concil ein so starker

Impuls gegeben war, der, wie wir sehen werden, die mittelalterliche Christologie im Großen beherrscht.

Noch einmal flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche unter dem Kaiser Philippikus (Bardanes) auf, und gelangte i. J. 711 durch diesen zur Herrschaft. Er ließ ein neues Concil zu Constantinopel halten, welches die Beschlüsse des 6. Concils verdammte, und sich in einem Symbol für den Monotheletismus erklärte. Die Bischöfe fügten sich ebenso leicht als dem entgegengesetzten Bekenntniß i. J. 681. Aber zwei Jahre darauf stellte Anastasius II. den Dyotheletismus her, und die Bischöfe waren ebenso bereit, auch jetzt wieder ihr Bekenntniß zu ändern. Neben dem tiefen sittlichen Verderben in der griechischen Geistlichkeit war an diesem charakterlosen Wechsel, wie die Gerechtigkeit anzuerkennen gebietet, auch die Charakterlosigkeit des Symbols der 6. Synode Schuld, das sich monotheletisch und dyotheletisch deuten ließ. Offiziell jedoch galt, besonders seit diesem erneuten Kampf, der Dyotheletismus und es gehörte zum dogmatischen Styl, neben dem Monophysitismus auch den Monotheletismus zu bestreiten. Was freilich unter dem menschlichen Willen zu verstehen sei, ob die Kraft der Selbstentscheidung oder nur ein Wollen, hinter welchem und über welchem die Determination des göttlichen Willens steht, blieb unerledigt. Man beruhigte sich damit, durch den Dyotheletismus die Wahrheit der menschlichen Natur noch vollkommener als das Chalcedonense bekannt zu haben, und glaubte nun um so getroster offen die bisher mehr implicite statuirte Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, ohne Verlust für diese behaupten zu können.[56])

Wir sind hiemit bereits an den Punkt gekommen, wo die Entwicklung des christologischen Dogma in der griechischen Kirche stehen blieb und sich abschloß, wo der griechische Geist ohne wei-

[56]) Der im Reiche proscribirte Monotheletismus erhielt sich in dem Libanon und Antilibanon unter den Maroniten. („Zwei Naturen, Ein Wille und Eine Thätigkeit".) Sie sollen ihren Namen von einem heil. Abte Marun haben. Schon Theodoret kennt einen solchen lange vor dem monotheletischen Streit, was spätere der lateinischen Kirche sich zuwendende Maroniten als Beweis der

tere dogmatiſche Produktivität den bisherigen Ertrag zu rekapituliren und zu bergen ſucht. Hiebei iſt noch etwas zu verweilen. Johannes Damascenus (um d. J. 750) verdient eine genauere Darſtellung, weil er mit großer Klarheit die kirchlich gewordenen Reſultate der bisherigen Bewegung thetiſch und antithetiſch zuſammenfaßt, mit den erprobteſten Gründen der Väter feſtſtellt, beſonders aber, weil er nicht blos einen Abſchluß der griechiſchen Dogmatik bezeichnet, in der er die höchſte Autorität für immer blieb, ſondern weil ſein Hauptwerk *Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως* Sec. 12 (unter Eugen III.) ins Lateiniſche überſetzt, auch frühe

---

ſteten Orthodoxie ihres Volkes vorbringen. Nach Andern hießen ſie früher Mardaiten (Vgl. Richard Simon, Histoire Critique des Dogmes etc. 1711. S. 147—164. Neander, K.G. Bd. 3. S. 276. Joh. Damasc. I. S. 528. Philipp Wolff, „die Druſen und ihre Vorläufer", S. 234 ff. Kloſe, Ztſchr. f. hiſtor. Theol. 1850. S. 334 ff.) Noch iſt hier einiger Miſchformen in derſelben Gegend zu gedenken, die man nicht mehr chriſtliche Häreſen nennen kann, ſondern in welchen (wie sec. 3 im Manichäismus) außerchriſtliche Religionen durch chriſtliche Einwirkungen modificirt werden. Die Druſen geben ihrem Muhamedanismus einen Beiſatz von chriſtlichen Ideen. Der ägyptiſche Kalif Hakem wird von ihnen als eine Incarnation Gottes verehrt. Urheber des Syſtems und eigentliches Haupt der Sekte war Danaſi (Wolff, S. 263 ff.). Die Berührung von Muhamedanismus und Chriſtenthum bewirkte bei den Einen unitariſche Tendenzen, bei den Andern Incarnationslehren, manchfaltiger Art. Das Letztere, z. B. auch bei den Noſſairiten, welche Gott in der Geſtalt Alis erſchienen ſein laſſen, und ihm ſogar Präexiſtenz vor Erſchaffung der Himmel und der Erde zuſchreiben, überhaupt Prädikate Chriſti auf ihn übertragen. — Die römiſche Kirche hat nicht ohne Erfolg wiederholte Verſuche gemacht, die Maroniten für ſich zu gewinnen, daher ſie bei ältern römiſchen Schriftſtellern ſehr milde beurtheilt zu werden pflegen. Es wurden ihnen große Zugeſtändniſſe gemacht: eigene Ordination, Liturgie, Prieſterehe, Kommunion unter beiderlei Geſtalt, eine mit dem Kurialſyſtem im Widerſpruch ſtehende Verfaſſung. — Spuren des Monotheletismus finden ſich auch noch anderwärts nach dem ſiebenten Jahrhundert, namentlich gehören hieher die Armaſiten, von Harmaſius in Aegypten. cf. Joan. Damasc. Opp. I, 528.

der abendländischen Kirche zugänglich wurde, und namentlich dem Petrus Lombardus vorlag.

Wir knüpfen am Besten an die letzten christologischen Verhandlungen an, denen Johannes Dam. nicht blos in dem genannten Werke, sondern auch in der eigenen Schrift von den zwei Willen, Thätigkeiten und übrigen natürlichen Eigenschaften in Christo[57]) besondern Fleiß zugewendet hat. Denselbigen Herrn Jesus Christus, sagt er, bekennen wir als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen. Er hat Alles, was der Vater, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und Alles, was der erste Adam, mit Ausnahme der Sünde. Er hat aber auch, entsprechend den zwei Naturen, das diesen zukommende doppelte Natürliche, zwei natürliche Willen, den göttlichen und den menschlichen, zwei natürliche Thätigkeiten und eine doppelte natürliche Willensfreiheit eine göttliche und eine menschliche und ebenso doppelte Weisheit und doppeltes Wissen.[58]) Das sind die natürlichen Eigenschaften, die den Naturen zu ihrem Bestehen nicht fehlen können. Zur Begründung dieses doppelten Lebenssystems stellt er nur schärfer folgende Hauptgründe zusammen, die wir meist schon bei Maximus kennen gelernt haben. Was gleichen Wesens ist, muß auch gleichen Willens und gleicher Thätigkeit sein, was ein verschiedenes Wesen hat, muß auch in beiden Beziehungen verschieden sein. Umgekehrt, das was einen und denselben Willen und dieselbe Thätigkeit hat, ist auch desselben Wesens, und die Verschiedenheit in dem Ersteren ist auch eine Verschiedenheit im Letzteren. Außer der göttlichen Natur gibt es drei Wesenarten, organische, animalische und vernünftige, jede von der andern verschieden durch Beschaffenheiten, die zu ihrer Natur gehören. Zur vernünftigen Wesenklasse gehört das ἀνεξούσιον; so gewiß nun jene andern Arten ihr Unterscheidendes als etwas für ihre Natur Constitutives haben, so gewiß hat auch die menschliche Klasse die Willensfreiheit als etwas Natürliches an sich; diese

[57]) Opp. T. I, 529—54. Auch die Monophysiten hat er in einer besondern Schrift bekämpft.

[58]) de fid. orth. lib. III, Cap. 13.

ist aber nichts Anderes, als Wille (θέλησις).[59]) Die Thiere werden beherrscht von ihrer Natur, im Menschen beherrscht die Willensfreiheit seine Natur, also ist der Mensch Willenwesen (θελητικός). Was wir nicht erst lernen, kommt unserer Natur zu; das Wollen lernen wir nicht, also gehört es zu unserer Natur. Gott hat die Willensfreiheit, die menschliche Natur ist Gott ebenbildlich, also gehört die Willensfreiheit zu ihr. Was Alle haben und nicht der Eine mehr, der Andere weniger, gehört zu ihrem allgemeinen Wesen. Alle Menschen aber haben Willen, also gehört er zur Natur; wäre er nicht Sache der Natur, so wäre er persönlich oder gegen die Natur, aber im letzteren Fall wäre er ein Herausfallen aus der Natur. Nähme man dagegen das Erstere bei Christus an, also einen hypostatischen Willen, wie die Monotheleten thun, machte man überhaupt den Willen zur Sache der Person und nicht der Natur, so kämen für die drei Personen in Gott drei Willen heraus, während die Kirche nur Einen bekennt.

Um jedoch zu verstehen, wie er die Zweiheit der Willen und Thätigkeiten denkt, ist auf seine näheren Unterscheidungen einzugehen. Es ist zu unterscheiden das Wollen überhaupt, das bestimmte Wollen und das Subjekt des Wollens. Das Wollen überhaupt ist nur das Vermögen zu wollen (θελητικὴ δύναμις), wodurch die Natur ein willensfähiges Wesen ist (θελητικόν). Der bestimmte Wille aber ist der Wille mit Bezug auf das Objekt, bezeichnet den Inhalt, das Gewollte; diß nennt er θέλημα γνωμικόν; endlich wollendes Subjekt ist, wer jenes Vermögen der θέλησις wirklich braucht.

Da zwei willensfähige Naturen da seien, so seien zwei Willen zu lehren, und sichtlich legt er für seinen Dyotheletismus das Hauptgewicht nicht sowohl auf eine stete Aktualität beider, als vielmehr auf ihr dynamisches Vorhandensein; denn er gesteht, daß nur Ein Wollender in Christus sei,[60]) der Eine und selbige Christus. Aber dieser eine und selbige Christus will

[59]) T. I. 226. lib. III. Cap. 14.
[60]) S. 226.

göttlich und menschlich, und was daher den bestimmten Willen betrifft, so ist zwar das Objekt oder der Inhalt des Willens (θελητὸν) dasselbe, und in materieller Beziehung also kein Unterschied noch Gegensatz zwischen dem Willen der göttlichen und der menschlichen Natur, er will nicht getheilt, sondern geeint, aber er ist wollend gemäß einer jeden der beiden Naturen, so daß also formal angesehen, zwei wollende Naturen, sich auf denselben Inhalt richten. Er wollte nemlich nicht blos das, was er nach seiner göttlichen Natur als Gott wollte, denn die göttliche Natur an sich wollte nicht das Essen oder Trinken, sondern er wollte auch das, was zum Bestehen seiner menschlichen Natur gehörte, nicht im Widerspruch mit dem, was Gott wollte, aber in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche dann auf die ihr selbst angemessene Weise wollte, wenn sein göttlicher Wille der menschlichen Natur zuließ, zu leiden oder zu thun, was ihr naturgemäß zukömmt.

Sonach hat der Damascener zwar zwei bleibende Willensvermögen, welche auch beide zur Aktualität kommen, und die menschliche Natur ist nicht blos leidentlich, sondern gegenüber von der menschlichen Seele ist das Fleisch abhängig und Christi Menschheit willensfrei. Aber ein Auseinandergehen der Willensakte göttlicher und menschlicher Natur findet darum nicht statt, weil erstens das Objekt des Wollens beiden gemeinsam bleibt, wenn gleich jede es will auf ihre Weise oder in ihrer Form; zweitens aber, weil die menschliche Natur in ihrem Wollen nicht willensfrei ist gegenüber von der göttlichen, sondern für die Form und den Inhalt ihres Wollens von dieser abhängt und durch sie bestimmt wird. Selbst dasjenige aktuelle Wollen, wozu ihre Natur triebe, kommt nur zu Stande dadurch, daß der Wille der göttlichen Natur es zuläßt oder will.[61]) Sonach ist das Vermögen und die Thätigkeit der menschlichen Natur umspannt von der göttlichen, welche allein das ganze aktuelle Leben entscheidend beherrscht. So viel Mühe der Damascener sich gibt, den Dyo-

---

[61]) Vgl. lib. III, Cap. 6. Wenn der Stärkere (λόγος) es gestattet, zeigt Christi Geist seine eigene Herrschaft (ἐκνικᾶταί τε καὶ ἕπεται

theletismus festzustellen, es bleibt ihm nur Ein entscheidender Wille übrig, der der göttlichen Natur, neben welchem der menschliche selbstlos ist; und so eifrig er den Willen zu einer Sache der Natur und nicht der Person machen will, um die Willenszweiheit zu behaupten, er wird doch in letzter Beziehung zu dem Einen entscheidenden Willen der göttlichen Natur zurückgeführt. Und da diese zugleich das Person bildende ist, so hat er doch Einen und zwar entscheidenden Willen der Person über dem Willen der menschlichen Natur, welcher letztere dadurch zu einer bloßen natürlichen psychischen Bewegung, zu einem Momente an dem Willen des einen Christus wird.

Gleichwohl tritt die Zweiheit bei dem Damascener in Betreff der bleibenden Verschiedenheit der Naturen so stark hervor, daß auch nicht einmal im Werke Christi eine wirkliche Einheit der Willen und Thätigkeiten sich ergibt. Während für Cyrill nichts anstößiger gewesen war, als wenn der menschlichen Natur in Christus die göttliche Kraft abgesprochen werde, während er darauf z. B. in seinen Anathematismen bestand, daß sein Fleisch Leben gebendes Fleisch sei, so meint Johannes von Damaskus, daß bei den Wundern das Sprechen zwar, das Berühren und dergleichen der menschlichen Natur zukomme, das Wunder selbst aber nur von der göttlichen Natur geschehen sei.[62]) So wenig kommt es bei ihm zu einem gottmenschlichen Leben. Die Formel von der θεανδρικὴ ἐνέργεια weiß er so zu deuten,[63]) daß darin sowohl eine göttliche, als eine menschliche Thätigkeit, jede in bleibendem Unterschied von der andern gemeint sei. Die Zusammensetzung „θεανδρική“ habe nur die Bedeutung der Formel des Leo: jede der beiden Naturen wirke in Christus in Ge-

---

τῷ κρείττονι καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ ἃ ἡ θεία βούλεται θέλησις). Cap. 18, S. 241: εἵπετο καὶ ὑπετάσσετο τῷ αὐτοῦ θελήματι τὸ ἀνθρώπινον, μὴ κινούμενον γνώμῃ ἰδίᾳ, ἀλλὰ πάντα θέλον, ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ἤθελε θέλημα.

[62]) S. 231. 233. 235.

[63]) de duab. volunt. §. 44. I, 553.

meinschaft mit der andern;[64]) denn nie sei ja in ihm nackte Gottheit oder bloße Menschheit.

Doch gibt er sich nun auch Mühe, die Einheit beider Naturen zur Anschauung zu bringen. Hieher gehört erstens die Lehre von der personbildenden Kraft der göttlichen Natur allein; zweitens seine Lehre von dem τρόπος τῆς ἀντιδόσεως,[65]) drittens von der περιχώρησις.

Nicht mit einer vorher schon für sich existirenden Menschheit wurde der göttliche Logos geeint, sondern der Logos selbst wurde zur Hypostase der Menschheit.[66]) Zwar kein Wesen kann existiren ohne Hypostase (L. III, 9); denn ein jedes Wesen wird erkannt nur in der Hypostase. Diese ist das Einzelne (ἄτομον, μερικὸν L. III, 6), welchem gegenüber steht das Allgemeine oder Gemeinsame (κοινόν). Aber Allgemeines und Einzelnes sind nicht außer einander; das Allgemeine (εἶδος) existirt nicht für sich, sondern nur in den Hypostasen und umgekehrt, das Einzelne hat in sich auch das allgemeine Wesen, nicht blos einen Theil desselben, sondern das Ganze. Denn das allgemeine Wesen ist nur das, was nach Abzug des Einzelnen übrig bleibt, die Hypostase mithin ist das Allgemeine oder die οὐσία in Verbindung mit Accidenzen oder charakteristischen Eigenthümlichkeiten, so in der Trinität, so in der Christologie. Aber nun fährt er fort (L. III, 9), „es ist nicht nöthig, daß jede der (persönlich vereinten) Naturen eine eigene Hypostase habe; denn sie können in Eine Hypostase zusammenlaufen, auch so sein, daß sie weder keine noch jede ihre eigene Hypostase haben, sondern beide dieselbige.“ Es ist charakteristisch, daß die Persönlichkeit im Verhältniß zur Natur oder zum Wesen von ihm zu einem bloßen Accidenz (συμβεβηκὸς) gemacht wird. Diese antike Auffassung wird erst in der germanischen Zeit überwunden. Aber der Damascener scheint dabei auch in Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Denn wenn sonst die Hypostase der menschlichen Natur durch die

[64]) lib. III, 19. de duab. vol. §. 44. S. 553.

[65]) lib. III, Cap. 3. 4.

[66]) lib. III, Cap. 2 und 8.

individuellen menſchlichen Accidenzien gebildet wird, die zum allgemeinen menſchlichen Weſen hinzukommen, ſo iſt in Chriſtus entweder auch eine menſchliche Hypoſtaſe neben der göttlichen, weil eine Individualität und nicht blos allgemeines menſchliches Weſen; oder aber iſt in ihm zwar keine doppelte Hypoſtaſe, vielmehr die menſchliche ausgeſchloſſen durch die göttliche, wohl aber kann dann Chriſtus nur die allgemeine Menſchheit haben und ſein nicht aber individuelle Menſchheit, was er ſelbſt doch nicht will, indem er darauf beſteht, die allgemeine Menſchheit könne nur real ſein in menſchlichen Individuen, und Chriſti Menſchheit ſei nicht nur das allgemeine Menſchheitsweſen, ſondern ein einzelner menſchlicher Leib und eine einzelne Seele. Aber hier beſtätigt ſich aufs Neue das früher Bemerkte, daß von der menſchlichen Perſönlichkeit der eigentliche Begriff noch fehlt. Sie wird noch nicht als das Ich gedacht, als das innerſte Centrum, ſondern umgekehrt, Hypoſtaſe iſt das Accidentelle, Individuelle, das zum Innern, dem Weſen hinzukömmt, nach der mit den Monophyſiten gemeinſamen Definition. Aber an dieſer Definition wird nicht feſtgehalten, ſondern, wenn es ſich darum handelt, die göttliche und die menſchliche Natur ohne Doppelperſönlichkeit in Eines zu ſetzen, ſo wird geſagt, die Hypoſtaſe für die menſchliche Natur könne auch die göttliche ſein, wobei alſo unter Hypoſtaſe nicht mehr verſtanden wird das individuell oder accidentell Menſchliche (denn wie könnte dieſes durch die göttliche Hypoſtaſe erſetzt werden?) ſondern das zuſammenhaltende innere Einheitsprinzip oder das Ich, welches, wie früher ausgeführt, wenn es von der göttlichen Natur und der menſchlichen getrennt gedacht wird, als leere Form wohl das zuſammenhaltende Band für beide Naturen ſein zu können ſchien. Er lehrt alſo, daß in Chriſtus einerſeits das allgemein menſchliche Weſen verbunden mit charakteriſtiſchen Merkmalen dieſes einzelnen Menſchen Jeſu und andererſeits das allgemeine göttliche Weſen verbunden mit den charakteriſtiſchen Merkmalen, welche die Hypoſtaſe des Sohnes bilden, vereint geweſen ſei. Aber ſo, daß die Hypoſtaſe des Sohnes wieder die Hypoſtaſe der menſchlichen Natur genannt wird, womit, wenn „Hypoſtaſe den Complex der charakteriſtiſchen Merkmale“ bedeutet,

gesagt wäre, daß in Christus nur allgemeine menschliche Natur, nicht ein Einzelner war, sondern daß das Individuelle, Hypostatische, für die menschliche Natur bei ihm die göttliche Hypostase gewesen sei. Aber der Satz von der ἐν-υποστασία der menschlichen Natur in dem Logos hat ihm offenbar eine andere Bedeutung: nemlich die göttliche Hypostase des Sohnes sei das formirende und zusammenhaltende Einheitsprinzip dieser Person, nicht blos so, wie der schöpferische Logos es überall ist, sondern so, daß durch den Mensch werdenden Logos und für seine Hypostase die Elemente, welche abgesehen von der Incarnation noch keinen Menschen ausmachten, zu einem einzelnen Menschen vereint und formirt wurden, so beschaffen, daß die Hypostase des Sohnes seine Hypostase sein konnte. Hätte er nun näher untersucht, wie beschaffen dieser Mensch sein mußte, damit des Logos Hypostase zugleich die Hypostase dieses Menschen sein konnte; hätte er namentlich die auch bei ihm häufige Idee hiefür fruchtbar gemacht, daß dieser einzelne Mensch universaler Bedeutung und das Haupt der Menschen und der Engel sei, so hätte er von der Menschheit in Christo einen Begriff gehabt, der dieselbe nicht zur Unpersönlichkeit verdammte, damit der Logos ihre Hypostase oder Persönlichkeit sei, sondern statt der Anypostasie menschlicher Natur hätte er auch sie hypostatisch, aber in Einheit und Selbigkeit mit der des Logos denken können. Da er den letzteren Schritt nicht thut, so bleibt ihm die Hypostase des Logos etwas der menschlichen Natur Fremdes, und ist zum Voraus nothwendig, daß die Einheit nur auf Kosten der vollständigen Menschheit zu Stande komme.

Hypostase des Gottmenschen ist ihm ausschließlich der Logos; davon ist die Folge die Art, wie er die Naturen und besonders die Thätigkeiten zu einer Einheit zurückführt. Er sagt zwar:[67]) Christus hatte nach den beiden Naturen, einer jeden gemäß, die Kraft des Willens (θελητικὴ δύναμις) und das Wollen im Allgemeinen (θέλησις, τὸ θέλειν). Ferner: es haben beide Naturen auch, was den konkreten Willen oder das Objekt des Wollens

[67]) de duabus voluntatibus S. 529—554, besonders §. 24 ff.

anlangt (τὸ πῶς θέλειν, τὸ θέλημα, τὸ γνωμικὸν θέλημα), von Natur einen verſchiedenen Willen, denn die göttliche Natur verlangt nicht von Natur nach Speiſe und Trank, wie die menſchliche. Ja der Wille iſt ihm mit Freiheit identiſch; er nennt mit Clemens den Willen die freie Bewegung des ſelbſtherrſchenden Geiſtes.[68]) Er ſpricht ſehr ſchön darüber,[69]) wie wir mit der Freiheit, die ohne Sünde dem Adam gegeben war, zugleich das Geſetz empfangen haben; beides zuſammen aber für die Tugend; denn was wir von Natur ſind, ſei zwar Alles ſchön und von dem Guten für das Gute geſchenkt,[70]) aber erſt der Gebrauch deſſelben wirke Tugend oder ihr Gegentheil. Von Natur dem Geſetze Gottes verpflichtet und unterworfen (δοῦλοι), haben wir die Freiheit als das für die Tugend Conſtitutive (συστατικὸν), indem das Aufgenöthigte (τὸ βίᾳ γενόμενον) weder Tugend noch Genuß ſei. Nicht minder macht er geltend, daß von einem Gehorſam Chriſti gar nicht könnte die Rede ſein,[71]) wenn in ihm nicht ein menſchlicher Wille wäre, deſſen Gehorſam frei und ungezwungen Unterwerfung des Willens unter einen andern Willen ſein müſſe. Aber ſo ſehr er hier Chriſti Menſchheit in ihrer ganzen Vollſtändigkeit und Freiheit hinſtellt, ſo wird dieſes Alles doch wieder ſofort illuſoriſch durch die Art, wie er für die Einheit beider Willen und Naturen Sorge tragen will oder dafür, daß beide Willen in ihrem Gegenſtande immer zuſammenſtimmen und in ihrer ethiſchen Form. Er erinnert ſich daran, daß konkreter Wille einen Wollenden vorausſetzt; das wollende Subjekt nun aber in Chriſtus, ſagt er, iſt nur Eines, nemlich die Hypoſtaſe des freilich mit der Menſchheit vereinigten Logos. Da es nun phyſiſch unmöglich iſt, daß es in einem Weſen zu einem wirklichen Wollen kommt, wenn das wollende Subjekt der Regung oder Tendenz zu einem beſtimmten Wollen widerſteht (denn was ohne das wollende Subjekt geſchähe, wären nicht Wollungen, ſondern unwillkürliche

---

[68]) l. c. §. 28: αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτεξούσιος.

[69]) §. 19.

[70]) §. 19.

[71]) §. 27.

Bewegungen), so konnte die menschliche Natur Christi, obwohl mit der Potenz der Willensfreiheit ausgestattet, physisch unmöglich je zu einem wirklichen Willen kommen, der nicht zugleich nach Inhalt und Form Wille des Logos wäre, denn auch die Form des Willens kann zum Gegenstande und Inhalte eines Willens gemacht werden, wie der Damascener selbst anerkennt.[72]) Was bleibt sonach in letzter Beziehung Anderes übrig für die selbstherrschende Willensfreiheit seiner menschlichen Natur, als daß sie vielmehr selbstlos, wie sie ist, für das Selbst, das sie ersetzt der Durchgangspunkt und das Organ ist; also gegenüber von dem Logos gar keine andere Stellung einnimmt, als der Leib gegenüber von der Seele des Menschen, an welchem die Seele physisch ein unterworfenes, dienendes Organ hat?[73]) Sonach kann es nur auffallen, wenn er doch wieder[74]) die Menschheit Christi nicht will δοῦλος nennen, und es wird nur dadurch begreiflich, daß ihm die hypostatische Bezeichnung der Menschheit in diesem Ausdruck zu viel war. Die Menschheit ist ihm in letzter Beziehung so gut, wie bei den Monotheleten nur ein Organon, womit sein Reden von einem freien Gehorsam des menschlichen Willens Christi übel zusammenstimmt. Schließt er doch alles Wählen, Ausscheiden, Ueberlegen (ἐκλογή, προαίρεσις, κρίσις u. s. w. wie den λογισμὸς ἐπαμφοτερίζων καὶ διστάζων) aus Christi Willen und Thätigkeit

---

[72]) §. 23.

[73]) §. 16. φυσικὸν δοῦλον. Das bekennt er auch ausdrücklich §. 42, S. 553. Die Seele ist ὑπηρέτης dem Logos, S. 552, dessen Wille entscheidet (κυροῦται τὸ θεῖον θέλημα παρὰ τὸ ἀνθρώπινον, wie es nach Gregor Nyss. sagt, §. 35, S. 549). — Ja §. 40 sagt er geradezu: Adams Wille sei dem göttlichen nicht unterworfen geblieben, weil er seiner eigenen γνώμη Gott entgegen folgte. Deßhalb habe der Logos menschliche Natur und menschlichen Willen angenommen, keineswegs aber ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν, damit nicht der natürliche menschliche Wille nach einem eigenen gnomischen und hypostatischen Willen der Gottheit entgegen leben möge, sondern in freiem Gehorsam (?) Gott gehorche. Man sieht hieraus auch, wie er nur Einen gnomischen Willen in letzter Beziehung statuirt, den entscheidenden persönlichen des Logos.

[74]) lib. IV, Cap. 21.

aus.[75]) Eine metaphyſiſche Begründung hiefür ſucht er darin, daß in der Welt zwar ein Unterſchied ſei zwiſchen überwiegend Leidentlichem und überwiegend Thätigem (παθητικὸν und ἐνεργητικὸν); ſo ſei z. B. der Leib der Seele gegenüber leidentlich und ſie habe als vernünftige die Kraft, ihn frei zu regieren. Aber ihre Freiheit (ἀντεξουσιότης), wie alles Andere in der Welt ſei im Verhältniß zu Gott nur leidentlich, indem nur die göttliche Natur nicht leidentlich bewegt und ohne Bewegung thätig ſei.[76]) Aber dieſes iſt offenbar nicht vermittelt mit den obigen Sätzen über die Nothwendigkeit einer Freiheit zur Tugend; er bleibt dem auch nicht treu; denn wo er vom erſten Adam ſpricht,[77]) hält er ſich an des Irenäus Satz, daß Adam in wandelbarer Sündloſigkeit habe müſſen geſchaffen werden, während nur in Gott Freiheit und Sündloſigkeit ohne Wandelbarkeit iſt.

Sonach ſehen wir, daß er, der für die ſelbſtändige vollſtändige Menſchheit ſo eifrig Sorge tragen wollte, mit der einen Hand wieder nahm, was er mit der andern gegeben, und zwar um der Art willen, wie er die Einheit der Perſon durch die Hypoſtaſe des Logos, welche die menſchliche ausſchloß, zu gewinnen ſucht.

Umgekehrt muß man ſagen, gibt er in Beziehung auf die Selbſtändigkeit der menſchlichen Seite in ſeiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως halb unbewußt mit der einen Hand wieder, was er mit der andern genommen. Aus der Unio καθ' ὑπόστασιν, welche vom erſten Anfang an als vollſtändig zu denken ſei (τελεία), leitet er zunächſt die περιχώρησις der Naturen in einander ab (de fide orth. L. III, 3. 7. 17. 19.), wie ſchon Gregor von Naz. Or. 51 von den Naturen geſprochen hatte, als περιχωρούσαις εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας, und wie dieſe circumincessio längſt für die Perſonen der

---

[75]) §. 28, S. 544. de fide orth. III.

[76]) §. 18. πᾶσα κτίσις κτιστὴ παθητικῶς κινεῖται καὶ ἐνεργεῖ, μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ἐστὶν ἀπαθής, ἀπαθῶς κινουμένη, καὶ ἀκινήτως ἐνεργοῦσα.

[77]) §. 28.

Trinität angewandt war, zu ähnlichem Zweck. Die Theile (μέρη) der Person, daraus sie zusammengesetzt ist, haben zu einander ein lebendiges Verhältniß; sie stehen nicht aus einander, sondern leben und bewegen sich in einander. Freilich muß dieses (nach L. III, 7) dahin beschränkt werden, daß nur die göttliche Natur durch die menschliche geht, denn sie durchdringt Alles, wie sie will, während sie von nichts durchdrungen wird. Jedoch soll das natürlich nicht bedeuten, daß der alles durchdringende Logos mit der Menschheit Christi nur so verbunden sei, wie mit allem Andern, sondern zur Bezeichnung des Verhältnisses ist ihm das Bild vom Eisen geläufig, das vom Feuer durchglüht wird. Ohne daß die Substanzen des Eisens und des Feuers aufhören verschiedene zu sein, seien sie doch vereint und wirken vereint (ἡνωμένως οὐ διῃρημένως), obwohl wie Feuer und Eisen so Gottheit und Menschheit Verschiedenes wirkt, jede das Ihrige. Die Hauptsache aber ist, daß durch diese περιχώρησις eine Mittheilung zu Stande kommt, zwar nicht von Menschlichem an die göttliche leidenslos bleibende Natur, aber diese theilt von ihrer Herrlichkeit an die menschliche mit (μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν οἰκείων αὐχημάτων, C. 7). Wie die Unio hypostatica die Begründung der περιχώρησις ist, so diese die Begründung für den τρόπος ἀντιδόσεως. [78])

Schon viele Lehrer vor ihm hatten innerhalb der Person Christi von einem Tausche in Betreff ihrer beiden Seiten gesprochen, und denselben ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων, ἐπαλλαγὴ, ὀνομάτων ἐπίζευξις genannt. Ἀντίδοσις ἰδιωμάτων war von Leontius in seiner Schrift gegen die Nestorianer und Eutychianer gelehrt, und der Damascener schickt sich an, [79]) die ἀντίδοσις für den Zweck der Einheit der Person zu verwenden. Er sagt, daß ihr gemäß der Logos dem Fleisch das Seine mittheile (μεταδίδωσι). Aber in der Ausführung selbst wird diese ἀντίδοσις zur bloßen Uebertragung der Namen ἀντίδοσις ὀνομάτων. [80]) Um

[78]) lib. III, Cap. 23.
[79]) lib. III, Cap. 3.
[80]) lib. III, Cap. 4.

der Einheit der Perſon willen werden Namen, die eigentlich der einen Natur zukommen, auch auf die andere übertragen. Ja ausdrücklich wird dagegen Verwahrung eingelegt, daß die Idiome der einen Natur der andern beigelegt werden, [81]) oder zukommen. Was iſt aber eine ſolche nur nominelle Mittheilung der Eigenſchaften weſentlich anders als die dem Cyrill ſo anſtößige Anaphora der antiocheniſchen Schule?

Etwas weiter führt ſeine Lehre von der Vergottung (θέωσις) und von der Aneignung (οἰκείωσις). Eine Vergottung der menſchlichen Natur läßt er ſchon durch den Akt der Menſchwerdung eintreten. [82]) Die göttliche Natur durchgeht die menſchliche und verbindet ſich mit ihr in untrennbarer Weiſe, wie ein durchglühtes Eiſen ſich nicht berühren läßt, ohne daß man zugleich auf die Subſtanz des Feuers trifft. Dadurch hat das menſchliche Wiſſen Chriſti, dem nach ſeiner Natur Unvollkommenheit beiwohnt (ἀγνοεῖν) von Anfang an Antheil an dem alles umfaſſenden göttlichen Wiſſen. [83]) Daſſelbe muß folgerichtig auch von dem Willen gelten. Wenn es im Evangelium heiße: „er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade,“ ſo ſei das ſo zu verſtehen, daß er, wahrhaft an Alter zunehmend, die Schätze ſeiner Weisheit mehr und mehr offenbarte und den Willen Gottes mehr und mehr ausführte. Wer aber in dieſen Stücken einen wirklichen Fortſchritt annehme, der läugne, daß die Einigung mit dem Fleiſch von Anfang an vollzogen ward, der bekenne auch nicht eine hypoſtatiſche Vereinigung, ſondern mit Neſtorius nur eine σχετικὴ ἕνωσις und eine ψιλὴ ἐνοίκησις. Denn wenn das Fleiſch von ſeinem Anfang an im Logos ſein Beſtehen (ὑπῆρξε), ja mit ihm dieſelbe Hypoſtaſe (ταυτότης ὑποστατικὴ) hatte, wie ſollte es

---

[81]) οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς (θεότητος) τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα — οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς, ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα — ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν.

[82]) L. III, 17. 19.

[83]) L. III, 21. 22. de duab. vol. §. 38, S. 550. Die menſchliche Natur κατεπλύτησε (der Logos) τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν.

nicht reich geworden sein an seiner Weisheit? Die menschliche Seele wurde ja zu des Herrn, des Logos Seele. Daher kann er auch dem Gebete Christi keine reale Bedeutung geben (L. III, 24). In Christus war Gott die Person, wie bedurfte sie, um etwas zu bitten? Sieht man aber das Gebet nach seiner Form an, so ist es ein Aufsteigen der Seele zu Gott. Wie konnte er, der Gott war, eines solchen Aufsteigens bedürfen? Er weiß daher nur zu sagen, daß er unsere Rolle im Gebet gespielt habe, uns ein Muster habe sein und Gott ehren wollen. Mit dieser Annahme unserer Rolle ist er auch sonst schnell bei der Hand.[84]) In Beziehung auf die physische Seite wird zwar gegen die Julianisten die φθορὰ der Menschheit behauptet, weil der Wille zur Menschwerdung die Uebernahme der Leidentlichkeit unmittelbar in sich schloß, aber an der Kraft der Belebung hatte sie Theil, sie war, worauf Cyrill so energisch dringt, ζωοποιός; ohnehin seit der Auferstehung ist sie allem Leidentlichen und allen menschlichen Bedürfnissen enthoben, wenn sie gleich stets eine umschriebene, begrenzte bleibt.[85]) Christi Leib ist stets begrenzt und wird so wiederkommen; Gott allein ist unbegrenzt; aber die Menschheit sitzt zur Rechten Gottes, was nicht räumlich zu nehmen ist, sondern nur bedeutet, daß die Ehre und Herrlichkeit der Gottheit die der Logos stets hatte und behielt, nun auch mit ihm die Menschheit hat, und daß Eine Anbetung seiner Person, die Menschheit mit eingeschlossen, zu Theil wird. „Vor einem von Feuer durchglühten Eisen scheue ich mich wie vor Feuer, die Menschheit des Logos bete ich mit ihm an.“[86])

---

[84]) L. III, 25. Das sei οἰκείωσις; es gebe eine doppelte, 1) die wirkliche wahrhafte Aneignung, Annahme unserer Natur (φυσικὴ, οὐσιώδης), wornach er Menschliches habe erfahren wollen. Aber 2) eine οἰκ. προσωπικὴ oder σχετικὴ, wo er nur vermöge einer besondern Relation, um der Beziehung der Liebe oder des Mitleids willen, in der Person eines Andern rede, und zwar so, wie es ihm in dieser Rolle, aber eigentlich nicht ihm, sondern einem Andern zukomme. So versteht er Matth. 27, 46. Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.

[85]) L. III, 28. IV, 1—3.

[86]) Das Obige zeigt, daß er keine menschliche Entwicklung übrig behält, mit Ausnahme des Leibes. Und doch hätte er nur seiner

Jedoch würde man sich sehr täuschen, wenn man diese ἀντιδόσεις ja die θέωσις so verstünde, daß durch sie göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu eigen werden. Die göttlichen Idiome können nach dem Damascener nicht von der göttlichen Substanz getrennt werden, jede Natur behauptet sich selbst nur dadurch, daß sie ihre wesentlichen Idiome, die den Begriff der Natur konstituiren (συστατικὰ τῆς φύσεως), behält, und andere, die damit nicht verträglich wären, ausschließt. Durch die Vergottung wurde nur die Menschheit zu des Logos von ihm durchzogener Natur und sein durch Aneignung (Οἰκείωσις). Dieses Fleisch wird des Logos Fleisch, diese Seele des Logos Seele, sein Eigenthum im besondersten Sinn um der innigsten d. i. persönlichen Verbindung mit dem Logos willen. Aber in ihrem Wesen (φύσις) blieb die menschliche Natur unverändert, auch die Eigenschaften beider Naturen bleiben unverkürzt und unvermengt, es ist nur die Gemeinschaft [87]) (die ja eine Zweiheit voraussetzt) um deren willen das Fleisch des Herrn reich ward durch die göttlichen Thätigkeiten (ἐνέργειαι), aber es erhielt nicht an ihm selbst göttliche Eigenschaften (III, 17. 18. 19). Denn zwar der zu des Logos Willen gewordene menschliche Wille war auch allmächtig, jedoch nicht an ihm selbst, er wirkte Göttliches aber nicht gemäß eigener Kraft (κατ' οἰκείαν ἐνέργειαν) sondern nur wegen des mit ihm verbundenen Logos, der durch das Fleisch seine ihm eignende Kraft offenbarte. Es ist also eigentlich nicht eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur mit der Vergottung gemeint, sondern es ist nur das

Lehre von dem παραχωρεῖν des Logos, wodurch den menschlichen Bewegungen Raum gelassen werde durch Einwilligung des Logos, eine größere Ausdehnung geben dürfen, so hätte er auch für eine geistige Entwicklung Christi Raum behalten. Oft führt er, wie Maximus, die Stelle Marc. 7, 28 an, aber nur um zu zeigen, daß ein menschlicher Wille in ihm da war neben dem göttlichen, ebenso Joh. 7, 28, Matth. 26, 39. Joh. 5, 30; 8, 50.

[87]) Daher sei der Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια eine περίφρασις oder die Redeweise, wo zwei Dinge in Eine λέξις zusammengefaßt werden. III, 19.

ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringt, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen kann, ohne zugleich die göttliche zu berühren; und was jene vollendete Weisheit und Tugend betrifft, welche der Gottmensch von Anfang an besaß, so besaß diese nicht Christi Menschheit selbst oder an sich, aber ihre Hypostase war ja der Logos, der sie ewig besitzt, und so hat sie auch die Menschheit vermittelst der ihr zu eigen gewordenen Hypostase.[88]) Treffend sagt er mit Maximus (III, 18), es gehöre noch zum alttestamentlichen Typus der Einwirkung Gottes auf den Menschen, daß die Heiligen und Propheten nur bewegt wurden durch den göttlichen Willen, also nicht zugleich sich selbst bewegten und darin frei waren; so sei es nicht bei Christus gewesen, seine Menschheit sei nicht bewegt worden durch den Wink des Logos (*νεύματι λόγου*), wie Sergius gesagt hatte, sondern habe eigene Freiheit gehabt und frei gewollt was der Logos. Aber er fährt fort: es sei doch die eine und selbige Person Christi gewesen, die nach dem göttlichen und dem menschlichen Willen wollte, und daher seien die beiden Willen des Herrn nur nach ihrer Natur, aber nicht nach ihrem Objekt und Sinn (*γνώμη*) verschieden gewesen. Aber so ist, wie oben ausgeführt, in letzter Beziehung doch der menschliche Wille Christi nicht vollständig, die vollkommen freie und sich zum Guten selbstbestimmende Menschheit ist auch in Christus nicht erschienen, sondern nur eine durch das entscheidende *νεῦμα λόγου* bestimmte; der menschliche Wille ist nur das Medium wodurch der Logos diesen Menschen bewegt.

---

[88]) Lib. III, Cap. 15. Auch in Beziehung auf die *ἐνέργεια* der *φύσις* spricht er sich ähnlich aus. Er beruft sich auf Gregors von Nyssa Wort (in Betreff der Trinität von Gregor gemeint) *ὧν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων πάντως καὶ ἡ δύναμις ἡ αὐτὴ· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἀποτέλεσμα.* Die geschaffene Natur könne unmöglich dieselbe *δύναμις* mit der ungeschaffenen haben, noch dieselbe *ἐνέργεια*, sonst wäre auch der Logos mit Furcht und Trauer behaftet. Die Eine *ἐνέργεια* der Gottheit und des Fleisches müßte zusammengesetzt, aber dann könnte die des Logos nicht mehr Eine mit der des Vaters sein.

Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unläugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenlehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden, und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben sein. Man entdeckt wohl Ansätze zu etwas Besserem, die vermuthen lassen, daß das christologische Bild, das dem Geiste vorschwebte, trotz des fertigen Scheines der Theorie noch nicht zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt sei. Aber die Ansätze gedeihen nicht zur Frucht. Die Lehre von der Freiheit der Menschheit Christi war offenbar nicht auf das angelegt, worin sie bei Johannes von Damaskus endet, auf ein passives Hingenommen- und Bewegtwerden der Menschheit Christi durch den Logos, auf einen Selbstverlust der Menschheit in der Person des Logos, der ja auch seinen Grundcategorieen in so fern widerspricht, als er sonst zugibt, daß Alles was wesentlich zu einer Natur gehöre, wozu die Hypostase doch ohne Zweifel sowohl bei dem Logos als bei der Menschheit zu rechnen, weder ohne Störung des Wesens entbehrt, noch von einer andern zumal wesensverschiedenen Natur real mitgetheilt werden könne. [89])

[89]) Gegen die Monotheleten macht er häufig den Schluß: daß sie die Einheit des Willens nur behaupten können, wenn sie auch die Einheit des Wesens oder der Natur zugeben. Denn was verschiednen Willens sei, sei auch verschiednen Wesens, und was nicht gleichen Wesens sei, das sei auch nicht gleichen Willens. Dieselbe Argumentation muß aber darauf führen, daß entweder Christus, wenn er doppelten entgegengesetzten Wesens und Willens war, nicht durch Eine und dieselbe Hypostase des Logos Eine Person sein konnte, oder aber, daß, wenn die Hypostase Eine und dieselbe sein kann und ist für beide Naturen, diese nicht mehr nach Wesen und Willen verschieden sein können. — In der That

ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringt, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen kann, ohne zugleich die göttliche zu berühren; und was jene vollendete Weisheit und Tugend betrifft, welche der Gottmensch von Anfang an besaß, so besaß diese nicht Christi Menschheit selbst oder an sich, aber ihre Hypostase war ja der Logos, der sie ewig besitzt, und so hat sie auch die Menschheit vermittelst der ihr zu eigen gewordenen Hypostase.[88]) Treffend sagt er mit Maximus (III, 18), es gehöre noch zum alttestamentlichen Typus der Einwirkung Gottes auf den Menschen, daß die Heiligen und Propheten nur bewegt wurden durch den göttlichen Willen, also nicht zugleich sich selbst bewegten und darin frei waren; so sei es nicht bei Christus gewesen, seine Menschheit sei nicht bewegt worden durch den Wink des Logos (*νεύματι λόγου*), wie Sergius gesagt hatte, sondern habe eigene Freiheit gehabt und frei gewollt was der Logos. Aber er fährt fort: es sei doch die eine und selbige Person Christi gewesen, die nach dem göttlichen und dem menschlichen Willen wollte, und daher seien die beiden Willen des Herrn nur nach ihrer Natur, aber nicht nach ihrem Objekt und Sinn (*γνώμῃ*) verschieden gewesen. Aber so ist, wie oben ausgeführt, in letzter Beziehung doch der menschliche Wille Christi nicht vollständig, die vollkommen freie und sich zum Guten selbstbestimmende Menschheit ist auch in Christus nicht erschienen, sondern nur eine durch das entscheidende *νεῦμα λόγου* bestimmte; der menschliche Wille ist nur das Medium wodurch der Logos diesen Menschen bewegt.

---

[88]) Lib. III, Cap. 15. Auch in Beziehung auf die *ἐνέργεια* der *φύσις* spricht er sich ähnlich aus. Er beruft sich auf Gregors von Nyssa Wort (in Betreff der Trinität von Gregor gemeint) *ὧν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων πάντως καὶ ἡ δύναμις ἡ αὐτὴ· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἀποτέλεσμα.* Die geschaffene Natur könne unmöglich dieselbe *δύναμις* mit der ungeschaffenen haben, noch dieselbe *ἐνέργεια*, sonst wäre auch der Logos mit Furcht und Trauer behaftet. Die Eine *ἐνέργεια* der Gottheit und des Fleisches müßte zusammengesetzt, aber dann könnte die des Logos nicht mehr Eine mit der des Vaters sein.

Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unläugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenlehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden, und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben sein. Man entdeckt wohl Ansätze zu etwas Besserem, die vermuthen lassen, daß das christologische Bild, das dem Geiste vorschwebte, trotz des fertigen Scheines der Theorie noch nicht zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt sei. Aber die Ansätze gedeihen nicht zur Frucht. Die Lehre von der Freiheit der Menschheit Christi war offenbar nicht auf das angelegt, worin sie bei Johannes von Damaskus endet, auf ein passives Hingenommen- und Bewegtwerden der Menschheit Christi durch den Logos, auf einen Selbstverlust der Menschheit in der Person des Logos, der ja auch seinen Grundcategorieen in so fern widerspricht, als er sonst zugibt, daß Alles was wesentlich zu einer Natur gehöre, wozu die Hypostase doch ohne Zweifel sowohl bei dem Logos als bei der Menschheit zu rechnen, weder ohne Störung des Wesens entbehrt, noch von einer andern zumal wesensverschiedenen Natur real mitgetheilt werden könne. [89])

[89]) Gegen die Monotheleten macht er häufig den Schluß: daß sie die Einheit des Willens nur behaupten können, wenn sie auch die Einheit des Wesens oder der Natur zugeben. Denn was verschiednen Willens sei, sei auch verschiednen Wesens, und was nicht gleichen Wesens sei, das sei auch nicht gleichen Willens. Dieselbe Argumentation muß aber darauf führen, daß entweder Christus, wenn er doppelten entgegengesetzten Wesens und Willens war, nicht durch Eine und dieselbe Hypostase des Logos Eine Person sein konnte, oder aber, daß, wenn die Hypostase Eine und dieselbe sein kann und ist für beide Naturen, diese nicht mehr nach Wesen und Willen verschieden sein können. — In der That

Und umgekehrt schwebte dem Dogmatiker bei seiner Lehre von der ἀντίδοσις, περιχώρησις, οἰκείωσις eine viel innigere Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen vor, als er in ihrer Darlegung erreicht, die immer wieder damit endet: daß doch weder die Naturen selbst sich einander real mittheilen, noch die Eigenschaften.

Er ist jedoch nicht blos durch die alten Concilienbeschlüsse gebunden; sondern sein eigener Begriff von Gott und dem Menschen bringt ihn in diese Lage. Um den Begriff des Menschen zu gewinnen, geht er aristotelisch, induktionsmäßig davon aus, daß der wahre Begriff menschlicher Natur in Demjenigen bestehen müsse, was übrig bleibe über Abzug des Individuellen was nur Diesem oder Jenem zukomme, und so schaut er auf die vorchristliche Menschheit aus der ersten Schöpfung, und was ihr gemeinsam ist, bezeichnet er als die allgemeine menschliche Natur, oder als ihren wahren Begriff. Das möchte auch zuläßig sein, wenn die Menschheit nur als Naturwesen oder als natürliche betrachtet werden dürfte. Es ist auch nur recht und billig, daß die Gottheit von solcher Menschheit möglichst streng unterschieden werde, im Interesse des Schöpfungsbegriffes wie des Ethischen.

---

gesteht er auch faktisch und unbewußt der Menschheit wieder ihre eigene Hypostase zu. Nicht blos (s. o.) indem er doch in Christus die allgemeine menschliche Natur mit Accidenzien, die ihn zu diesem einzelnen Menschen machen, also Dasjenige zuschreibt, was nach ihm Begriff der ὑπόστασις im Allgemeinen ist. Denn dieses ist freilich sehr dürftig und reicht kaum an den Begriff des Individuums, geschweige den der Persönlichkeit. Aber er sagt L. III, 19. IV, 1. 2: Die menschliche Seele Christi begleite nicht blos wissend und denkend den weltregierenden Logos, und sei nicht nur eine dürftige Menschenseele, sondern sie wisse auch, daß sie θεοῦ υἱός sei. Im Himmel bewahre sie ihre Erinnerung an ihren irdischen Wandel, wisse und sehe, daß sie angebetet werde und zu werden verdiene, denn sie wisse sich selbst als Gottes Menschheit, sie wisse von sich, daß sie mit dem Logos hypostatisch geeint sei. Hier wird der Menschheit für sich ein Sich-Wissen beigelegt, nicht blos gleichsam ein stellvertretendes Sich-Wissen des Logos, als ihrer Hypostase in ihr; hier hat die Hypostase des Logos nicht die Bedeutung der Persönlichkeit, sondern nur des tragenden Princips.

Allein hiebei bleibt nur unbeachtet, daß die Lehre des Christenthums vom zweiten Adam den Gedanken in sich schließt, mit der ersten Schöpfung sei der Begriff des Menschen noch nicht verwirklicht gewesen, sondern erst mit der zweiten Schöpfung. Es ist nicht bedacht, daß die Menschheit, was von der Natur nicht kann gesagt werden, ein geschichtliches, nicht blos natürliches Wesen ist, daher erst durch eine Geschichte ihren Begriff realisirt, und daß zur Realisirung ihres eigenen wahren Begriffs eine fortschreitende und vollendende Offenbarung Gottes gehört, durch diese aber ein Antheil an göttlichem Leben (2 Petr. I, 4). Steht es nun aber so mit dem wahren Begriffe des Menschen, so kann derselbe nur unvollständig aus der Welt der ersten Schöpfung zumal bei der menschlichen Sündhaftigkeit entnommen werden; ja es kann auch nicht genügen, auf Adam zurückzugehen, in welchem, wenn er nicht mythisirt wird, nur Anfänge des wahrhaft menschlichen Lebens sein können; sondern es wird von dem Begriffe des Menschen auszugehen sein, wie er durch das Christenthum werden kann und soll und wie er zuerst und wahrhaft in Christi Person verwirklicht ist. Zu dem Begriffe dieser wahren, in Christo erschienenen Menschheit wird aber nicht jene Trennung des Wesens vom Begriff Gottes gehören, und da dieses auch auf die Gottesidee zurückwirken muß, so wird der Unterschied zwischen Gott und der Menschheit völlig anders bestimmt werden müssen, als es da geschah, wo von der natürlichen adamitischen Menschheit auch für Christus allein ausgegangen wurde.

Diese Person Christi denkt er zusammengesetzt aus zwei Theilen (μέρη), die für sich selbst wieder Ganze seien, aber verbunden zu einem neuen Ganzen nicht durch die göttliche Natur, sondern durch die Hypostase des Logos. Unbestimmtere Bezeichnungen für diese Einheit sind bei ihm folgende: Er sei die zwei Naturen; sie seien der Eine Christus und Christus sei die zwei Naturen (III, 19). Schon bestimmter ist die chalcedonensische Bezeichnung: die zwei Naturen laufen in ihm zusammen zur Einheit der Person. Am bestimmtesten ist die Bezeichnung: die Eine ὑπόστασις περιεκτική ἐστι τῶν δύο φύσεων (c. III, 3) oder Christus sei Eine, zusammengesetzte Person, wofür der Mensch

als aus Leib und Seele zusammengesetzt, auch bei ihm ein geläufiges Bild ist. Wenn die Monophysiten entgegnen: dies Bild spreche für das Gegentheil, für Eine zusammengesetzte Natur oder Ein zusammengesetztes Wesen und Christus müßte vielmehr, wenn doch der Mensch aus zwei Substanzen Leib und Seele zusammengesetzt ist, ein aus drei Naturen oder Substanzen zusammengesetzter heißen, [90]) so antwortet er: Leib und Seele seien vielmehr nur Theile der menschlichen Natur, als des Ganzen und mit diesem Ganzen sei nun das Ganze Göttliche als zweite Natur hypostatisch vereinigt. Aber wenn es nicht zulässig ist, den Leib und die Seele als einzelne Naturen der göttlichen als einer dritten beizuzählen, wenn vielmehr die zwei Substanzen Seele und Leib, wie verschieden sie sonst sind, doch nach dem Damascener in die Einheit des menschlichen Wesens zusammengehen, und diese Zusammensetzung den Namen der einen menschlichen Natur hat, so hat er das Recht verloren, die Monophysiten deßhalb zu tadeln, daß sie, ganz in derselben Analogie fortfahrend, sagen: der Mensch,

[90]) lib. III, Cap. 16. Die Monophysiten fragen: „ist das menschliche Wesen Eins?“ Da es zu bejahen ist, so sagen sie, mithin könne aus zwei Naturen Eine oder Ein Wesen werden, auch in Christus. Sind aber zwei Naturen in Christus geblieben, und ist Christus eine Doppelnatur zu nennen; weil er aus Entgegengesetztem geworden ist, so ist auch der Mensch nicht Ein Wesen, sondern, weil aus Seele und Leib, eine Doppelnatur. Dann aber ist Christus, weil aus Leib, Seele und Logos zusammengesetzt, eine dreifaltige Natur zu nennen. Hierauf antwortet er, außer dem im Text Bemerkten, wenn man frage, aus welchen Größen Christus zusammengesetzt sei, so müsse man nicht auf die entfernteren Stamina oder Elemente sehen, die sich in ihm finden, sondern auf die nächsten Einheiten oder Synthesen, z. B. die Menschheit. — Wenn übrigens in Spanien auf einer Synode zu Toledo um diese Zeit der Satz von einer dreifachen Natur Christi angenommen wurde, (jedoch in der römischen Kirche beanstandet), so darf man vermuthen, daß jene Synode im starken Gegensatze gegen den Monophysitismus auf diese Dreiheit der Naturen kam, und es dürfte hierin schon ein Vorzeichen der adoptianischen Richtung liegen.

aus zwei Substanzen zusammengesetzt, und doch, wie Jeder zugibt, Ein Wesen, ist ein Vorbild dafür, was wir in Christus sehen, nemlich die Vereinigung dieses menschlichen Wesens (Natur) und des göttlichen zu Einem, Beides umfassenden Wesen. Johannes Dam. sieht sehr wohl, wie nahe diese Schlußfolge ligt; seine Antwort ist: allerdings vereinigen sich im Menschen zwei Substanzen zur Einheit menschlichen Wesens (ἀνθρωπότης), aber man könne nicht sagen, daß in Christus nur ein aus potenzirter Zusammensetzung resultirendes Wesen (Natur) sei; denn das Menschheitswesen (ἀνθρωπότης) sei das allgemeine Gattungsmäßige (κοινὸν, εἶδος); aber von einem solchen, allgemeinen Christuswesen (χριστότης) könne man nicht reden, weil es nur Einen Christus gebe (lib. III, 3). Allein das εἶδος eines Wesens kann nicht von der Zahl der es darstellenden Individuen abhängen. Warum sollten die Monophysiten nicht antworten können, die χριστότης sei in Christo und in ihm allein; er sei die vollkommene und einzige Darstellung jener höheren zusammengesetzten Einheit des Christuswesens? Oder warum sollten sie nicht sagen dürfen: wie der natürliche Mensch weder blos beseelter Leib, wie die Thiere, noch blos Geist, wie die Engel sei, sondern seine Eigenthümlichkeit habe in der Zusammensetzung beider Substanzen, so sei der Christ wieder ein höheres Wesen als der natürliche Mensch dadurch, daß jene zusammengesetzte Einheit noch eine neue reale Einigung eingehe, nemlich mit dem Göttlichen, die bei den Nichtchristen nur leere Möglichkeit bleibe, daß aber im Gebiete dieser die χριστότης die absolute und specifische Stellung einnehme.

Geht man mit den Monophysiten von der Definition aus [91]): Wesen oder Natur sei der Gattungsbegriff, der gar nicht für sich existire, sondern nur in Gedanken als Rest übrig bleibe, wenn das ἰδικὸν abgezogen werde; die Hypostase aber sei nichts Anderes, als das selbständige Fürsichbestehen einer Natur, oder eine durch gewisse Eigenthümlichkeiten gebildete Umschreibung der Natur, so

[91]) Vgl. Fragment aus des Philoponus διαιτητὴς opp. Joann. Dam. I, S. 101 ff.

müssen auch die beiden Naturen zugleich zwei Hypostasen sein, weil sie sonst ohne Realität wären. Daher sagen die Monophysiten durch die Einigung seien die zwei Hypostasen und die zwei Naturen Eine Natur und Eine Hypostase geworden; völlig folgewidrig aber sei es, statt zu sagen, nach der Unio sei eine Natur und Eine Hypostase, lehren zu wollen zwei Naturen und eine Person. Wie denn die zwei Naturen noch sollen für sich existiren können ohne die zwei entsprechenden Hypostasen? wie denn Christus die Menschheit haben könne, ohne einen singulären Menschen? So gewiß jedes der geeinigten sowohl φύσις als ὑπόστασις haben mußte, weil Keines ohne das Andere zu denken sei, so gewiß sei auch die Einigung eine Einigung von Naturen und Hypostasen ohne Trennbarkeit dieser von jenen. Wären aber nur, wie die Kirchenlehrer wollen aus zwei Hypostasen Eine geworden, so wäre die Einigung in Beziehung auf die Hypostase vollkommen aber in Beziehung auf die Naturen nicht, während doch beide bei ihrer Untrennbarkeit gleiches Schicksal haben müssen. Für ihren Standpunkt also erscheint die Kirchenlehre als inconsequent, disharmonisch und die Einigung als eine in Beziehung auf eine Seite der Naturen (ihr ἰδικὸν) vollzogene, aber auf halbem Wege stehen gebliebene.

Der Damascener antwortet: Nur dann wäre die Darstellung richtig, wonach zwei hypostatische Naturen, die das allgemein Menschliche und allgemein Göttliche enthalten, aber so, daß deren jede für sich unabtrennbar auch mit entsprechender Hypostase verbunden sei, als Ganze zu Einem beide umfassenderen Wesen mit Hypostase werden, wenn jene beiden hypostatischen Naturen vor der Menschwerdung jede für sich existirt hätten. Vielmehr aber komme ja die menschliche Seite nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und also sei der Logos ihre Hypostase. Allein es bedarf kaum mehr, darauf aufmerksam zu machen, daß hier wieder zu einem ganz andern Begriff von Hypostase ausgewichen ist, als von welchem in obiger Definition ausgegangen wurde, nemlich zu dem Begriff von Hypostase als dem die Person Christi tragenden Princip, ihrem Existenzgrunde.

Auch bei dem Damascener sind also zwei Standpunkte zu

unterscheiden, welche nicht vereinigt sind; nach dem einen ist die Eine Persönlichkeit ebenso gültig für die Menschheit, wie für die Gottheit, gleichsam jenes indifferente Mittlere, das χωρίον oder Gebiet an welchem beide Naturen Antheil haben. Und diese Betrachtungsweise tritt dann hervor, wenn es sich um Feststellung eines vom göttlichen Willen verschiedenen menschlichen Willens mit seiner Thätigkeit handelt. Denn ein Wollen ist zwar nicht möglich ohne ein wollendes Subjekt (θέλων); dieses Subjekt reicht für ein menschliches Wollen in Christus die Gottheit dar durch ihre Hypostase, die göttliche Natur aber darf hier mit der Hypostase nicht unmittelbar verbunden wirken, sondern muß hier ihr natürliches Wirken und Wollen zurückhalten, damit für eine freie Bethätigung der menschlichen Seite Raum bleibe. Hier also wird am Bestimmtesten die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase unterschieden; die erstere concurrirt gar nicht als sie selbst, sondern nur durch dasjenige Moment an ihr, was sich auch für die menschliche Natur qualificirt und erforderlich ist, damit in ihrem Wollen ein wollendes Subjekt sei. [92]) Nach dem andern Standpunkt bleibt er sich klar bewußt, daß dieses Mittlere, die Person, doch auch wieder göttliche Natur ist und diese von jener nicht kann abgetrennt werden; und nach dieser Seite wird ihm die göttliche Natur zum Brennpunkte des ganzen Christus, zum allein Hegemonischen und Entscheidenden, ja er nimmt keinen Anstand die menschliche Natur ihr so unterworfen sein zu lassen, wie bei uns der Leib der Seele unterworfen ist. [93]) Bildet aber die Menschheit in ihrer ganzen Totalität nur gleich-

---

[92]) L. III, 4. S. 209. Cap. 9, S. 217. Cap. 3, S. 206: Hierher gehört besonders auch, wenn er Christi Person περιεκτικὴ ἡ μία ὑπόστασις τῶν ἰδίων μερῶν mit Maximus nennt; ferner wenn die göttliche und die menschliche Natur Theile heißen, welche durch die Eine Hypostasis zu einem sie umfassenden Ganzen werden.

[93]) lib. III, Cap. 15. Cap. 6, S. 213. de duabus voluntatibus S. 549, §. 35; S. 552, §. 42. Er sagt sogar: Christi νοῦς sei nicht σύνοικος (Mitbewohner) dieser Person, sondern, wie auch die σὰρξ, χωρίον der Gottheit, während in der ersten Betrachtungsweise die Hypostase das χωρίον der Gottheit und der Menschheit ist.

sam den Leib für die göttliche Natur, so widerspricht dieses dem Satz, daß ein eigener menschlicher Wille da sei, und wir haben damit doch wieder den Monotheletismus des Honorius. Freilich meint die damalige Philosophie, der Wille gehöre zur Natur, und nicht zu der Persönlichkeit weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei. Aber ähnlich ließe sich ohne Zweifel auch beweisen, daß Subjektivität und Persönlichkeit zur Natur des Menschen gehören. Und wenn er apagogisch so fortfährt „gehört der Wille nicht zu der Natur, so gehört er entweder zur Person oder ist er gegen die Natur; das Letztere ist nicht der Fall, wäre aber das Erstere, so würde der Wille des Sohnes ein anderer, als der des Vaters sein, mithin ist, wie in der Trinität der Wille der gemeinsamen Natur zugehört, und deßhalb nicht mehrere Willen in ihr sind, so auch in der Christologie der Wille der Natur zuzutheilen, mithin eine Zweiheit der Willen in Christo anzunehmen", so ligt doch sehr nahe die Erwiederung: Wenn in der Trinität die drei Personen nicht blos Dasselbe wollen, sondern einen und denselben Willen haben, wie vielmehr wird die Person, die in Christo nur Eine ist, Einen Willen haben müssen, und wenn in der Trinität Dasjenige, dem am Bestimmtesten ein besonderer Wille zukommen muß, nemlich die Personen, doch in die Einheit eines Willens zusammengehen, wie viel leichter müssen die beiden Naturen deren Eine unpersönlich ist, Einen Willen haben können, sei es immerhin einen solchen, in welchem Göttliches und Menschliches zum Gottmenschen geeinigt ist; und auf diese Willenseinheit kommt es, wie gesagt, doch auch bei dem Damascener hinaus. Da ein menschlicher Wille ohne wollendes Subjekt nicht möglich ist, das göttliche Subjekt aber, indem es die göttliche Natur mit sich führt, die Stelle der menschlichen Hypostase nicht vertreten kann, ohne der göttlichen Seite ein monophysitisches oder monotheletisches Uebergewicht zu geben, so wird man eine wirkliche Zweiheit der Naturen und Willen nur um den Preis durchsetzen können, daß man auch eine Zweiheit der Persönlichkeiten oder auch ein menschliches Subjekt für die menschliche Natur fordert. Freilich ist damit der Eine Christus zu zwei Hypostasen geworden, und die

Kirche hat diese Schlußfolge nie gezogen, aber aus den Vordersätzen von zwei wesensverschiedenen Naturen und Willen scheint sie sich unausweichlich zu ergeben. Und wir werden bald, bei dem Adoptianismus, eine Annäherung hierzu finden. [94])

Alle die Mittel, welche auf der Grundlage zweier wesens-

---

[94]) Es verdient noch Erwähnung, wie wenig diese Christologie mit der Trinitätslehre ineinander gearbeitet ist. Wird auf diese geblickt, so wird gesprochen, als ob der Logos nicht blos geblieben sei, was er war, sondern als ob er auch nicht geworden sei, was er vor der Menschwerdung nicht war. Wenn der Logos auch nach der Menschwerdung, wie vor ihr, formell und materiell nur Einen Willen mit Vater und Geist hat, und deßhalb sein Wille nicht zum gottmenschlichen Willen werden soll, weil sonst auch Vater und Geist gottmenschlichen Willen haben müßten, so ist offenbar das Band, das den Logos und seinen Willen mit der Menschheit verknüpft, von der Trinität aus angesehen, ein sehr loses, und man sieht kaum mehr, mit welchem Recht davon gesprochen werden will, daß der Logos die Menschheit zu seinem Eigenen gemacht habe, daß dieser νοῦς und sein Wille zum νοῦς Gottes geworden, oder gar, daß anders als in figürlicher Redeweise dieser Mensch Gott geworden sei, nicht blos Gott Mensch. Freilich soll die Lockerheit jenes Bandes, die sich bei dem Damascener in dem häufig gebrauchten Ausdrucke συνάφεια verräth, z. B. lib. III, 15. S. 285, dadurch straff angezogen werden, daß es die Hypostase des Sohnes sein soll, die den Einigungspunkt für beide Naturen zu bilden hat. Aber wird dieser Gedanke verfolgt, so hat nicht sowohl die göttliche Natur des Sohnes die Menschheit angenommen, als vielmehr nur seine Hypostase, wovon wir die Folge später sehen werden. Wiefern sich dieser Gedanke trinitarisch empfahl (damit nicht auch Vater und Geist, weil sie die Natur mit dem Sohn theilen, die Menschheit annehmen), ist oben besprochen. Aber auf der andern Seite erzeugt er eine neue Schwierigkeit. Denn da der Wille der gemeinsamen göttlichen Natur in absoluter Identität zugeschrieben wurde, so mußte der Akt der Menschwerdung entweder zwar ein Willensakt sein, aber dann auch doch als Akt der gemeinsamen Natur bezeichnet werden, oder aber zwar der Hypostase des Sohnes und nicht der gemeinsamen Natur zukommen, aber dann auch kein Willensakt sein. Ist er aber nicht Willensakt, so ist er ein physischer Akt, und das kreatürliche Moment in der Person Christi ist dann in viel bedrohlicher Weise als im Monophys. verkannt.

verſchiedener Naturen nachträglich von dieſer, die alte Zeit abſchließenden Chriſtologie verſucht werden, um die Einheit im Unterſchiede beider Seiten herauszubringen, die Einheit der Hypoſtaſe, die περιχώρησις und die darauf ſich gründende ἀντίδοσις, θέωσις, und οἰκείωσις ſind, wie kunſtreich auch angelegt, doch vergeblich und nicht hinreichend um die lebendige Wirklichkeit und Einheit der Perſon Chriſti zu zeichnen. Zwar ſcheint eine wirkliche Einheit herauszukommen, ſie iſt aber eine Unio absorptiva und die dualiſtiſche Faſſung der Naturen tritt hier als negirende Excluſivität der göttlichen gegen die menſchliche hervor. In der Tiefe dagegen bleibt als Grund des Zwieſpaltes die Zweiheit der weſensverſchiedenen Naturen oder Subſtanzen unbewegt und ewig feſt auch für den erhöhten Zuſtand Chriſti ſtehen. Die Lehre die hierin ligt, iſt: bevor die Naturen ſelbſt in ein inneres Verhältniß der Einheit gebracht ſind, ſo daß ſie einander, jede nach ihrem eigenen innerſten Weſen ſuchen, kann es nichts helfen, durch Ineinanderweben ihres weſensverſchiedenen Seins ihrer Thätigkeiten und Wirkungen einen Schein der Einheit hervorzurufen, der doch nur mit Verkürzung der Einen von beiden Seiten erkauft wird, eine wirklich lebensvolle Einheit aber, in welcher, wie die Einheit, ſo auch die Unterſchiede zu ihrem vollen und ganzen Rechte kommen, nicht herausbringt. [95])

Wir ſind an dem Punkt angelangt, wo die verſiegende chriſtologiſche Productivität im Orient eine ſcholaſtiſche Behandlung des Dogma noch vor der abendländiſchen Scholaſtik einleitet. Es lohnt nicht, dieſe traditionelle Theologie von der des Euthymius Zigabenus Panoplia und Nicetas von Chone ein Bild gibt, [96]) weiter zu verfolgen. Dagegen ſetzt ſich auch in der vertrocknenden orientaliſchen Theologie noch ein grüner Pfad fort, mehr im Rücken des officiellen Kirchenthums, der von Manchen betreten, uns zeigt wie auch in dürrer Zeit das

[95]) Auch Nicolaus v. Methone und Nicetas haben keine reale Communic. idiom.

[96]) Vgl. Ullmann, Nicolaus v. Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Chon., oder die dogmatiſche Entwicklung der griech. Kirche im 12ten Jahrhundert. Stud. und Krit. 1833, III.

christliche Gemüth fortpulsirt und unbekümmert um den hohlen Lärm um die orthodoxen Begriffe sich ungestört der Totalanschauung der Person Christi zuwendet. Selbst unter den eifrigsten Kämpfern für die späteren Formeln der kirchlichen Orthodoxie haben die Edleren wie Maximus und Johannes von Damaskus, sowie Theodor Abukara u. A. sich nicht versagt, sich an dieser frischeren Quelle zu laben. Die christologischen Ideen, die wir hier werden zu besprechen haben, gehören zu den vornehmsten Erscheinungen der griechischen Mystik, für welche der „göttliche Dionysius“ tonangebend war; sie verdienen um so mehr Beachtung, als sie die Voraussetzung und Grundlage für die romanische Mystik des Abendlandes bilden.[97])

Wir haben bisher in Maximus den Dialektiker und den bedeutendsten Vorkämpfer des Dyotheletismus kennen gelernt. Das scheint im Widerspruch mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, was wir nun noch zu betrachten haben, und woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. Durch seinen Dyotheletismus gewinnt er vor seinem Gewissen gleichsam die Erlaubniß, um so ungehinderter jenem monistischen Zuge sich hinzugeben. Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht, und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie fortbildet und den ersten Grundstein für eine Welt gewinnt, die weder blos Schein neben Gott und Gottes Symbol, noch auch eine Wirklichkeit zwar aber eine gottentleerte ist. Die Zweiheit ist ihm die Voraussetzung der wahren Einheit: so in der kirchlichen Christologie, so überhaupt. In seiner Mystagogie schildert er einerseits, wie alles in der Welt Symbol Gottes ist, vor Allem die Kirche. Sie hat typisch in Aehnlichkeit mit Gott

---

[97]) Zusammenhängender ist die griechische Mystik zum erstenmal dargestellt von Gaß: die Mystik des Nic. Cabasilas vom Leben in Christo 1849. Einl. S. 1—224. Leider konnte er nicht die Werke des S. Maximus vollständig benützen.

dieselbe Energie wie Gott. [98]) Wie verschieden auch die Gegensätze in ihr seien, sie verleihet allem gleichmäßig göttliche Gestalt. Man sieht hieraus, wie dem Maximus, den wir mit aller Schärfe die Zweiheit in Christus nach allen Seiten haben durchführen sehen, diese Zweiheit kein Dualismus sein soll. Eher könnte die Weltwirklichkeit da die prekäre Bedeutung haben, die Existenz Gottes im Symbol zu sein. Allein er fährt fort: nicht blos die Kirche und die Welt sei Symbol Gottes, sondern auch Gott und die Welt Symbol der Kirche. Ja auch der Mensch stelle symbolisch die Kirche, wie die Kirche den Menschen dar, sie verhalten sich wie die Räder des Ezechiel, sie seien eins im Andern. Darin ligt offenbar: sie seien einander nicht fremd, sondern haben eine innere Beziehung auf einander, sie seien aber auch unterschieden, gerade um in einander sein zu können; Einheit im Unterschied, Unterschied in der Einheit. Daher sagt er auch, die Sinnenerkenntniß sei symbolische Erkenntniß der Idealwelt (νοητὰ) und diese sei in der Sinnenwelt (ὑπάρχει).

Diese Tendenz zur Einheit, nachdem der Unterschied gesichert ist, tritt begreiflicher Weise in seinen kirchlich wichtig gewordenen Schriften sehr zurück. Er ist aber durch sie den Chalcedonensern und den gewöhnlichen Dyotheleten sehr überlegen und hier ist sein Anschließungspunkt an den Areopagiten. Als großer Verehrer desselben hat er besonders in seiner Mystagogie mit diesem darin gewetteifert in den heil. Ordnungen der Kirche die symbolische Darstellung des mystischen Prozesses zu sehen, in welchem die göttlichen Kräfte herniedersteigen und der menschliche Geist in Gott erhoben wird, namentlich ist dem Maximus der Kultus, die Liturgie, Darstellung aber zugleich auch Verjüngung, reale Fortsetzung dieses Prozesses. Jedoch unterscheidet sich die Art, wie seine Einigung des Göttlichen und Menschlichen zu Stande kömmt, sehr wesentlich von dem Areopagiten, und erst damit tritt seine Eigenthümlichkeit in ihr volles Licht.

Die kataphatische und apophatische Theologie des Areopagiten der bejahende Weg der Kausalität und der verneinende Weg

---

[98]) II, 493.

der eminentia ſpielt bei ihm keine ſo große[99]) Rolle, wie bei dem Areopagiten; er kommt nicht in Gefahr wie dieſer, dem vielnamigen Gott den über alle Namen erhabenen Namenloſen ſo gegenüber zu ſtellen, daß der Geiſt zum Schluß wie in einen Wirbel gezogen wird, bei dem ihm Sehen und Denken vergeht, oder in ein abſolutes Nichtwiſſen, das dem „Glauben“ Bahn machen ſoll, aber bei überwiegendem theoretiſchem Trieb auch ſkeptiſch ausfallen, Gott und Welt träumeriſch verlieren kann. Es iſt vielmehr in ihm, wie ſchon ſein Eifer für Chriſti menſchlichen Willen andeuten konnte, mit dem Triebe zur Contemplation der ethiſche ſo vereint, daß ſie ſich gegenſeitig geſund erhalten. Zwar hat er jene Grundlage des Areopagiten, die Gott bald ſchlechthin unmittheilſam und erhaben denkt, in der Welt alſo nur einen Schatten des wahrhaft Göttlichen ſieht, bald aber auch Gott mittheilſam und die Welt des Göttlichen voll denkt, theoretiſch nicht überwunden, wohl aber greift ſein religiös ſittlicher Geiſt zu Sätzen über, die er vor der apophatiſchen Theologie nicht verantworten kann. So ſagt er, die Liebe iſt das Erfahren (*πάσχειν*) einer Entzückung zum geliebten Gegenſtand (Gott); ſie drängt und raſtet nicht, bis das Ganze mit dem Ganzen geeint, bis das Ganze im Ganzen geliebt iſt und umſpannt von dem Ganzen.[100]) Ferner es iſt das vollkommenſte Werk der Liebe und ihrer Wirkſamkeit Grenze, den durch ſie Verbundenen Eigenſchaften und Namen durch habituellen Tauſch gemeinſam zu machen, den Menſchen zu Gott zu machen, Gott aber als Menſchen erſcheinen zu laſſen, vermöge der einen und unwandelbaren Willensbewegung.[101]) Die Liebe iſt aller Güter Endziel, da ſie die Liebenden zu Gott dem höchſten Gut und

[99]) Doch kennt er ſie nicht blos, ſondern ſagt auch I, 494: *ὁ ἐκ τῶν θέσεων καταφατικῶς θεολογῶν, σάρκα ποιεῖ τὸν Λόγον*, indem er Gottes Urſächlichkeit nicht anders als aus der Sichtbarkeit erkenne; wer aber *ἀποφατικῶς ἐκ τῶν ἀφαιρέσεων θεολογεῖ, πνεῦμα ποιεῖ τὸν Λόγον ὡς ἐν ἀρχῇ θεὸν ὄντα* und erkennt *καλῶς τὸν ὑπεράγνωστον*.

[100]) Schol. zu Gregor Naz. S. 18—21 bei Scotus Erig. ed. Oxf. Die Liebe nennt er ein *πάσχειν ἔκστασιν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐρατόν*.

[101]) CC. Capita Theologica et oeconomica I, 517. §. 27—29.

alles Guten Quelle hinleitet und mit ihm vereint. Der Glaube ist die Basis, die Hoffnung die Vermittlung, die Liebe aber deren Erfüllung, indem sie den letzten, begehrenswerthen Gegenstand mit ihrer ganzen Kraft ganz umfaßt, daher auch der Bewegung des Glaubens und der Hoffnung Stillstand und Ruhe verleiht im Genusse des durch sie gegenwärtigen Gutes. Sie ist das erste, das auserlesene Gut, für den, der sie hat, wie sie denn Gott und die Menschen durch sich vereint und bewirkt, daß der Schöpfer der Menschen wie ein Mensch erscheint, indem der Mensch durch sie vergottet, und soweit es für den Menschen erreichbar ist, zu der Unwandelbarkeit Gottes hergestellt wird. Durch Gott sollen wir nach ihm Gott werden, aber durch Vermittlung des *αὐτεξούσιον*, so zwar, daß er das bloße Wahlvermögen als unvollkommene Stufe der Freiheit ansieht, als ihre wahre Form aber die, daß der Mensch unwandelbar die Anlage für das Gute, die ein Antheil an der göttlichen Substanz ist, bewahrt und durch Ausscheidung oder Fernhaltung des an sich möglichen Gegentheils dieses substantielle Gute befestigt und in christliche Tugend verwandelt. Solche Sätze, die sich bei ihm häufig finden, sind nicht christologisch, sondern soteriologisch und anthropologisch gemeint. Sie sind aber auch für die Christologie nicht ohne Bedeutung und bedürften in ihrer ethischen Haltung nur einer Entwicklung um die Idee der Gottmenschheit als das nothwendige gemeinsame Ziel der absteigenden göttlichen und der aufsteigenden menschlichen Liebe, als die Hochzeit (*γάμος*) (um einen Ausdruck der späteren griechischen Mystik zu gebrauchen) zwischen Gott und der Menschheit zu bezeichnen, was allerdings dann auch so geschehen könnte, daß die Menschwerdung Gottes in einer Weise universalisirt würde, bei der für die historische Person Christi wenig oder nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe. In jene Gedankenreihe von einer allgemeinen Menschwerdung Gottes als Zieles der Menschheit geht er auch wirklich ein, und bringt die Vergottung des Christen in Analogie mit Christi Gottmenschheit, wenn er sagt:[102]) die Fülle der Gottheit, die in

[102]) I, 489.

Christus von Natur war, sei in den Christen durch Gnade, soweit ihre Natur sie fasse. Aehnlich, wenn er jenen Prozeß der Vergottung als ein Leiblichwerden des Logos (σωματοῦσθαι) durch praktische Tugenden beschreibt und sagt: So wird der Mensch wegen seiner Liebe zu Gott für Gott Gott und Gott wird wegen seiner Liebe zum Menschen für den Menschen Mensch. So findet das schöne Wechselspiel statt, daß Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott durch die Menschwerdung Gottes; denn immer und in Allen will der Logos Gottes und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung verwirklichen. Gott wird in so weit dem Menschen durch seine Menschenliebe zum Menschen, als der Mensch durch seine Liebe sich für Gott zu vergöttlichen wußte; und soweit als der Mensch durch seine Tugenden den wesentlich unsichtbaren Gott durch die Tugenden offenbart, in soweit wird er geistig in die Erkenntniß des Unsichtbaren eingeweiht. [103]) Ferner [104]) sagt er: Immer wird Christus mystisch mit Willen geboren, indem er Fleisch wird durch die Erlösten und zur jungfräulichen Mutter die gebärende Seele macht. — Deßhalb ward der Logos Menschensohn, damit er zu Göttern und Söhnen Gottes die Menschen mache. Das wird dort geschehen, wo Christus jetzt ist als Haupt des ganzen Leibes, als Vorläufer zum Vater für uns, für das, was mit uns werden soll. Denn in der Versammlung der Götter, der Erlösten, wird Gott mitten inne stehen.

Aus solchen Stellen sieht man wohl, wie Maximus Christus eine universale Bedeutung gibt; aber genau genommen ist es nur der Logos, der diese hat, was für solchen allgemeinen Prozeß der Vergottung der historische Christus leiste, ist schwer zu sagen, zumal bei der Stellung, die er der Freiheit vorbehält. Der Logos wird nach ihm fortwährend Fleisch in manchfaltiger

---

[103]) Maximus trennt nicht Wollen und Erkennen; soviel geliebt wird, soviel wird erkannt; er nennt mit Clemens Alex. den Willen νοῦν ὀρεκτικόν. Mansi X, 733.

[104]) Expos. in Orat. Domin. I, 354: ἀεὶ — θέλων γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος, καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν. CC. Capita theol. et oecon. I, 490.

Weiſe, denn Alles iſt Symbol Gottes und ſtellt momentan oder nach einer Seite Gott in die Gegenwart, zumal im Kultus. Der Logos iſt ihm außer Chriſtus Fleiſch geworden auch im Worte der heil. Schrift; das Senfkorn im Evangelium iſt zunächſt Gottes Wort, in dieſem iſt auch göttliche Kraft, ja das Senfkorn iſt der Herr ſelbſt durch den Glauben im Geiſte in die Herzen geſäet. Wer dieſes Senfkorn durch ſeine Tugenden ſorgſam pflegt, der bringt es dazu, daß wie geflügelt die göttlichen Kräfte ſich auf ihn niederlaſſen (I, 486). So wird der Logos auch fortwährend Fleiſch, indem er in uns wieder geboren wird, nicht minder, indem der innere Menſch ſich äußert und darſtellt in Tugenden.[105]) Dieſes fortwährende Herabſteigen des Logos Gottes in die Chriſten iſt bedingt durch ihren Willen. Chriſti Werk wird nicht beſonders in Betracht gezogen, er iſt als Gottmenſch Vorbild des myſtiſchen Prozeſſes (*πρόδρομος* I, 490); als Urſache unſerer Vergottung iſt er Logos oder mit dieſem verwechſelt. Ja er lehrt weiter: der menſchliche Wille muß aufſteigen durch verſchiedene Stufen. Er darf nicht hängen bleiben an dem Aeußeren, das unnütz und Fleiſch iſt, an der Vielheit der bunten Weltdinge, obwohl ſie Gott ſymboliſiren, an dem Buchſtaben der Schrift, an dem Fleiſch Chriſti, ſondern die wahre Liebe und die Erkenntniß ſuchen geeint ihren Ruhepunkt über allem Kreatürlichen auch über Chriſti Menſchheit, und haben bei dem nackten (*γυμνὸς*) und reinen Logos, wie er war vor der Menſchwerdung und Schöpfung, ihr Endziel zu ſuchen.[106])

[105]) ſ. o. I, 354. 493.

[106]) I, 486: *τελευταῖον — διαδρὰς τὸ ποικίλον, εἰς αὐτὸν ἀγνώστως κατανταῖ τὸν περὶ Μονάδος λόγον. — Τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον πάντων ὑπεραίρει τῶν γεγονότων τὸν νοῦν, πρὸς πάντα τὰ μετὰ θεὸν τυφλὸν ἀπεργαζόμενον.* Dieſe göttliche Blindheit der Seele für alles was nicht Gott die Monas iſt, wird auch „der Seele Mönchthum“ genannt. I, 418. 450—487: den Anfängern erſcheint Chriſtus in Knechtsgeſtalt, aber denen, die ihm folgen auf den Berg der Verklärung, erſcheint er in der Gottesgeſtalt, die er hatte bevor die Welt war. Und in ihrer Erkenntniß wie in ihren Tugenden geſchieht ſeine Wiederkunft, und die heil. Evangelien, ſeine Gewänder, erſcheinen ihnen weiß und hell. — S. 498: Der Logos, der als

Es ist deutlich, daß hiemit in letzter Beziehung Christus als bloße Theophanie dasteht, und seine historische Bedeutung sich verflüchtigt, wie er denn auch auf diese, angeblich höchste Stufe das Wort anwendet: wenn wir auch Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr. Der Gottmensch hat ihm so wenig eine ewige Bedeutung, daß vielmehr Christi Menschheit für die höhere Stufe als ein zu überschreitendes Hinderniß der vollen Erkenntniß und Liebe des reinen Gottes dasteht.

Hier ist nun der Punkt, wo er mit der verneinenden Theologie des Areopagiten noch zu seinem Schaden zusammenhängt. Er durchbricht dessen Standpunkt anthropologisch im Ausdruck des ethisch religiösen Bewußtseins, indem er durch seine Lehre von der in Gott sich vollendenden Freiheit eine wirkliche gottgesättigte Welt zu gewinnen sucht, die der Zurückschlingung der Welt in Gott Widerstand entgegen setzt. Allein er vermag nicht, von jener absoluten Transcendenz, Unendlichkeit und Unfaßbarkeit Gottes theoretisch, theologisch abzulassen, über welche doch die Sehnsucht seiner Liebe hinaus ist. Als das absolut Göttliche, als das höchste Gut schlechthin erscheint immer wieder auch ihm der unfaßbar Majestätische, der wesentlich Unmittheilsame, wovon die Folge ist, daß die Liebe mehr dem Menschen als Gott eignet, was den Menschen in den Widerspruch verwickelt, daß seine Liebe ihn zu dem Gott zieht, der sie nicht liebend bestätigen, sondern folgerecht nur absorbiren kann. Nicht minder ergibt sich

Gott, im Anfang bei Gott σαφεῖς καὶ γυμνοὺς τοὺς τῆς ἀληθείας περὶ τῶν ὅλων τύπους ohne αἴνιγμα und παραβολὴ in sich trägt, wird den Menschen zu gut, die die nackte Idealwelt nicht fassen können im reinen Geist, Fleisch in manchfacher Weise. Κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προσβολὴν οὐ γυμνῷ προσβάλλει λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀλλὰ λόγῳ σεσαρκωμένῳ. Der Anfang der μαθητεία ist nothwendig πρὸς σάρκα. Allmählig aber προσβαίνοντες τῷ πνεύματι, καὶ τὸ παχὺ τῶν ῥημάτων (die heil. Schrift) τοῖς λεπτοτέροις θεωρήμασιν ἀποξέοντες ἐν καθαρῷ καθαρῶς Χριστῷ γινόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις, εἰς τὸ δύνασθαι λέγειν „οὐκέτι κατὰ σάρκα“ (2 Cor. 5, 16), — διὰ τὴν ἁπλῆν πρὸς τὸν Λόγον χωρὶς τῶν ἐπ' αὐτῷ καλυμμάτων τοῦ νοὸς προσβολήν. Vgl. noch besonders I, 502. §. 73.

daraus, daß der höchste Gott sich nicht inkarniren kann; das Mittheilsame Gottes ist nur ein Untergeordnetes in Gott: der wahrhaft Weise und Liebende soll wissen, daß das Höchste in Gott unmittheilsam ist. Offenbar ist durch solchen Gottesbegriff aus ähnlichem Grunde, wie bei den Gnostikern die Christologie mit Doketismus bedroht. Maximus hat deß auch keinen Hehl, wenn er sagt: auch in der Inkarnation ist Gott überwesentlich geblieben,[107]) und er spricht damit nur das letzte Wort der Kirchenlehre aus, wie er sie hat feststellen helfen.

Gott ist also durch den Gottmenschen (nicht blos den irdischen) auch verhüllt; offenbar nur theilweise — d. h. symbolisch. Für die theophanische Menschwerdung, die sich nicht auf Christus allein beschränkt, ist Christus nur der Anfangspunkt oder der historische Mittelpunkt; Gott wird in ihm, wie er überhaupt in seinen Symbolen ist, so weit offenbar, als es für den Anfänger genügt. Auf dem Gebiete der Theorie behält also schließlich die apophatische Theologie doch Recht, mag sie ihr Ziel den Unerkennbaren oder den Ueberunerkennbaren nennen; sie geht über in die heilige Dämmerung, sie wird durch die erhabeneren Gedanken wie auf Wolken getragen in den durchsichtigen Aether der mystischen Schauung (I, 498. §. 59) und lebt so ein Leben der innern Anbetung und des Gottesdienstes. Und da der symbolische Kultus der Kirche recht eigentlich in diesem heiligen Helldunkel webt, so findet in ihm der mystische Geist seine Heimath. Findet hier ein Unterschied statt zwischen dem Pseudoareopagiten und Maximus, so ist es der, daß jener den Ueberschwang des göttlichen Lichtes zugleich göttliches Dunkel (θεῖος γνόφος) nennt, während Maximus gegen das Versinken in diesen Abgrund Gottes einen Haltpunkt durch ein ethisches Maß sucht. Dem Menschen wird soviel des Göttlichen zu Theil als seine Natur faßt; daher allerdings der bezeichnendere Ausdruck für das Element der Mystik des Maximus das heilige Helldunkel ist. Die Welt steht im Allgemeinen nach Maximus Gott gegenüber als das Element, darein er sym-

[107]) I, 53. 56.

boliſch ſeine Ideen oder Worte einzeichnet; Gott iſt ihm zugleich das Urreale, das alles Sein Tragende oder die ὑπόστασις aller Dinge, wie das formende Princip derſelben. Die ſichtbare, vergängliche Welt iſt nur unvollkommen Gottes Symbol; vollkommener, aber auch nicht vollkommen kann ſich Gott ausprägen in dem Menſchen, der unvergänglich iſt und durch ſeinen Willen Gottes Ebenbild werden kann. [108])

Das Abendland, wie hoch es auch den Maximus ſtellt, hat den Widerſpruch mit der kirchlichen Chriſtologie, der in ihm wie in dem Areopagiten verborgen ligt, noch viel beſtimmter herausgeſetzt, wie wir bei Scotus Erigena ſehen werden. Da nimmt die Myſtik einen ſtrenger ſpekulativen Charakter an und dieſer ergänzt und mäßigt ſich weniger durch den praktiſch religiöſen Trieb. Erſt ſpäter bricht dieſer im Abendlande durch, wie beſonders ſeit den Viktorinern. Da hat er auch nicht in dem kirchlichen Kultus wie bei Maximus und dem Areopagiten ſeine Heimath und ſein Lebenselement, ſondern bewegt ſich freier und ſucht bereits mehr ſubjektive Innerlichkeit.

---

[108]) Der Myſtik des Maximus gieng nicht blos die hierarchiſch-kirchliche des Areopagiten, ſondern auch die der ſubjektiv asketiſchen Frömmigkeit des edleren älteren Mönchthums voraus, dargeſtellt in Männern, wie Macarius d. Aelt., Marcus Eremita, Johannes Climacus (sec. 5 und 6, vgl. Gaß l. c. S. 53 ff.); auch ſie trachten nach unmittelbarer Einigung mit Gott, (γάμος, σύγκρασις mit dem heil. Geiſt, γεῦσις ἀπὸ θεοῦ, nach der göttlichen μέθη, nach der Einſtrahlung des hypoſtatiſchen Lichtes, nach der Vermiſchung mit Gottes Subſtanz — συμφύρεσθαι θεῷ—). Die Staffeln der Läuterung, Reinigung, Erhebung werden aber von ihnen nur als ſubjektive Gemüthszuſtände bezeichnet, nicht an objektive kirchliche Handlungen geknüpft; die objektiven Sakramente werden ihnen nur zu Symbolen der ſubjektiven Zuſtände, als ſubjektiver Sakramente. (So Faſten und Thränen, ſo die myſtiſche Freude, der heil. Taufe und dem heil. Abendmahl entſprechend.) Auch Chriſtus erhält da keine weſentliche Stelle; er iſt Vorbild. Maximus dagegen ſucht dieſe ſubjektive Myſtik mit der des Areopagiten zu vereinigen, wie eine Vergleichung ſeiner Myſtagogie (II, 489—529) mit den Capp. de charit. und Capita theolog. et oecon. I, 394—634 zeigt.

Dagegen ist die mystische Ader des Maximus, deren Eigenthümlichkeit in dem Ineinander des Religiösen und Spekulativen, sowie dieser beiden Seiten der Mystik mit dem Glauben und vornemlich dem Kultus der Kirche besteht, auch in der spätesten griechischen Zeit noch nicht ganz versiegt. Ein merkwürdiges erst neuestens gebührend gewürdigtes Denkmal [109]) hievon ist der Hesychastenstreit von 1341—1350 und die Mystik des Nikolaus Cabasilas nach 1350. Wir verweilen dabei um so mehr, als hier die Gottesidee der alten griechischen Kirche sich charakteristisch ausspricht, zugleich aber die der Lateiner ihr gegenüber tritt.

Die Bedeutung des Hesychastenstreites kann richtig nur verstanden werden, wenn er im Zusammenhang mit dem Standpunkt des Dionysius Pseudoareopagita aufgefaßt wird. Dieser hatte, wie wir sahen, Gott sowohl als den vielnamigen und allwirksamen, wie als den Namenlosen bezeichnet. So erscheint er zunächst als der Nahbare, Mittheilsame, aber weiterhin ebenso sehr oder noch mehr als der schlechthin Transcendente, Unnahbare, und das wahre Wissen von ihm ist das Nichtwissen, das Stillestehen des Redens und Denkens, das Schweigen der tiefen Ehrfurcht vor dem überschwänglichen uns in Dunkelheit hüllenden Lichte, und diese heilige Scheu des im Nichtwissen Gott wissenden Geistes wird am angemessensten durch Hingabe an den heiligen Kultus der Kirche bethätigt, deren symbolischen Bräuche dieselbe Amphibolie haben, daß sie von der Gegenwart des Göttlichen einen Eindruck gewähren, aber zugleich den Schleier darüber halten.

Aber die apophatische Theologie läugnet, was die kataphatische setzt; Gott kann nicht Causalität der Welt sein, weil das seinem unendlichen Wesen entgegen wäre; umgekehrt, die empirische, ja die religiöse Betrachtung läßt sich es nicht nehmen, daß Gott wirklich als die höchste Ursächlichkeit zu denken sei und negirt so die Sätze der apophatischen Theologie. In dieser dua-

[109]) Gaß a. a. O., vgl. Engelhardt, die Arsenianer und Hesychasten in Illgens Ztschr. f. hist. Th. VIII, S. 48—135.

listischen Schwebe konnte nur jene Mischung des spekulativen oder metaphysischen Denkens und der Religion sich halten, die doch weder mit der apophatischen noch mit der kataphatischen Theologie vollkommen Ernst macht. Daher statt die entgegengesetzten Sätze auf Dasselbe Anspruch machen zu lassen, verfahren die Hesychasten nach älterem Vorgange bei Maximus so, daß sie die Ansprüche beider Arten der Theologie auf Verschiedenes vertheilen. Die negirenden Sätze haben nach ihnen freilich ihr volles Recht im Gebiete des göttlichen Wesens, denn dieses ist schlechthin einfach, transcendent, unnahbar; aber Gott ist nicht blos Wesen, sondern auch Energie oder Kausalität. Nach der ersteren Seite bleibt er uns ewig unerreichbar und unbekannt; aber die letztere ist keineswegs blos eine Bewegung oder ein Akt, noch weniger blos geschaffene Welt, sondern sie ist die Peripherie um das göttliche Centrum, eine göttliche Welt zweiter Ordnung, ein Strahlenkranz um Gottes Wesen, voll von realen göttlichen Lichtkräften, die nicht geworden sind, sondern ewig aus Gott emaniren.[110]) Die mystische Ruhe und Schweigsamkeit wird der seligen und verklärenden Anschauung dieses nichtgewordenen Lichtes theilhaft. So Palamas der Sprecher der Mönche vom Berge Athos. Dieses Licht wirkt nun als reinigendes und vollendendes Element, indem es sich den frommen zur ἀπάθεια gelangten Seelen mittheilt. Auf diesem Wege wird also ein Compromiß zwischen zwei gleich feststehenden Sätzen getroffen, der absoluten Unmittheilbarkeit des göttlichen Wesens selbst und der Mittheilbarkeit göttlicher Kräfte. Wir werden bei Thomas Aq. etwas Aehnliches finden. So viel erhellt aber, daß eine Christologie von hier aus folgerichtig ausgebildet, kaum anders als subordinatianisch, wenn gleich emanatistisch hätte ausfallen können. Aus dem Logos wäre der Einheitspunkt jener deuterogöttlichen Welt der Lichtkräfte geworden. Und die griechische Kirche,

[110]) Diese Kräfte der Lichtwelt hypostasiren sie und berühren sich so mit dem gnostischen Pleroma, mit der Lehre von der δόξα Gottes, und mit den emanatistisch tingirten Angelologieen; es ist darin auch die Nachwirkung der himmlischen Hierarchie des Areopagiten, und der mehr realistische Ausdruck der Ideenwelt zu sehen.

indem sie auf mehreren Synoden den hier zu Grunde liegenden Gottesbegriff freigab, gibt unbeabsichtigt zu verstehen, was auch aus der Verwerfung des Filioque erhellt, daß sie dem Subordinatianismus noch nicht entwachsen ist. Schwerlich wird man auch in Abrede stellen können, daß der Verzicht der Hesychasten auf den höchsten wahren Gott und ihr Verkehr mit den Lichtkräften, den getheilten Gottheiten zweiter Ordnung schon zum Heidenthum zurückneigt, davon zu schweigen, daß ihr Erlösungs- und Reinigungsprozeß nicht christlich, sondern theils negativ asketisch, theils physisch gefärbt ist. [111])

Den Hesychasten mit Palamas an der Spitze stellten sich Barlaam und Akyndinos entgegen, welche lateinisch Gesinnte (λατινόφρονες) hießen, aber doch auch eine Stütze an Nicephorus Gregoras und Andern fanden, während die Hesychasten, wenigstens ihre Hauptthesis, auch von Nikolaus Cabasilas Bischof von Thessalonich und Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus vertheidigt wurden.

Die Latinisirenden bestritten den Unterschied der Hesychasten von Wesen und Wirksamkeit, unterschieden aber um so bestimmter von der Wirksamkeit das Gewirkte. Eine Wirksamkeit neben dem Wesen zu statuiren, hieße, sagt Nicephorus, in Gott selbst ein Accidens setzen. Aber der Gottesbegriff ist erst gewon-

111) Die Lichtmaterie verklärt den Menschen. Dieser physische Zug in der griechischen Gnadenlehre zeigt sich schon frühe selbst in der Beschreibung der Wirkungen Christi auf unser Geschlecht schon durch seine Geburt u. s. w., siehe o.; vergl. besonders Theodor Abukara Op. ed. Gretser c. VI, S. 452. Man sage: Wenn man einen Melonenkern in Honig taucht und säet, so theile sich die Süßigkeit des Kernes auch der Frucht mit. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τὴν φύσιν ἐκ τῆς ἐλαιώδους ποιότητος, ἤγουν ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἀποκαθάρας διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἀνέλαβεν αὐτὴν — ἄχραντον οἵα καὶ ἦν καὶ ἐκτίσθη τὸ πρότερον. Καὶ ἐμβάψας αὐτὴν τῷ μέλιτι τῆς θεότητος — ἤτοι μετέδωκεν ἡμῖν τῆς γλυκύτητος, ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ' αὐτῶν καρπῷ, καὶ κατὰ διαδοχὴν (per traducem). Diese physische Betrachtungsweise, die in so ausgedehntem Maße den Begriff der Sünde und der Gnade lange beherrscht, correspondirt ganz dem Uebergewicht, das christologisch im Vergleich mit der Person auf die Natur fällt.

nen, wenn jegliche Theilung von Gottes Wesen ausgeschlossen wird. In Gott ist kein Sein, das nicht auch Thätigkeit, Aktus, wäre und umgekehrt, es kann in Gott keine Thätigkeit geben, in der nicht auch sein Wesen gegenwärtig wäre. Setzte man ein Wirken ohne Wesen, so fehlte es an dem wirkenden Subjekt, käme das Wirken erst zum Wesen hinzu, so ergänzte es einen vorherigen Mangel des Wesens und das wäre gegen Gottes Einheit und Einfachheit, wie auch gegen den Begriff Gottes, als des Guten. Denn das Gute kann nur gedacht werden als sich selbst bethätigendes. Christologisch ergibt sich hieraus, daß, wo Gottes Wirksamkeit ist, da auch unabtrennbar seine Wesenheit sich finden muß, und da er auch in den Gläubigen, ja auch in der Natur wirkt, so muß seine Gegenwart überall als eine nicht blos operative, sondern substantielle gedacht werden. Es ligt daher dieser Ansicht ob, irgendwie das Sein der Wesenheit Gottes in Christus von der gegenwärtigen Wirksamkeit in Anderem zu unterscheiden.[112]) Es ist nicht bekannt, daß die Gegner der Hesychasten dafür etwas geleistet hätten. Die Sprecher der Hesychasten dagegen zogen Folgerungen, wie: Ist in Gott die Wirksamkeit schlechthin ungeschieden von der Wesenheit, so ist seine Wirksamkeit ebenso ewig, wie seine Wesenheit, und wir kommen entweder origenistisch auf eine ewige Schöpfung, oder muß die göttliche Dreiheit durch Gottes Wirksamkeit gesetzt werden, statt daß der Sohn ein Erzeugniß und der Geist ein Ausgang Gottes ist. Ist ferner das Haben und das Sein schlechthin in Gott eines, so können wir ihn nur entweder auch nach seiner Wesenheit erkennen oder gar nicht, während wir ihn doch aus seiner Wirksamkeit erkennen, aber nicht nach seinem Wesen. Da Gottes Wesen schlechthin einfach ist, Gottes Wirkungen aber vielfach, so wird es unmöglich, die Wirkungen als in Gott begründet zu erkennen, wenn man statt eine Vielheit der Wirksamkeiten Gottes anzunehmen, sie mit dem einen Wesen Gottes identifizirt. Cabasilas unterscheidet daher in Gott ein Solches, woran

---

[112]) In ganz ähnlicher Lage ist die orthodoxe Theologie der lutherischen Kirche, z. B. bei Calov.

Theil genommen werden kann (μεθεκτὸν) von einem Unmittheilbaren; das Letztere ist ihm das Innerste Gottes, sein Centrum, sein eigentliches Wesen oder Sein. Das Andere ist Gottes Besitz oder Habe, die er daher mittheilen kann.[113]) Nicephorus verwirft solchen Unterschied in Gott, und bezeichnet ihn als vorchristlich. Gottes Wesen sei zugleich unmittheilsam und mittheilsam, Gott sei ebenso ganz in sich, wie ganz und wesentlich für das Andere, und thätig, ohne deßhalb theilbar zu werden oder sich an ein Einzelnes zu verlieren. Den Palamiden wirft er den doppelten Fehler vor, daß sie die Wirksamkeit Gottes, die sie als das Mittheilbare Gottes denken, ohne Selbstbehauptung an Dasjenige sich verlieren lassen, an welches es sich mittheilt, und daß sie das Unmittheilbare Gottes des Inhaltes berauben, der doch gerade seine Fülle und Lebendigkeit ausmacht, Gottes Wesen also nur als sich selbstbehauptende Leere übrig behalten.

Man sieht, wie in diesem interessanten Streit auf beiden Seiten eine Ineinanderbildung der kataphatischen und apophatischen Theologie erstrebt wird; von den Hesychasten so, daß sie gleichsam in Gottes Wesen selbst ein Heiliges und Allerheiligstes von einander scheiden, auf das Erste die kataphatische, auf das Zweite aber die apophatische Theologie anweisen. Diese Vertheilung des Gebietes, welche nicht blos in Gott eine Ueberordnung des doch leeren Wesens über die lebendige Fülle hineinträgt, wird mit Recht als Rest des vorchristlichen Gottesbegriffes von Nicephorus und den Lateinern verworfen, sie selbst aber bringen es nur zum Postulat, daß Gott nach seinem ganzen Wesen als zugleich in sich und für sich, wie für das Andere seiend gedacht werden müsse. Die Einheit dieses scheinbaren Gegensatzes und das Wort des Räthsels ist der Geist. Er erst ist wirklich in sich seiendes Wesen, und doch zugleich in dieser sich selbstbehauptenden Reflexion in sich auch allgemein Wesen,

---

[113]) Diese Unterscheidung findet sich auch bei Thomas, und sie ist die Voraussetzung der lutherischen Christologie, welche Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes als mittheilbar ohne das Wesen ansieht.

das für Andere ſein will. Oder genauer: die Wahrheit des Geiſtes, das Ethiſche, iſt erſt im Stande über jenen Gegenſatz des unmittheilſamen ſich ſelbſt behauptenden, und des mittheilbaren Weſens zu erheben, über den Gegenſatz des jüdiſchen und des heidniſchen Gottesbegriffes. Denn das wahrhaft Ethiſche vereint in ſich die Gerechtigkeit und die Güte, und Liebe iſt weder ohne das Eine noch ohne das Andere. Eine ſich ſelbſt im Geben nicht behauptende Liebe iſt Emanation, ein phyſiſcher Ausfluß, über welchen Geſichtspunkt die griechiſche Theologie nicht weſentlich hinauskömmt, ſoweit ſie von Gnade ſpricht. Ein bloßes Hüten der Grenzen, eine bloße Selbſtbehauptung in Unmittheilſamkeit andererſeits iſt zwar gerecht, aber ihm fehlt noch die freie Macht, über die eigene Fülle ohne Selbſtverluſt zu verfügen, nicht nur die Luſt dazu. Erſt in der innigen Durchdringung beider Momente kann der wahre Gottesbegriff gegeben ſein. Die Gegner der Heſychaſten bringen es nur zu einem Zuſammenſprechen beider, behalten aber damit doch die Aufgabe im Geſicht.

Cabaſilas läßt zwar die Lichttheorie jener Myſtiker zurücktreten, ohne Zweifel, weil ſie der Kirche und dem hiſtoriſchen Chriſtenthum zu wenig eine ſichere Stelle läßt, dagegen hält er mit ihnen an dem Unterſchiede des Weſens und der Energie Gottes feſt, und verwendet ihn für das Syſtem des kirchlichen Lebens ſo, daß er die heiligen Handlungen der Kirche, beſonders die Sakramente durch jenes Göttliche zweiter Ordnung mit Kräften der Erneuerung der Stärkung und der Vollendung ausgeſtattet werden läßt, dieſes Alles aber auch mit Chriſti Perſon in Beziehung zu ſetzen ſucht. Chriſtus iſt ihm der Ruhepunkt (κατάλυμα) des menſchlichen, auf das jenſeitige höchſte Gut gerichteten Begehrens; die üppige Weide der Gedanken, in ihm iſt das ewige Gut dieſer Zeitlichkeit einverleibt. Er führt die traditionelle Lehre von den zwei Naturen mit dem doppelten Willen fort, nur mit dem Unterſchied, daß er ähnlich, wie der Areopagite und Maximus, den Logos auch in der Menſchwerdung überweſentlich und trotz der Weſensgleichheit mit uns ſeine Menſchheit auch übermenſchlich und vergöttlicht denken will. Ueberhaupt löſen ſich ihm durch die Vergöttlichung der Menſchheit Chriſti

die festen Umrisse derselben merklich in den Logos auf, und es behält ihm die Menschheit vornemlich nur die Bedeutung, die reale geschichtliche Einpflanzung des göttlichen Prinzips in die Menschheit zu bezeichnen. Selbständig verweilt er daher nur bei dem Gebiet, in welchem sich Christus als diese göttliche und doch dem geschichtlichen Organismus der Menschheit einverleibte Macht bethätigt, das ist das Gebiet der Kirche mit ihren Sakramenten, welche die Werkzeuge und Kanäle für das aus Christus ausströmende Leben sind, und welche von selbst auf Jeden wirken, dem nur die passive Willfährigkeit nicht abgeht. Die heil. Taufe ist vor Allem die Zeugung des neuen Lebens in Christo, aber auch Erleuchtung. Die dreimalige Anrufung bildet die theologische, die Untertauchung und die Wiedererhebung die ökonomische Seite ab, letzteres in der Sprache der That oder drastisch, denn auf die Nachfolge Christi komme es an. Alles ist eigentlich schon geschehen in Christi Tod und Auferstehung, es bedarf nur der Uebertragung der Kraft des von ihm und durch sein Verdienst gestifteten Bades auf uns. Ja nicht blos die Gabe und das Licht, auch die Sehkraft und die Kraft des Athmens strömt auf uns von dem Einen Quell. — Die Salbung (μύρον), sein zweites Sakrament, bezeichnet symbolisch die Weihe der menschlichen Natur, zunächst in Christus, wodurch diese zur Aufnahme der göttlichen Natur befähigt und veredelt ward. Aber das menschliche Gefäß Christi mit seinem Inhalt ist zugleich als weihendes und im Sakrament der Salbung fortwirkendes Prinzip der Menschheit einverleibt. Besonders aber ist es das heil. Abendmahl, in welchem er die mystische Feier ihren Höhepunkt erreichen läßt. Die Einprägung des göttlichen Bildes in der Taufe, die Begeistung durch die Salbung sind nur die Vorstufen für die Vollendung der ganzen menschlichen Natur durch die gottmenschliche Natur im heil. Abendmahl. Was in Christo der menschlichen Natur geschah, das geschieht durch dieses Sakrament fortwährend dem einzelnen Menschen, und es läßt sich daher aus der Schilderung dessen, was den Abendmahlsgenossen widerfährt, abnehmen, welches Bild von der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in Christus sich würde ergeben haben,

wenn diese Mystik ledig der traditionellen Formeln sich christologisch würde ausgesprochen haben. Christum aufnehmend in diesem Mahl, kommen wir in Blutsverwandtschaft mit Gott und Christus und dieser feiert mit der Kirche, seiner Braut, die geistliche Hochzeit (γάμος). Die Wirkung erstreckt sich auf den ganzen Menschen. Wie Christi ganzes Wesen, auch sein leiblicher Organismus zu einer höheren Natur geworden und vergöttlicht ist, so wirkt auch das heil. Abendmahl, und diese Wirkung seiner göttlichen Physis, die mit unserem Organismus sich vermischt, sich ihm eingießt und ihn dermaßen umwandelt, daß gegen die Verwandtschaft mit Christus die Verwandtschaft mit dem leiblichen Vater verschwindet, ja die Christum uns näher bringt, als wir uns selbst sind, ist die erste und nächste Wirkung, durch welche das Unreine, zur Sünde Reizende in uns überwunden wird, so daß der Geist nun nach seiner angeborenen Art seine Schwingen frei regen kann. [114]) Es ist also eine Naturmystik, sakramentlich gehalten, durch welche die menschliche Substanz mit der Substanz Christi verbunden, ja vermischt wird, was bei Cabasilas das Eigenthümliche bildet, und wodurch er sich in den Stand zu setzen sucht, auch Christi Menschheit, nicht blos dem reinen göttlichen Licht oder dem nackten Logos eine Bedeutung für die Heilsvollendung zu geben. Denn nicht der Logos für sich, sondern der mit der menschlichen Natur vereinigte Logos, seine gottmenschliche Substanz, in der auch das Menschliche übermenschlich und mit dem Göttlichen vermischt ist, ist die Lebensessenz, welche aufgenommen in unsern Organismus,

[114]) Vgl. Gaß l. c., 143 ff. Nach dem Satze, daß die Ursache mit ihrer Wirkung gleichartig sein muß, der in der Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahle eine große Rolle spielt, läßt die beschriebene Wirkung des heil. Abendmahls in den Empfängern, um so gewisser einen Schluß auf das dabei wie in der Stille wirkende christologische Bild zu, als bei Cabasilas das Objektive des heil. Abendmahls Christi Person, namentlich aber sein Leib und Blut ist. Man wird Gaß recht geben müssen, wenn er sagt S. 145: Eutychianische Sätze, die auf die Christologie angewendet, verpönt waren, werden doch ohne Scheu in dem Gebiete der Wirkungen des heil. Abendmahles angewendet.

ihn veredelt und in sein eigenes Wesen verwandelt.[115]) Was die geistige Seite anlangt, so hat allerdings Cabasilas die Freiheit des Willens, die er sehr betont, nicht in wirklichen Einklang mit dem Wirken der Gnade gesetzt, wie diese physische Sakramenten-Lehre zeigt. Er läßt die Gnade und die Freiheit mit einander abwechseln, und ist von der Meinung nicht frei, daß jede für sich, ohne die andere, an die Vollendung hinanführen könne.[116]) Aber doch findet sich bei ihm noch eine andere Idee, in welcher er den ausschließenden Gegensatz von Gnade und Freiheit zu überschreiten sucht, und zwar sowohl von göttlicher Seite als von menschlicher, eine Idee, welche ihm dazu dienen soll, in Gott selbst jenen Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, der in der Unterscheidung von Gottes Wesen und Wirken eingehüllt ist, zu übersteigen und zu versöhnen, und die endlich auch für eine geistige Wirkung des heil. Abendmahls eine Stelle übrig läßt, ja sich zum Ausgangspunkte einer eigenthümlichen Christologie eignen könnte.

Das ist seine Lehre von dem φίλτρον, der Zaubermacht der göttlichen Liebe. Der Liebe ist die Selbstentäußerung eigen. Durch sie tritt der Liebende aus sich heraus (ἐξιστάναι) sich hinzugeben an den Geliebten, um nur für ihn zu sein. Diesen Liebeszauber versendet der Bräutigam wie ein Geschoß in das Herz, einen Strahl von seiner Schönheit.[117]) „Er verwundet die Seelen und die Größe der Wunde, das Verlangen der Seele weist auf den Verwundenden, welcher die Seele in heiliger Ekstase der Liebe aus sich heraus und in ihn hineinzieht, hingerissen von der Macht der Liebe und doch frei. Aber ebenso ist diese Liebesmacht auch in Gott selbst eine Macht, die ihn aus seiner Erhabenheit, Unmittheilsamkeit und Leidenslosigkeit herausgezogen und genöthigt hat, wie schon Dionysius andeu-

---

[115]) Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ζωῆς lib. IV, §. 55: ὁ γὰρ τῆς ζωῆς ἄρτος αὐτὸς κινεῖ τὸν σιτούμενον, καὶ μεθίστησι καὶ πρὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει, S. 95. Christus sei das Haupt und das Herz in der Kirche, seinem Leibe.

[116]) Cf. lib. VII, §. 111. 112. S. 196.

[117]) Lib. II, §. 132. 133. S. 56 f.

tete,[118]) aus ſich herauszutreten, und wie in Ekſtaſe der Liebe ſich ſelbſt zu entleeren.[119]) Denn nicht in ſeiner Region bleibend, ruft er zu ſich den Knecht, den er liebte, ſondern ſelbſt ſucht er ihn durch Herabſteigen, und nahend zeigt er durch ſich das Liebesverlangen und ſuchet das Gleiche, läßt von dem Verſchmähenden nicht ab, und iſt dem Trotzenden nicht gram, und hart verfolgt bis vor die Thüren, thut und trägt er, um die Liebe zu zeigen, Alles und ſtirbt.[120]) Und doch iſt auch damit das Größeſte nicht geſagt, denn nicht blos ſo weit geht der Herr in die Gemeinſchaft mit den Knechten ein und reicht ihnen ſeine Hand, ſondern auch ſich ſelbſt hat er uns ganz gegeben, wogegen wir des lebendigen Gottes Tempel ſind, dieſe Glieder Chriſti Glieder. Dieſer Glieder Haupt beten die Cherubim an, dieſe Füße, dieſe Hände hangen an jenem Herzen.“

So iſt ihm Chriſtus der gegenwärtige Gott, der Nichts als die Liebe übrig behalten, aber durch deren Schönheit, als einen unwiderſtehlich wirkenden Liebeszauber die Welt überwunden hat, nachdem er gleichſam zuerſt in ſich ſeine außerweltliche Erhabenheit überwunden hatte, um denen, die er gewinnt und beſeligt, näher zu ſein, als ſie ſich ſelbſt, ja um ihr anderes Selbſt zu werden. Und wenn gleich dieſe Darſtellung in faſt gewaltſamer Weiſe den warmen chriſtlichen Gottesbegriff an die Stelle des antiken, des abſtrakten unendlichen Weſens der Spekulation ſetzt, ſo ſtreift er doch auch noch daran, dieſe Liebe in Gott nicht als eine bloße einmalige oder momentane Bewegung, nicht als eine einmalige Cauſalität, zu der etwa unter Anderem ſich jenes Weſen Gottes erſchloſſen hätte, zu faſſen, ſondern als

---

[118]) De divinis nominibus, c. IV. §. 13 f.

[119]) Lib. VI, §. 16. *Καθάπερ γὰρ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐρῶντας ἐξίστησι τὸ φίλτρον, ὅταν ὑπερβάλλῃ καὶ κρεῖσσον γένηται τῶν δεξαμένων, τὸν ἴσον τρόπον ὁ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔρως τὸν θεὸν ἐκένωσεν.* §. 18. 19: *ἔδει δὲ μὴ λανθάνειν σφόδρα φιλῶν, ἀλλὰ τῆς μεγίστης ἀγάπης δοῦναι πεῖραν ἡμῖν, καὶ δεῖξαι τὸν ἔσχατον ἐρῶν ἔρωτα. Ταύτην μηχανᾶται τὴν κένωσιν, καὶ πραγματεύεται καὶ ποιεῖ δι' ὧν οἷός τε γένοιτ' ἂν δεινὰ παθεῖν καὶ ὀδυνηθῆναι.* S. 135. 136.

[120]) Cf. VI, 19—24. §. 99 ff.

das eigentliche Sein und als das wahre Leben. Denn so wenigstens stellt er das Liebesleben der Christen dar. [121])

Aber auch in Beziehung auf Gott selbst, hat er die Einsicht, daß es der Natur des Guten wesentlich ist, sich mitzutheilen, um dieses zu sich heranzuziehen. Das sieht man aus der Lehre, die er ebenso schön als zuversichtlich ausführt, [122]) daß sowohl das Menschengeschlecht von Anfang an auf den Gottmenschen geschaffen und für die Vereinigung mit ihm bestimmt war, als der Gottmensch für die Menschheit.

„Ihr seid nicht Euer selbst, denn ihr seid theuer erkauft," sagt Paulus, denn des neuen Menschen wegen ward von Anfang des Menschen Natur geschaffen, Verstand und Begehren wurden zu Ihm hin bereitet, Vernunft empfiengen wir, damit wir Christum erkennen, Begehren, damit wir zu Ihm eilen, Gedächtniß empfiengen wir, damit wir Ihn tragen, denn auch für unsere Erschaffung war er das Urbild. Denn nicht der alte Adam ist das Musterbild für den neuen, sondern der neue für den alten. Ist, wie geschrieben steht, der neue geworden in Aehnlichkeit des alten, so ist das von ihm nur geschehen, damit er die Krankheit der Natur aufhöbe durch seine Arznei und das Sterbliche verschlungen würde vom Leben. Der ältere Adam ist des zweiten Nachahmung und nach der Idee und dem Ebenbild desselben ist er gebildet. Die menschliche Natur strebte zwar zur Unsterblichkeit von Anfang, kam aber erst dazu durch den Leib des Erlösers, den er zum unsterblichen Leben von den Todten auferweckte, wodurch er der Herzog der Unsterblichkeit für das Geschlecht ward. Daß ich das Ganze sage, den wahren Men-

---

[121]) Cf. VII, §. 164—167.

[122]) Lib. VI, §. 132—139. S. 166, §. 132: *Καὶ γὰρ διὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπῳ φύσις συνέστη τὸ ἐξ ἀρχῆς, καὶ νοῦς καὶ ἐπιθυμία πρὸς ἐκεῖνον κατεσκευάσθη. — Οὐ γὰρ ὁ παλαιὸς τοῦ καινοῦ ἀλλ' ὁ νέος Ἀδὰμ τῷ παλαιοῦ παράδειγμα.* S. 167, §. 133: *ὁ πρεσβύτερος τοῦ δευτέρου μίμημα, καὶ κατὰ τὴν ἰδέαν ἐκείνου καὶ τὴν εἰκόνα πέπλασται.* §. 135: *καὶ ἵνα τὸ πᾶν εἴπω, τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον καὶ τέλειον καὶ τρόπων καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων ἕνεκα πάντων πρῶτος καὶ μόνος ἔδειξεν ὁ σωτήρ.*

ſchen und den vollkommenen hat, was den Charakter und das Leben und alles Andere anlangt, zuerſt der Erlöſer dargeſtellt. Wenn nun diß in Wahrheit des Menſchen Idee und Beſtimmung iſt, auf welche ſchauend Gott ihn als die letzte Kreatur bildete, nämlich das reine, von Vergänglichkeit und Sünde freie Leben; wenn ferner dem Einen — dem erſten Adam — viel daran fehlte, vollkommen zu ſein, der Andere aber ſelbſt vollkommen in Allem ſeine Vollkommenheit den Menſchen mittheilte, und das ganze Geſchlecht auf ſich harmoniſch bereitete: wie ſollte man nicht ſagen, daß das ſpäter Gekommene für das Frühere das Muſterbild war, und daß jenes der Archetyp, dieſes aber von ihm genommen iſt? Die Urnorm (κανών) von Allem iſt der letzte Menſch, nicht der zuletzt aus der Erde hervorgegangene, ſondern der, zu welchem Natur, Wille und Gedanken den Menſchen ziehen, Chriſtus. Und nicht blos der Gottheit wegen, ſondern auch der andern Natur halber iſt dieſer die Ruheſtätte aller menſchlichen Liebe und die Wonne der Gedanken (καταλυμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐρώτων, τρυφὴ λογισμῶν).[123])

Die gegebene Darſtellung zeigt, daß Cabaſilas unwillkürlich doch ſeiner früher erwähnten, der heſychaſtiſchen ähnlichen Gotteslehre untreu wird. Denn wenn ſeine Myſtik in dem göttlichen Liebesleben ſchwelgt, und wenn er deutlich genug Gott ſelbſt als Liebe denkt, ſo hat er jede Erinnerung daran, daß in Gottes Wirkſamkeit doch nicht Gottes Weſen ſei, das Höchſte vielmehr ewig unmittheilbar bleibe, vergeſſen. In demjenigen, worin der Geiſt den ewigen Ruhepunkt und die eigene Vollendung findet, ſieht er das höchſte Gut, und nicht blos für den Menſchen, ſondern auch an ſich und für das Univerſum, wie ſeine Chriſtologie beweiſt. Cabaſilas ſtellt, wenn auch minder ſcholaſtiſch, in ſeiner ſakramentalen Myſtik den Vereinigungsverſuch perſönlicher Innerlichkeit und kirchlicher Frömmigkeit dar, und iſt darin vielleicht am Meiſten dem Thomas von Aquino

---

[123]) L. VI, §. 139. Er fährt fort: οὐ γάρ ἐστιν, οὗ μὴ πάρεστιν, οὐδ' ἔστιν, ὅπως μὴ σύνεστιν ἡμῖν, ὅσγε τοῖς ζητοῦσι καὶ αὐτῆς ἐγγίων ἐστὶ τῆς καρδίας. L. VI, §. 140. S. 168.

ähnlich. Erst als das byzantinische Reich zu Falle kam, und die zum Theil flüchtig gewordene griechische Theologie keinen festen kirchlichen Haltpunkt mehr hatte, sieht man den gleichsam liturgischen Charakter der griechischen Mystik schwinden, und diese zum Theil in Berührung mit dem Abendlande, vornemlich in Italien eine ähnliche Gestalt annehmen wie bei dem Areopagiten, ja Scotus Erigena. — Bei Männern, wie Georgius Gemistius mit dem Zunamen Plethо, [124]) Bessarion, dem Verfasser des Hermes Trismegistus, denen sich viele Italiener anschloßen, wie Marsilius Ficinus, der ältere Graf Piko von Mirandola, gieng die griechische Wissenschaft in eine neoplatonische Theosophie über, welche vielfach nicht blos des kirchlichen, sondern auch des christlichen Charakters vergaß, einen Kultus des Schönen und der Wissenschaft an die Stelle des Christlichen setzte und wonnetrunken in der platonischen Philosophie das Evangelium fand. Da ward offenbar, daß das künstliche Gebäude der theologischen Begriffe in der griechischen Kirche nicht mehr in dem Innern der Geister sein Fundament hatte, sondern daß es, sobald die tragende Macht der Tradition und der kirchlichen Umgebung fehlte, in sich zusammenbrach und aus den Ruinen nur ein Geist hervorschaute, welcher, als ob Nichts in der Mitte läge, wieder auf dem Boden der antiken heidnischen Philosophie steht und die Götter Griechenlands zurückzuführen, in dem Glanz ihrer Schönheit, dem Reichthum ihrer Weisheit zu schwelgen den Versuch machte. Wir haben dieses nicht näher zu verfolgen, nur das sei noch bemerkt, daß, als das Mittelalter zu seinem Ende sich neigte, die beiden Ströme der Mystik, der orientalische und der occidentalische (wie überhaupt in andern Männern die beiderseitige Kultur), eine Vereinigung suchten und theilweise fanden in einem der bedeutendsten Männer des 15. Jahrhunderts, dem Kardinal Nikolaus von Cusa, Bischof v. Brixen, welcher auch durch seine Schicksale nach Griechenland geführt, die Vereinigung der griechischen und latei-

[124]) Vergl. Gaß, Gennadius und Plethо, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche 1844. S. 24—98.

niſchen Kirche als ſeine theuerſte Lebensaufgabe verfolgte, und welchem auf ſeiner Rückkehr aus Griechenland zur See, wie durch eine Erleuchtung von Oben, wie er ſagt, der Blick des Geiſtes zu der Anſchauung erhoben ward, in welcher ihm Gott als die höchſte Einheit aller Gegenſätze erſchien, eine Anſchauung die den Mittelpunkt des Syſtemes bildet, deſſen chriſtologiſche Seite uns ſpäter näher beſchäftigen wird, und das auf Giordano Bruno ſo bedeutend eingewirkt hat. [125])

[125]) Vgl. Scharpff, der Kardinal und Biſchof Nikolaus von Cuſa I. Theil, Mainz 1843. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cuſa; 1847. Moritz Carriere „die philoſophiſche Weltanſchauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart“ 1847. S. 16—25. 365 ff.

Drittes Kapitel.

Der Adoptianismus und das Frankfurter Concil 794.

Ueber wenige dogmengeschichtliche Erscheinungen ist das Urtheil so unsicher, aber auch so schwierig, wie über den Adoptianismus, welcher von den Zeitgenossen mit dem, was als Nestorianismus galt, zusammengeworfen, von Spätern, welche hiervon den historischen Nestorianismus zu unterscheiden wußten, wenigstens mit diesem vermengt wurde. Andere wie besonders Walch finden ihn mehr den Worten als den Gedanken nach von der orthodoxen Lehre verschieden, oder sehen in ihm eine Consequenz des orthodoxen Systemes, welche unwiderstehlich seinen inneren Widerspruch zu Tage bringe; während noch Andere in dem Streite mehr eine Spitzfindigkeit zu finden glauben, an welcher der jugendliche Verstand der barbarischen Völker seine erste Probe abgelegt habe.

Es muß zum Voraus gänzlich unwahrscheinlich sein, daß wir in einem so bedeutenden Kampfe nur eine Wiederholung von längst Dagewesenem erblicken dürfen. Maßen sich doch in ihm die bedeutenderen kirchlichen Kräfte der Zeit mit einander, auf der einen Seite ein sehr großer Theil der spanischen Kirche, mit ihrem auf alte Traditionen sich stützenden Haupte Elipantus Erzbischof von Toledo, und mit Felix von Urgellis, von welchen Letzterer, der Hauptträger des Adoptianismus, eine nicht gewöhnliche Geistesschärfe, Bildung und Belesenheit in den Vätern zeigt; auf der andern Alcuin, Lehrer und Freund Karls des Großen, die asturischen Bischöfe Beatus und Etherius,

Paulinus von Aquileja und Agobard von Lyon mit all den Männern aus der deutschen, fränkischen, italienischen und brittischen Kirche, welche auf den Concilien zu Regensburg 792, Frankfurt, Rom 799 und Aachen 800 mit dieser Sache sich beschäftigten. Allerdings findet eine Aehnlichkeit des Adoptianismus mit früheren Erscheinungen, besonders dem historischen Nestorianismus Statt. Es ist auch gewiß nicht bedeutungslos für die Neubelebung der Gedanken der antiochenischen Schule, daß im Dreikapitelstreit und besonders auf dem Concil v. J. 553 die Kirche sich so angelegentlich nicht blos mit Nestorius sondern auch mit Theodor von Mopsvestia beschäftigte. Indem die Verfolgungssucht sich nicht scheute, auch in die Asche jener im Frieden mit der Kirche entschlafenen Männer und ihre Werke den Bannstrahl zu werfen, geschah es auch hier, daß gerade jetzt erst auch Funken ihres Geistes weit umher verstreut wurden und da und dort zündeten, am meisten in Gegenden die vor dem Arm des byzantinischen Hofes sicherer waren, wie Nordafrika und Spanien. Aber deßhalb darf doch der Adoptianismus keineswegs für einen bloßen Nachzügler gelten, der sich in einem der geschichtlichen Strömung entlegenen Winkel verspätet hätte, sei es als ein unüberwundener Rest des alten Nestorianismus, sei es als eine aus Unkunde mit den frühern Vorgängen hier entstandene alte Häresie. Wir wissen genug von der alten spanischen Kirche, um zu erkennen, daß sie kein abendländisches Seitenstück der chaldäischen Christen darstellt, sondern in lebendigem Verkehr mit dem übrigen Abendlande und Nordafrika stand, auch bei aller Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit mit der römischen Kirche eine fortgehende Kirchengemeinschaft pflog, und in ihren zahlreichen Concilien, besonders den toletanischen, auch eine theologische und dogmatische Lebendigkeit bewies, wodurch sie sich im siebenten und achten Jahrhunderte vortheilhaft auszeichnete und unter vielen äußern und innern Kämpfen eine Art von nationalem, landeskirchlichem Charakter, vornemlich unter Leitung der toletanischen Erzbischöfe zu gewinnen wußte. Die Hauptsache aber ist, der Adoptianismus trägt bei aller Gleichheit der Geistesrichtung mit dem Nesto-

rianismus doch einen eigenthümlichen Charakter, vermöge dessen er in das Problem just wie es sec. 8 nicht aber zur Zeit des Nestorius lag, einzugreifen suchte. Gelingt es diß zu zeigen, so steht schon auch fest, daß er keine bloße Spitzfindigkeit war.

Der Adoptianismus darf auch nicht blos aus dem Gegensatze gegen Reste des Arianismus und Sabellianismus, oder aus dem Kampfe gegen Bonosianer einerseits und Migetius andererseits erklärt werden. [1]) Es ist wahr, auch die antiochenische Schule suchte einen Stützpunkt wider arianische Schrifterklärung darin, daß sie bestimmter zwischen der göttlichen und der menschlichen Seite unterschied und die niedrigeren Prädikate auf die letztere bezog, um sie vom Sohne Gottes abzuhalten. Aber dazu, das Prädikat *υἱὸς θεοῦ* auf Christi Menschheit anzuwenden, war weder dem Arianismus, noch einer ebjonitischen Ansicht wie der des Bonosus gegenüber, irgend ein zwingender Grund vorhanden. Vielmehr muß sie, die Adoptianer dazu ein positives Interesse der genauen Bezeichnung ihrer eigenen Ansicht bewogen haben.

Allerdings waren die in Spanien lange dauernde Kämpfe mit dem Arianismus der Westgothen eine gewisse Vorbereitung für diesen neuen Streit. Noch mehr enthielt die Sekte der Priscillianisten und Sabellianer (zu welch letzteren Migetius gehörte, den Elipantus um 780 scheint bekämpft und besiegt zu haben,) sowie der Monophysitismus, der von Afrika her noch längere Zeit hindurch auch in Spanien sich verbreitete, eine Aufforderung, die wahre Menschheit Christi vor einer theophanischen Verflüchtigung derselben zu bewahren, so wie von der göttlichen Natur die Leidentlichkeit und Veränderlichkeit entfernt zu halten. Im Gegensatz gegen den Monophysitismus sind die Spanier auf dem 11. und 14. toletanischen Concil Triphysiten und stellen sich auch in Gegensatz gegen den Monotheletismus. In diesem letzteren Kampfe gewöhnt sich die spanische Kirche offenbar daran, gegen alle Vermischung die Unterschiede in der Christologie her-

[1]) Bonosus von Sardika um 390 sah in Christus nur einen adoptirten Menschen. Migetius lehrte, der Logos sei in Jesu Person geworden, der hl. Geist in Paulus, der Vater in David.

vorzukehren, wie auch schon am Ende des 6. Jahrhunderts die Trinitätslehre in ähnlicher Richtung ausgebildet war, und zwar so, daß die toletanische Synode hier an die Spitze der kirchlichen Bewegung getreten war. Man kann zu diesen negativen Veranlassungen des Adoptianismus auch einige positive Momente hinzufügen: die zahlreichen Reste der antiochenischen Schule besonders in Nordafrika, die im Kampfe gegen arianische Barbarenvölker und durch die obenerwähnten dyotheletischen nordafrikanischen Synoden sich gestärkt haben werden. Und nicht minder darf man vielleicht annehmen, daß als sich die altchristliche Bevölkerung Spaniens mit den arianisirenden germanischen Stämmen amalgamirt hatte, sich als Resultat eine Bildung ergab, welche auf Schärfe des Begriffs, wie auf die freie menschliche Persönlichkeit auch theologisch ein besonderes Gewicht legte.

Das sind Alles Momente, die für die Entstehung des Adoptianismus in Betracht kommen. Aber daß diese negativen und positiven Factoren das christologische Resultat hatten, das im Adoptianismus vorligt, begreift sich doch erst vollständig, wenn wir uns der Stufe erinnern, welche das christologische Dogma vor dem Adoptianismus erreicht hatte. Er ist nicht eine Erscheinung, die ebenso gut früher hätte kommen können, noch weniger eine bloße Repristination des Nestorianismus, sondern er setzt sich das christologische Problem gerade in der Lage voraus, die wir in der griechischen Kirche kennen gelernt haben. Jene negativen und positiven Faktoren setzen in die bisherigen, der spanischen Kirche gar nicht fremd gebliebenen christologischen Resultate ein, und indem das Problem, wie es durch die dyotheletische Synode v. J. 680 sich für das kirchliche Bewußtsein stellte, von jenen Faktoren der spanischen Kirche bearbeitet wurde, entstand die adoptianische Lehre.

Sie unterscheidet sich, sagen wir, von dem Nestorianismus bestimmt. Denn die Adoptianer haben gegen das θεοτόκος nichts eingewendet, gegen die Zweiheit der Personen nicht erst nachträglich sondern von Anfang an entschieden protestirt; eine Annahme der Menschheit durch den Logos von Anfang an gelehrt, von einer erst durch Tugend verdienten Erhöhung nicht so, wie

die Nestorianer und besonders Theodor von Mopsvestia, sondern mehr nur so gesprochen wie es auch in der Kirche geschehen konnte, so lange der Stand der Erhöhung noch nicht in den der Erniedrigung völlig hineingetragen wurde, sondern ein Fortschritt vom letzteren zum ersteren blieb. [1a]) Der υἱὸς θετὸς der Antiochener ist allerdings auch Adoptivsohn; aber bildet bei ihnen nicht den Mittelpunkt ihrer Ansicht, und ist wenigstens mehr als bei den Adoptianern Resultat eines verdienenden ethischen Processes. Die Nestorianer, dem Monophysitismus entgegenstehend, bewegen sich christologisch in dem Gebiet der Naturen; und nur secundär ja ungern kommen sie auf die Person. Die Adoptianer, welche die Zweiheit der Naturen, ja der Willen nicht erst zu erkämpfen haben, sondern als kirchlich anerkannt voraussetzen können, bewegen sich auf dem Gebiete der Person, deren Einheit bis dahin mehr vorausgesetzt, als bestimmter gedacht war. Und zwar ist, was wohl zu beachten bleibt und mit dem Charakter der Völker zusammenhängen wird, die am adoptianischen Streit sich betheiligen, hier zum erstenmal beiderseits unter Person klar das Ich verstanden, nicht aber blos, wie bei der ὑπόστασις des Damasceners, noch überwiegend das tragende Princip der Existenz, oder gar das συμβεβηκὸς, Accidens an der Gattung, dem gemeinsamen Wesen, oder das Dasein der Substanz in Eigenthümlichkeit, die eigenthümliche Existenzweise der Substanz, ein Schwanken, das, wie wir sahen, so viel Verwirrung bei den griechischen Christologen anrichtete [2]).

Die Adoptianer knüpfen also an die bisherigen Entscheidungen für zwei Naturen und zwei Willen an; aber sie verlangen daß folgerichtig diese Zweiheit auch in einer Sphäre ihr Recht erhalte, die bisher noch außerhalb des Streites gelegen hatte, in der der Person, nicht so, wie gesagt, daß sie auf zwei

[1a]) Vgl. Alcuini opp. ed. Frobenius 1777. c. Felic. L. IV, 5. S. 823. V, 1. 2. I, 15, vergl. Paulini Aq. L. III, c. Felic. Ven. 1734. Agobard. adv. dogma Felic.

[2]) zumal für die Trinität großentheils wieder zurückgenommen werden mußte, was für die Christologie gesetzt war, z. B. daß die Hypostase nur ein συμβεβηκὸς an der οὐσία sei.

Iche in Christus hätten kommen wollen, davon sind sie entfernter als selbst Theodor von Mopsvestia, wohl aber so, daß sie das Eine und selbige Ich wirklich als ein beiden Naturen gemeinsam eignendes, als das beide Naturen zur Ichheit Erhebende und ihren Begriff vollendend Abschließende denken wollten. Der Adoptianismus ist also nach dieser Seite allerdings die ächte Fortsetzung der im Dyophysitismus und Dyotheletismus eingeschlagenen Richtung der Kirche selbst, nichts zur allgemeinen menschlichen Natur Christi Gehöriges ihm absprechen zu lassen. Er will gleichsam die Früchte der bisherigen Entwicklung auch für die Person einärndten. Die „Einheit der Person“ und zwar die unterschiedslose Einheit war bisher vorausgesetzt; der Hauptausdruck dafür ist „der Sohn.“ Der Sohn bezeichnet die Person, er ist der Ausdruck für die Einheit der Hypostase, ja das Rettungsmittel der Einheit bei jener weit auseinandergehenden Zweiheit. Denn wie unendlich und wesentlich verschieden auch die Naturen seien, und den Naturen gemäß die Willen, das blieb die Vertröstung: der Sohn ist Einer, der die zwei Naturen an sich hat, er ist der Gottes- und der Menschensohn. In der Vorstellung nun, hiemit die Einheit geborgen zu haben, stört freilich der Adoptianismus in einer sehr unsanften Weise: zugleich aber macht er so tiefen Eindruck, daß von diesem Streite an eine rückläufige christologische Bewegung sich datirt, die der Sache nach den Dyophysitismus und den Dyotheletismus immer mehr paralysirt. Mit der Selbstlosigkeit der menschlichen Natur steigt Cyrill wieder am Horizont der Kirche auf, und die damals nur mit Mühe abgewandte Ansicht, daß die Menschwerdung das Wunder sei, wodurch an die Stelle der menschlichen Substanz die göttliche gesetzt ward, und nur das Accidens der ersteren übrig blieb, brach sich jetzt wenigstens in der Auffassung des heil. Abendmahles Bahn, zum Surrogate dafür, daß die alten christolog. Canones nicht mehr freie Hand ließen. So bildet der Adoptianismus einen Scheidepunkt für die Christologie. Die Richtung auf die Zweiheit und ihre folgerechte Entfaltung, die bisher nach allen schweren Kämpfen immer wieder durchgedrungen war, kommt in den Adoptianern auf ihre

Spitze, aber zugleich auch durch ihre siegenden Gegner zu ihrem Wendepunkt. Und die erste That der deutschen Concilien über die Christologie ist wie unvollkommen und unbeholfen man sie auch finden mag, die Einlenkung aus der bisherigen Bahn in eine entgegengesetzte, deren consequentes Ende der Rückgang hinter das chalcedonensische Concil war.

Daß in Christus der wahrhaftige Sohn Gottes aus des Vaters Wesen geboren war, der in ihm die Menschheit annahm, darüber ist keine Differenz. [3]) Aber Felix geht davon aus, wenn in Christus wirklich zwei Naturen mit den zwei Willen verbunden seien, so daß Christus ein Doppelwesen, geminae substantiae gigas sei, so könne unmöglich diese Einheit der Person wieder so behandelt werden, daß der Unterschied der Naturen in ihr vergessen, eigentlich also Christus doch wieder nur eine Natur sei und nicht zwei; gleichwohl geschähe das, wenn man nicht etwa blos sein göttliches Wesen, sondern wenn man Christus im eigentlichen Sinn (proprie) Sohn Gottes, oder den eigenen (proprium) und natürlichen (naturalem) Sohn Gottes nenne d. h. das Ich doch wieder nur für die göttliche Natur beanspruche, nicht aber wirklich auch die menschliche Natur dadurch gekrönt denke. Diese müsse ebensogut wie die göttliche Natur nicht blos eine Sache, sondern Sohn sein, nemlich des Menschen Sohn, wie die göttliche Natur durch dasselbe Ich Gottes-Sohn, dürfe nicht durch letztere absorbirt werden. Dagegen zwar hatte Felix nicht das Mindeste einzuwenden, daß um der Einheit mit dem Sohne Gottes in der Person willen auch der Mensch Jesus den Namen Sohn Gottes erhalte; er ist nuncupative deus, und die Lehre von der Uebertragung der Namen von der einen Natur auf die andere, wie wir sie in der griechischen Kirche fanden, macht ihm nicht das geringste Bedenken, ja er sucht durch seine Theorie sie näher zu begründen. Aber das Bewußtsein will er sich nicht verdunkeln lassen, daß des Menschen Sohn anderer Natur sei als Gottes Sohn, nemlich ein kreatür-

[3]) Lib. IV, 5. dei Filius ex deo substantialiter natus essentialiter habuit omnem potestatem cum patre et spiritu sancto. Felix setzt hinzu: haec potestas data est filio virginis.

liches Weſen, von anderer Subſtanz als die Gottheit, daher der Sohn Davids unmöglich natürlicher Sohn Gottes heißen könne, ſondern der eigentliche und natürliche Sohn Gottes ſei nur die zweite Perſon der Trinität; wer das läugnen wolle, der müſſe auch ſagen, daß der Vater aus ſich ſelbſt die Menſchheit Chriſti, wie den ewigen Sohn Gottes gezeugt habe. [4]) Chriſtus iſt Sohn Gottes nach der Schrift und Sohn Davids; da nun aber Einer nur Eines Vaters von Natur ſein kann, wie ſoll der, welcher Sohn Davids iſt, auch im eigentlichen Sinne natürlicher Sohn Gottes ſein können? [5]) Wolle man die Einheit der Perſon ſoweit durchführen, daß Chriſtus nicht blos nach ſeiner göttlichen Natur, ſondern auch nach ſeiner menſchlichen im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ſei, ſo vermiſche man Gott und den Menſchen, laſſe keinen Unterſchied mehr zwiſchen dem Schöpfer und der Kreatur, zwiſchen Wort und Fleiſch, zwiſchen dem Annehmenden und Angenommenen. [6]) Man löſe damit, daß man ihn auch nach ſeiner Menſchheit eigentlich und wahrhaftig Gott und Gottes Sohn nenne, ſeine ſo tröſtliche Aehnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie können wir Glieder Gottes oder Chriſti nach ſeiner Gottheit werden? Seine Gottheit hat keine Glieder ſondern nur ihren Tempel an der Menſchheit. Die Menſchen werden durch die Verſöhnung Kinder Gottes, Adoptivſöhne, aber die adoptiven Glieder müſſen auch ein adoptives Haupt haben (L. II, 4. 14). In der Glorie ſeiner Gottheit, vermöge deren er in Allem dem Vater ähnlich und aller Kreatur unähnlich

[4]) Lib. III, cap. 7. nullo modo credendum est, ut omnipotens deus pater, qui spiritus est, de semet ipso carnem generet.

[5]) Lib. III, cap. 1, und lib. I, 12. Christum duos habere patres deum omnipotentem et David regem, et non posse proprium filium duos habere patres.

[6]) Lib. III, 17. ita in singularitatem personae confunditis (geminas in Christo naturas) ut inter deum et hominem, inter carnem et verbum, inter creatorem et creaturam, inter suscipientem et susceptum nullam esse differentiam adstruatis. Lib. II, cap. 12. Quodsi idem redemtor noster in carne sua, — adoptivus apud patrem non est, sed verus et proprius filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa generis humani, neque de carne Matris sit creata et facta, sed de substantia patris, sicut et divinitatis ejus generata?

ist, kann er ja nicht uns in Allem gleich sein ausgenommen die Sünde (excepta lege peccati), sondern allein in der Menschheit ist er uns in Allem gleich geworden, nämlich in der Natur, während was seine Glorie betrifft kein ihm Aehnlicher oder Gleicher existirt. Was kann denn Vorzüglicheres, Ehrenvolleres und Heiligeres von Gott der menschlichen Natur zuertheilt werden, als jene Gabe, durch welche nach dem Fall die Kreatur als eine von Gott versöhnte erkannt wird? Höher kann, meint er, die menschliche Natur nicht steigen, als daß sie zu einer in die Gottessohnschaft aufgenommenen (adoptiven) wird, was darüber hinausgehe, wäre Verwandlung des Wesens, mithin Aufhebung des Unterschiedes der Naturen selbst. Aber wie die Natur der Sache, so spreche auch die Schrift für diese Lehre: sie nenne Gott Christi Haupt 1. Cor. 11, 3, rede von seiner Salbung, sage daß Gott in Christo, nicht aber, daß dieser Mensch Gott war, bezeichne ihn als den Fürsprecher und Mittler, was er nur sein könne, wenn er Mensch sei. Christus selbst sage: Niemand ist gut, denn der einige Gott, weil nur Gott wesentlich und von Natur gut sei; er bekenne, den Tag des Gerichtes nicht zu wissen; die Evangelisten reden von seinem Wachsthum an Alter, Weisheit und Gnade, Paulus lehre, daß er den Leib der Sünde angenommen und die Knechtsgestalt. [7]) Man möge doch nicht in diesen niedrigeren Aussagen über Christus die Liebe und das Mitleid verkennen, das ihn zur Annahme der Menschheit bewog. In den Knechtszustand kam er um unsertwillen. [8]) Wenn doch Christus von Natur

[7]) lib. II, 13. 14; lib. III, 3; lib. IV, 9 ff.; lib. V, 3. 4. 7. 8—10; lib. VI, 1—3. 7. 9. In Joh. I, 14 bezog er die χάρις auf die Menschheit, die ἀλήθεια auf die Gottheit VII, 6. Sonderbar ist, daß er lib. II, 19 die zwei Genealogien bei Matth. und Luc. so unterscheidet, daß die erstere in der auch Heidinnen sich finden, seine Abstammung nach dem Fleisch, die des Lucas, in der Priester stehen, seine Abstammung nach dem Geiste ausdrücke. Die Adoption der caro scheint ihn hiernach in eine Linie mit den heiligen Männern und Propheten zu stellen, und ihm in Bezug auf Adoption nur eine graduell höhere Würde zuzuschreiben.

[8]) VI, 1—3. III, 3. Er wurde servus conditionalis durch seine Ge-

wahrer Menſch iſt und in Allem Gott unterthan, auf welche Autorität hin will man dieſen Menſchen des Herrn (homo dominicus) von Mutterleibe an den empfangenen und gebornen wahren Gott nennen? (IV, 12). Iſt der vom Sohne Gottes angenommene Menſch von der Empfängniß und Geburt an wahrer und geborner Gott, wie konnte der Herr die altteſtamentliche Weiſſagung vom Knecht Jehovas auf ſich anwenden, wornach der Knecht von Gott aus dem Leibe der Mutter gebildet ward (Jeſ. 49, 5)? In der Knechtsgeſtalt kann er doch nicht wahrer Gottesſohn ſein (VII, 2. 14).

Dieſen Menſchen aber hat der Sohn Gottes von der Empfängniß an in der Einheit ſeiner Perſon mit ſich aufs innigſte vereint, ſo daß des Menſchen Sohn zu Gottes Sohn ward, nicht in Verwandlung der menſchlichen Natur, ſondern durch Gnade (dignatione) und daß ähnlich zum Menſchenſohn der Sohn Gottes ward, nicht durch Verwandlung der Subſtanz, ſondern ſo, daß jener in Gottes Sohn ein wahrer Sohn war. [9])

---

burt von der Jungfrau. Quid potuit ex ancilla nasci, nisi servus? Er war servus dei, Gottes Geſetz unterworfen (VI, 4), weil alles Kreatürliche freiwillig oder gezwungen Gott dienen muß. In dieſem Gehorſam war er zwar frei, denn er war auch filius adoptivus; aber doch heiße er nicht blos Knecht, weil er gehorche, ſondern weil er zu gehorchen habe; er ſei per naturam servus Patris et filius ancillae ejus, non solum per obedientiam. Das iſt der Sinn des servitium conditionale.

[9]) L. V, 1: Qui illum sibi ex utero matris scilicet ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae, sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae sed in Dei filio esset verus filius. — 2: credimus verum et proprium Dei filium, ac verum Deum, qui secundum formam Dei bis genitus est; primo videlicet de Patre sine carne absque matre; secundo vero ex matre cum carne sine patre. Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus, cui Pater per David loquitur: ex utero ante Luciferum genui te. 3: et ex Deo Deus et homo ex homine in singularitate personae unus atque idem sit Christus Dei, sicut quicumque homo ex anima de nihilo creata et carne ex utroque parente formata unus est utrisque parentibus, patris sui videlicet et matris filius. Alſo in dem Gottesſohn war des Menſchen Sohn ein

Nun kann der Menschensohn auch nuncupative „Gott“ heißen; denn wenn nach dem Wort des Herrn (Joh. 10, 35) die Schrift diejenigen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah, obwohl sie nicht von Natur Gott, sondern durch Gottes Gnade von ihm welcher der wahre Gott ist deificirt und Götter unter ihm genannt sind, so nimmt in derselben Weise Gottes Sohn, unser Herr und Erlöser, nach seiner Menschheit, wie dem Wesen so dem Namen nach, obwohl herrlich und auserwählt vor Allen,

---

wirklicher Sohn, genauer: in der singularitas der persona, nicht aber in der natura filii dei; und doch war es Ein Christus, weil die singularitas personae filii Dei — sein Ich ohne die Natur — auch Ich des Menschensohnes war, (dei filius — hominis filius esset) wodurch dieser in Dei filio verus filius wurde, nicht blos eine angenommene Natur blieb. (Vgl. oben S. 90 Leporius). Das Interesse des Adoptianismus ist gar nicht blos Gott und den Menschen auseinander zu halten; denn dieses Interesse wirkt bei ihm nur zur Auseinanderhaltung der Naturen, was ja auch die Kirchenlehre sagen zu wollen schien, wenn sie der Einheit keine Stätte in den Naturen und was dazu gehört sondern in der ὑπόστασις allein lassen wollte. Der Adoptianismus will freilich weder daß die Natur des Gottessohns die Menschheit angenommen habe, noch will er der menschlichen Natur etwas von der göttlichen wirklich zu eigen, zum gleichsam natürlichen Besitz werden lassen. Aber dieses Auseinanderhalten der Naturen hat im Adoptianismus anders angesehen seinen Grund darin, daß er die Menschheit Christi vollständig denken will, ohne welches ja auch die Menschwerdung nicht vollständig sein kann. Dem Auffereinanderfein der Naturen aber gibt er ein Gegengewicht, indem er das Ich des Gottessohnes auch eigenes Ich des Menschensohnes sein läßt, so daß er glauben kann, durch Ein und Dasselbe die Vollständigkeit der Menschheit Christi und ihre Einheit mit dem Gottessohn im innersten Seinspunkt gewonnen zu haben, während er ausserdem für die menschliche Natur noch den sie mit der göttlichen verähnlichenden Proceß der Adoption übrig hat. Seine Gegner haben das nicht gefühlt, daß sie in Betreff der Person hinter der Unionslehre des Adoptianismus zurückbleiben (s. u. Anmerk. 23). Sie suchen nur den Gottessohn mit der menschlichen Natur zusammenzubringen, und gehen, wie Riedner S. 426 richtig gesehen, zur cyrillischen Lehrweise in der Hauptsache zurück. — Vergl. Paulin. l. c. I, 12. III, 25. II, 4.

aufs Wahrhaftigste mit ihnen eine gemeinsame Stellung ein auch in allem Uebrigen, in der Vorherbestimmung, Erwählung, Gnade und Aufnahme, in der Annahme des Namens eines Knechtes u. s. f., damit Derselbe, welcher wesentlich mit Vater und heil. Geist in der Einheit der Gottheit wahrhaftiger Gott ist, in der Form der Menschheit mit seinen Erwählten durch die Gnade der Adoption deificirt und mit dem Namen Gottes ausgestattet würde. [10]) Felix läßt die ganze Majestät (d. h. Ehre) Gottes um der Assumtion willen auch auf den Menschensohn übergehen.

Es fragt sich nun, ob die Adoption ihm Dasselbe ist, wie die Assumtion oder ob sie auf dieselbe vielleicht erst später und nicht unmittelbar folge? und dieses hängt mit einer zweiten Frage zusammen, wie denn dieser adoptive Sohn mit dem Sohn Gottes doch Eine Person, wie immer wiederholt wird, sein könne?

Was das Erste betrifft, so waren Manche schon versucht, zu sagen, die Adoption sei nichts Anderes, als die Assumtion. So sei das Wort adoptio auch bei älteren Vätern und vielleicht in der Mozarabischen Liturgie gebraucht. Da würde das Ganze zum Wortstreit. Allein einmal pflegen die Adoptianer nicht von einer angenommenen menschlichen Natur, sondern von einem angenommenen Menschen zu reden; ferner nehmen sie Adoption in dem Sinn, wie bei den Christen, welche durch sie Kinder Gottes werden. Sodann aber unterscheidet Felix bei Christus selbst nach seiner Menschheit eine fleischliche und eine geistliche Geburt, die letztere geschehe durch Adoption, die erstere, die dem zweiten Adam, wie uns zukommen müsse, habe er durch die Geburt von der Jungfrau. Die Assumtion des aus Maria

[10]) c. Felic. IV, 2. vgl. Epist. Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae: Credimus deum dei filium sine initio ex patre genitum non adoptione sed genere, neque gratia sed natura; dagegen hominem Christum non genere filium sed adoptione, neque natura sed gratia; — unigenitum ex patre sine adoptione, primogenitum vero verum hominem assumendo in carnis adoptione etc. Idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu S. in unitate deitatis verus est deus, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fiebat et nuncupative deus.

geborenen Fleisches finde statt von der Empfängniß an, aber durch sie habe Christus den Leib der Sünde angenommen, den der Prophet Sacharia als ein schmutziges Gewand bezeichne. [11]) Es wäre zwar zu viel behauptet, wenn man ihn durch diese natürliche Geburt in unserem Fleische eine wirkliche Sündhaftigkeit auf Christum übertragen ließe; denn dagegen spricht sich Felix entschieden aus: [12]) es ist mehr eine äußerliche Unreinigkeit, Sterblichkeit u. s. w., an die wir dabei werden zu denken haben. Aber allerdings war seine Meinung nicht, daß Christus die Natur Adams vor dem Fall angenommen habe, was z. B. Maximus, Anastasius wohlbedacht gesetzt hatten, um nicht aus der nothwendig nach ihrem Wesen wollenden und thätigen menschlichen Natur Christi einen Widerstreit mit dem göttlichen Willen hervorbrechen zu lassen, sondern die Menschheit, wie sie durch die Sünde geworden war. Diese Natur nun war also für sich nur auf gleicher Stufe mit dem ersten psychischen Adam und zwar, was den Leib angeht, mit Adams Beschaffenheit nach dem Fall, wenn schon seine Seele aus Nichts geschaffen und vom Sohne Gottes angenommen war. [13]) Diese Annahme verband beide aufs Innigste in der Einheit der Person (des Ich, singularitate personae). Aber gleichwohl war für ihn noch eine zweite Geburt nöthig, damit auch seine Menschheit zum Sohne Gottes würde. Diese zweite geistliche Geburt nun ist die Adoption, welche er von seiner Auferstehung an aus der Bluttaufe des Todes besessen hat. [14]) Wollte man diese zweite geistliche

---

[11]) Lib. II, 13, 16; VII, 8: vestimentum ex transgressione de carne peccati sordidum, quam induere dignatus est.

[12]) Lib. I, 15 s. o.

[13]) Lib. V, 1—3.

[14]) Lib. II, 16. Qui est secundus Adam, accepit has geminas generationes (wie die Christen): primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit, idem redemtor noster secundum hominem complexus in semet ipso continet: primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo; secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo. Vielleicht der Sinn: die zweite Geburt hatte er von der Auferstehung an, nachdem sie in der Taufe begonnen.

Geburt, welche durch Adoption geschieht, ihm absprechen, so bliebe nur die erste, fleischliche übrig, ja so müßte man nothwendig vorher auch diese erste, fleischliche aufheben, weil durch sie die geistliche nöthig ward. Hienach hat Felix die Adoption Christi wenigstens vollständig erst von dem Stande der Erhöhung an datirt, und daher auch die Worte bei der Taufe und Verklärung: „du bist mein lieber Sohn," nur auf die göttliche Natur beziehen wollen. [15]) Wenn nun aber Christus vor seiner Erhöhung noch nicht adoptiver Sohn, ausgestattet mit der Fülle der göttlichen Gaben und der göttlichen Majestät war, sondern blos Menschensohn, obwohl mit dem Sohn Gottes in Einheit der Person stehender, so war für eine menschliche Entwicklung, so wie für Unvollkommenheit seines Wissens Raum, ohne daß man deßhalb auch den antiocheniſchen Satz ihm zuzuschreiben berechtigt wäre, der Menschensohn habe durch seine Tugend und Fortschritte seine Erhöhung verdient; vielmehr scheint er mit seinen Gegnern der Augustiniſchen Ansicht von der Gnade näher gestanden zu haben. [16])

Wenn dieses das Verhältniß zwischen der Assumtion und der Adoption ist, so ist offenbar das wesentliche Interesse des Adoptianismus darauf gerichtet, Christi Menschheit nicht aus der kreatürlichen Sphäre herausrücken zu lassen, sondern sie im Anfang als geschaffen aus Nichts, was die Seele, geboren aus Maria, was den Leib betrifft, uns wesentlich gleich, nach der Auferstehung aber sie als neue Schöpfung unter dem neuen Namen der Adoption anzusehen, von wo an dann auch die beiden Naturen denen ein und dasselbe Ich eignet, sich noch näher treten.

---

[15]) Lib. II, 15. I, 20. Der Taufe Christi scheint er keine besondere Bedeutung für die Adoption gegeben zu haben, vielmehr vorgezogen, an die alte Lehre von der Auferstehung als einer neuen Geburt so anzuknüpfen, daß er, statt als die dritte Geburt des Sohnes Gottes, sie als die zweite nach seiner menschlichen Seite ansah. Anders faßt ihn Paulinus I, 44 auf, aber nicht ohne Willkür.

[16]) Lib. VII, 9. Quae ille de humanitate Filii Dei, in qua natus homo, per adoptionis gratiam meruit esse quod est, et accipere quod habet.

Daß hiebei, soweit es die beiden Naturen angeht, jeder Begriff der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgeschlossen ist und bleibt, der jene Schranke zwischen Gott und der Kreatur überschritte, ist klar; aber mußte der Adoptianismus nicht selbst die Annahme der Menschheit durch den Sohn Gottes aufheben, und die οἰκείωσις zwischen beiden Naturen abschwächen? Der Menschensohn, wie er ihn beschreibt, ist ein Ganzes, eine Person für sich, wie es scheint; welche Bedeutung bleibt da noch selbst der Assumtion? Und wie kann bei solcher ewigen Doppelsohnschaft in Christus die Einheit der Person bestehen? Dieses ist die zweite Hauptfrage.

Die Gegner des Felix (auch Paulinus I, 48. II, 8) bekennen selbst, daß er zwei Personen, Söhne in Christus nicht wolle. Auch nicht in der Art will Felix den Menschensohn Gott und adoptiven Gottessohn nennen, daß er zwei Götter, wenn auch in verschiedenem Sinne, in Jesu zugäbe (Alc. V, 1). Die Gegner werfen ihm nur vor, daß er folgerichtig zur Zweiheit der Personen kommen müßte. Allein der Adoptianismus meint, mit gleichem Recht oder Unrecht wäre das auch von der orthodoxen Lehre zu sagen, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen folgerichtig durchgeführt werde: und Felix hat vielmehr die Einheit der Person auf dem durch die bisherige kirchliche Entwicklung vorgezeichneten Wege festzuhalten gesucht. Er läßt das Christum begründende Prinzip in der Art das Ich dieser Gesammtperson sein, daß der Menschensohn das Ich, das freilich zu seinem Begriffe gehört, habe in dem Gottessohn (s. o. Anm. 9). In gewisser Art hatte Johannes von Damaskus ähnlich gelehrt (ἐνυποστασία). Jedoch schloß dessen Lehre auch die Anypostasie der menschlichen Natur in sich, was die Adoptianer nicht wollen; die Enypostasie aber hatte er mehr in dem Sinn genommen, daß das Ich des Logos das tragende Realprinzip der Menschheit sei als in dem, daß es der Menschheit wirklich eigen werde und sie zur Vollständigkeit der Menschheit ganz so bringe, als wäre es ihrer Natur ursprünglich zugehörig. Daher mit diesem göttlichen Ich der Damascener sowohl als die Kirche die göttliche Natur so verbanden, daß sie doch wieder allein selb-

ständig und hegemonisch ist, und die menschliche Natur nur zum Durchgangspunkt des göttlichen Willens, ja zu der Selbstlosigkeit reduzirt wird, wie sie dem Leibe zukommt. Dagegen haben die Adoptianer die göttliche Natur von dem göttlichen Ich in sofern bestimmt unterschieden, als sie nur das Letztere der Menschheit, die dadurch Menschensohn wird, zu Theil werden ließen; sie haben, festhaltend an der Zweiheit in dem Einen Christus, ihn als das Doppelwesen gedacht, welches nur durch die Einheit des Ichpunktes zusammengehalten sei, so daß die Wahrheit und Selbständigkeit beider Seiten in diesem zweifältigen Christus gewahrt bleibe. [17]) Eine und dieselbe Person hat durch ihre Bezogenheit auf die verschiedenen Naturen eine doppelte Sohnschaft: Sohn aber ist sie in beiden, sei es erst von der Auferstehung sei es schon von Anfang an, sofern schon durch die assumtio der Gnadenakt geschah, durch welchen der Mensch das göttliche Ich — ohne die göttliche Natur — zum eigenen Ich erhielt. Dahin sind die Adoptianer im Interesse für die menschliche Persönlichkeit gekommen. Sie halten daran fest, daß auch die menschliche Natur persönlich sei, wenn gleich durch das göttliche Ich das sich selbst gleichsam wirklich leihet an den Menschensohn durch den Akt der Annahme, und die Menschheit empfängt dieses Ich zu ihrem Eigenthum. Nach ihnen verlor also die menschliche Natur gar nichts von ihrer Vollständigkeit und ihrem Eigenthum, denn das göttliche Ich, abstrahirt von der göttlichen Natur, gibt nur ganz dasselbe, was das menschliche Ich gewesen wäre. Uebrigens war natürlich auch ihnen Christi menschliche Natur vor der assumtio noch kein Mensch, sondern erhielt erst in und mit ihr ihre Hypostase. Aehnlich wie Felix, der dialektisch gewandte Vertreter der Partei, lehrten auch die Bischöfe Spaniens. In ihrem Schreiben an Karl den Großen [18]) bekennen sie aufs

[17]) Paul. I. 32: Mendax spiritus conatur astruere, quia per incarnationis dispensationem et unigeniti proprietas in dualitate nominis sit geminata, in proprii scilicet et adoptivi, et unio individuae Deitatis in plurali sit numero, vgl. I, 55.

[18]) Alcuin. opp. II, 567 ff. cap. X: in uno eodemque Dei et hominis filio in una persona duabus quoque naturis esse plenis et perfectis

Beſtimmteſte die Einheit der Perſon, aber meinen auch in religiöſem Intereſſe die Adoption feſthalten zu müſſen, die ſie früher eintreten laſſen, ohne aber über die Art ihrer Vermittelung und ihr Verhältniß zur assumtio ſich näher auszuſprechen, ſo wenig als Elipantus in den Fragmenten, die wir von ihm haben. Der Letztere ſchreibt dunkler als Felix, ſcheint aber ein tieferer Geiſt geweſen zu ſein. Bei ihm finden ſich noch zwei Ideen, die für eine höhere Form des Adoptianismus hätten verwandt werden können, nemlich um den Menſchenſohn mit dem Gottesſohn zu einer innigeren Einheit zuſammenzuſchließen. Einmal nemlich nennt er den dreieinigen Gott unius glomeratio caritatis, unius ambitus dilectionis coaeterna substantia. Gott iſt ihm Einer trotz der drei Perſonen, weil Eine ſubſtantielle Liebe ſie zur Einheit Einer Liebesumfaſſung vereinigt. In der Liebe iſt gleichſam die höhere, als ein Sein, nicht blos als actus

(die Ablative ſtatt der Accuſ. ſind ſpaniſches Latein) dei et hominis domini et servi visibilis atque invisibilis, tribus quoque substantiis, verbi scilicet animae et carnis, ut credatur in una eademque dei et hominis persona et homo deificus (-ficatus) et humanatus deus. — Talis enim erat illa susceptio, quae et deum hominem faceret et hominem deum (cap. XI). Er war als Menſch servus, aber als filius Dei ſei er dominus servi, alſo Herr ſeiner ſelbſt, was ſich nicht widerſpreche: adoptivus ſei ja adfiliatus (cap. 12). Eine Erniedrigung liege hierin nicht, ſondern nur eine Herablaſſung, weil die Befreiung de dominatu antiqui hostis justitia potius, quam potestate habe geſchehen ſollen. Dieſer ethiſche Weg der Verſöhnung werde aufgehoben, wenn man, wie Beatus und Etherius wolle, ihm die uns gleiche Menſchheit abſpreche (S. 568). Die Knechtſchaft ſoll Chriſtus nicht, wie die Gegner meinen, in dem Sinne zugeſchrieben werden, als wäre er ungetreu unter dem Geſetz als einem äußeren Zwange geweſen. Vielmehr gelten ihnen die Prädikate des servus und adoptivus für vollkommen vereinbar, und zur adoptio wird die Luſt und Freiheit zum Gehorſam im Gegenſatze gegen die Knechtſchaft des Geſetzes gerechnet. Der Geiſt der Adoption gebe die forma bene agendi, verleihe ut possit agi, quod docuit (cap. XIV). Hieraus erhellt, daß ſie, hierin von Felix verſchieden, die adoptio nicht erſt von der Auferſtehung an datiren konnten. — Bei Elipantus findet ſich noch nichts von der Formel nuncupativus deus, ſondern erſt bei Felix.

gedachte Einheit oder Persönlichkeit, welche die drei Unterschiede der Personen wieder zusammenschließt. Wenn dieser Trinitätsbegriff auch für die Einheit des Gottes- und des Menschensohnes vorbildlich werden konnte, so kommt auch von Seiten der Menschheit Christi her demselben Ziel die Lehre entgegen, daß der Menschensohn nicht blos ein beschränktes einzelnes Individuum, sondern von universaler Bedeutung war. Denn die Gottähnlichkeit, die er dadurch hat, eignet ihn wieder um so mehr zu der Einigung mit dem Logos in der Identität der Person. Mit ihm, sagt er, der nach seiner Menschheit adoptirt ist, sind auch wir adoptirt, mit ihm, dem Gesalbten (Christus) sind auch wir gesalbt. Christus wäre, wenn er auch nach seiner Menschheit eigentlicher und natürlicher Sohn Gottes heißen könnte, zu einer Hoheit entrückt, die er nicht will, die die Menschwerdung aufhöbe, bei der er auch nicht mehr Urbild und Prinzip unserer Herrlichkeit bleiben könnte, da uns nicht verheißen ist, daß wir nach der Auferstehung seiner Gottheit, sondern daß wir ihm als Menschensohn ähnlich sein werden.[19]) Auf Seiten der Gegner dagegen ist ein entgegengesetztes religiöses Motiv, sie fürchten für Christi Einzigkeit, wenn er nicht auch nach seiner Menschheit eigentlicher Sohn Gottes sei, sie wollen auch die erlösten Christen ihm so nahe nicht rücken lassen.[20])

Gleichwohl haben die Adoptianer an der Wesensverschiedenheit der zwei Naturen noch festgehalten und die substantielle Auffassung der Liebe als des beide Naturen zu Einer Persönlichkeit zusammenschließenden Bandes, soviel wir wissen, nicht weiter verfolgt. Da sie nun, wie gezeigt, zwar Eine Person für die doppelte Sohnschaft setzen, aber mit dem noch nach dem Damas-

---

[19]) Alcuini Opp. II, 586 ff.

[20]) Das Concil zu Frankfurt 794 vertritt das Interesse der Macht und Herrlichkeit, die Adoptianer das Interesse der ethischen That der Herablassung Christi. Die adoptio des Menschensohnes (selbst wenn sie durch den Gottessohn geschieht) sieht das Concil als eine injuria an. Die Verweigerung der persona für den Menschensohn erscheint ihm als ein Recht des Gottessohnes, ohne ein Unrecht gegen die Menschheit Christi zu sein.

cener zuläßigen Satz Ernst machten: Es sei das Subjekt des Sohnes Gottes (abgesehen von seiner Natur), wie es das Subjekt der göttlichen Natur ist, auch zum eigenen Subjekt für die menschliche Natur geworden, und da sie dem gemäß einen doppelten incongruenten Lebensverlauf, einen dem Gottessohn nur parallel laufenden Menschensohn annahmen: so sagten ihre Gegner, daß die Person da nur die Bedeutung erhalte, eine Verknüpfung zwischen dem Gottessohn und dem Menschensohn zu bilden, daß aber der eigentliche Gedanke der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und der Gottheit dieses Menschen aufgegeben sei. Die Eine Person war in der That nur noch das identische leere Ich, ein formales Band, der zwei wesentlich außer einander bleibenden Naturen. Es ist also die Wahrung des christologischen Grundgedankens, einer wirklichen Menschwerdung Gottes, um die es den kirchlichen Gegnern zu thun ist.[21]) Es ist wahr, Alcuins, des Frankfurter Concils, des Beatus und Etherius Gründe, um jene φυσικὴ ἕνωσις des Athanasius oder den cyrillischen Grundgedanken ohne den antiocheniſchen Einschlag, an welchen sich die Adoptianer hielten, geltend zu machen, sind zum Theil schwach, namentlich, wenn es sich um die Begründung der eigenen Ansicht handelt; denn da wird vornemlich nur auf das alte Bild der Einheit von Leib und Seele oder auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses und auf die göttliche Macht zurückgegangen, welche, als sie wollte, Alles aus dem Nichts schaffen konnte, daher auch keinen Widerstand an irgend einer Natur findet so daß Gott aus ihr machen kann, was er will, mithin auch aus der menschlichen Natur einen natürlichen Gottessohn. Etwas stärker ist aber namentlich Alcuin in der Kritik des Adoptianismus. Er fragt, ob jeder Mensch eigentlicher Sohn seines Vaters sei? Wird diß bejaht, so erinnert er daran, daß der Mensch der Seele nach auch nicht vom Vater sei, sondern nur dem Fleische nach, mithin wenn

[21]) Lib. VI, 10: geminae gigas substantiae, totus proprius Dei patris Filius et totus proprius Virginis matris filius inseparabilis in personae unitate, vel Filii proprietate unus. — Paulin. I, 12. 14: Debuit homo in Deum proficere — non decebat Deum in homine deficere.

der ganze Christus nicht Gottes eigener Sohn heißen dürfe, auch ein Mensch nicht Sohn seines Vaters sein könne. Ferner argumentirt er aus der Einheit der Person so, ob ein Sohn eigentlicher und adoptiver Sohn eines und desselben Vaters sein könne? Ferner aus der Verschiedenheit der Naturen, ob der Sohn wahrer und eigentlicher Sohn der Jungfrau sein könne? Sie gestehen das zu, während sie, was die göttliche Seite betreffe, nicht den ganzen Christus den wahren und eigentlichen Sohn Gottes nennen wollen. Weiter sucht er sie dahin zu drängen, daß nach ihnen nicht der ganze Christus angebetet, auch nicht dem Menschensohn die Wunder zugeschrieben werden dürften. Er fragt, ob die Adoption stattfinde bei einem eigenen oder einem fremden Sohne? Natürlich bei einem fremden. Aber wann denn Christus Gott fremd gewesen sei, daß er ihn hätte adoptiren müssen? Vielmehr sei in seiner Empfängniß und Geburt selbst der wahre und eigene Sohn Gottes empfangen und geboren worden. Ueberhaupt sucht er die Adoptianer zu überführen, daß sie folgerichtig auch die Einheit der Person fallen lassen, dagegen in die nestorianische Trennung einwilligen müssen.[22]) Aber auch seiner eigenen Ansicht sucht er[23]) einen, wie er sagt, grammatischen oder dialektischen Unterbau zu geben. Die Frage sei, ob trotz der Verschiedenheit der Naturen doch der Menschensohn proprius dei filius sein könne? Das hänge von der allgemeinen Frage ab, ob das, was einer Substanz eigentlich oder als Eigenes zukomme, immer von derselben Substanz sein müsse, wie das, dem es so zukomme? Er meint, daß unläugbar Etwas was anderer Substanz *ist* als ein Anderes, doch dieses Andere *haben* könne als sein Eigenthum, so daß um dieses realen Verhältnisses willen nun auch dieses Andere zu einem Prädikat oder einer Bezeichnung des Ersten werden könne.[24]) Auch hier

[22]) Epist. ad filiam in Deo carissimam I, 921 ff. contr. Fel. I, 11 ff.

[23]) I, 921.

[24]) I, 921. Tu vero de grammatica tua profer regulas naturales, ostendens quaedam propria non ejusdem substantiae esse, cujus propria esse dicuntur. Nam propria dicimus nomina, non quae nostrae sint substantiae, sed quae specialem nostrae habeant substantiae significationem.

ist eine Umwendung spürbar. Die früheren Kirchenlehrer hatten besonders im monotheletischen Streit darauf bestanden, daß, was nicht derselben Natur sei, auch nicht dieselben Prädikate u. dergl. haben könne, und darauf die bleibende Zweiheit von Christus begründet. Daher war auch nach dieser Seite die ἀντίδοσις und οἰκείωσις mehr nur nominell geblieben und höchstens eine Steigerung der menschlichen Kräfte statuirt worden, wobei nur die Seite des Wissens dem Charakter der griechischen Kirche gemäß eine Ausnahme machte. Jetzt dagegen wird die Zweiheit der Substanzen schon dahin zu mildern begonnen, daß die menschliche Natur als proprium und Prädikat der göttlichen zukomme. Dabei wird natürlich versichert, daß dieses unbeschadet der Zweiheit der Substanzen geschehen soll, aber ebenso unverkennbar ist, wie ihre Verschiedenheit hiemit schon wesentlich abgeschwächt zu werden beginnt. Nach dieser Seite gestaltet sich der Unterschied des Adoptianismus von dem was zu Frankfurt Kirchenlehre ward so, daß jener die Person oder das Ich des Sohnes Gottes der menschlichen Natur will zu eigen werden lassen, diese aber die Menschheit zum Prädikat des Gottessohnes macht, was sie wesentlich vergöttlicht. Sofern die Adoptianer den göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur ähnlich werden lassen, nehmen sie doch nur eine Erhöhung der eigentlich menschlichen Natur an, wehren aber eifersüchtig jede Vermischung oder Transsubstantiation ab. Ihre Gegner langen am Gegentheil an; sie leiten es auch nicht aus einem besonderen oder späteren Akte ab, daß die eine Natur zum Prädikate der andern werde, sondern aus dem Akt der Menschwerdung selbst, während die Adoptianer das Interesse der wahren und vollständigen Menschheit, das sie bei ihrer Lehre von dem Sohne des Menschen leitet, der das Ich als eigenes ebensowohl hat, wie der Sohn Gottes, auch

---

Terrarum quoque possessiones proprias esse dicere solemus, Israel heiße Joh. 1, 11 proprium Gottes. Dum in rebus humanis tam multa proprietatis nomine appellantur, cur in solo filio dei haec proprietas non potest esse, ut sit proprius filius dei, qui ex virgine natus est, qui solus inter omnes filios Dei hoc habuit proprium, ut una sit persona cum eo.

dadurch vertreten, daß sie die Adoption von der Assumtion bestimmt unterscheiden, mögen sie auch darin unter sich abweichen, daß sie beide mehr oder minder aus einander rücken.

Die Richtigkeit unserer Auffassung des Adoptianismus erhellt noch besonders aus dem weiteren Verlauf der Geschichte. Denn während der Adoptianismus Eine Doppelperson hat, beide Naturen persönlich und selbständig denkt, nur daß das Ich, wodurch beide persönlich sind, beiden gemeinsam sein soll, so sagen die Kirchenlehrer: wenn auch die menschliche Natur persönlich sei, so sei die Menschwerdung gar nicht geschehen, sondern zwei vollständige persönliche Wesen seien da nur neben einander, und die Hypostase des Gottessohnes denken sie dem Wesen menschlicher Natur so fremd, daß sie das menschliche Ich durch das Göttliche ausgeschlossen und die menschliche Natur ausdrücklich und bestimmt als unpersönlich seit der Unio setzen. Und wenn die Transsubstantiation zwei Momente umfaßt, erstens die Vertilgung, Vernichtung der einen Substanz, so daß von ihr höchstens Accidentien übrig bleiben, zweitens das Treten einer andern Substanz an die Stelle der vernichteten, natürlich nicht so, daß die frühere Substanz oder ihre Accidentien ihre eigene Vollendung in dieser stellvertretenden Substanz hätten, sondern so, daß die frühere substantiell aufhört und verwandelt ist in die neue: so muß man sagen, daß die den Adoptianern entgegenstehenden Kirchenlehrer und das Frankfurter Concil besonders, nun die große Wendung machen zu einer christologischen Transsubstantiation überzugehen, nicht zwar in Betreff der Natur aber des Ich. Denn erstens lehren sie ausdrücklich die Vertilgung, Verzehrung (deleri, consumi) der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche; denken mithin die Persönlichkeit als eine Substanz — und zweitens lassen sie an die Stelle der vertilgten menschlichen von Anfang an die göttliche Person des Sohnes treten. [25])

[25]) Schon der Diaconus Paschasius († 512) hatte in seiner Schrift Libri II de Spir. Sancto contra Macedonium (vgl. Cave, hist. liter. S. 318) II, 4 gesagt: In Christo gemina substantia sed non gemina persona est, quia persona personam con-

Ist nun aber entschieden, daß die menschliche Natur nicht persönlich sei in Christus, auch nicht persönlich werde durch die Person des Gottes Sohnes abstrahirt von seiner Natur, dann ist auch klar, daß von einem doppelten Sohn gar nicht mehr darf die Rede sein, und so begreift man, wie Alcuin so eifrig darauf bestehen kann, daß Christus, auch seine Menschheit mit eingeschlossen, kurzweg der Eine untheilbare Sohn Gottes genannt werde. Denn es soll kein anderes Subjekt als Träger der Prädikate da sein als der Sohn Gottes. Zwar beharrt er dabei: non deus conversus in hominem, aber er sagt, was mit dem Sinne der Chalcedonenser schwerlich zusammengeht: sed homo glorificatus in Deum (III, 17). Zwar sagt er ferner: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit; aber wie stimmt dieses dazu, daß die persona humana, die doch zur menschlichen Natur nach ihm selbst gehört, getilgt ist

sumere potest, substantia vero substantiam non potest, siquidem persona res juris est, substantia res naturae. Auf diese Stelle beruft sich das Frankfurter Concil ausdrücklich. Diese merkwürdige Stelle setzt wie selbstverständlich voraus, daß von einer Persönlichkeit bei dem Menschen nur im Sinn der Rechtspersönlichkeit, nicht aber der physischen die Rede sein die Rechtspersönlichkeit aber wohl in einer höheren erlöschen könne. Alcuin (c. Felic. II, 12) sagt: in adsumptione carnis a Deo persona perit hominis, non natura; cf. Paulin. I, 12. II, 4, der schon ganz an den Lombarden erinnert. — Jene Vertilgung setzt freilich einen Moment wenigstens voraus, wo eine persönliche menschliche Natur war vor der wirklichen Unio und ihren Folgen, also vor der Menschwerdung — ein Rest des Cerinthianismus. Allein wenn die Persönlichkeit zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehört, das angenommen werden sollte, so schien es unvermeidlich, sie für einen Moment zu setzen, dann aber auch vertilgt werden zu lassen. Ebenso sagte Innocentius III in einer Dekretale: quod persona Dei consumpsit personam hominis (vgl. Thom. Aq. Opp. XII, ed. Antwerpen S. 27. Erst die spätere Lehre ist: persona non praeintelligitur assumtioni, sed est terminus assumtionis). Thomas sucht dieses Wort dahin umzudeuten: persona divina unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet, die sie ohne die Unio hätte.

durch die göttliche? Wenn die menſchliche Perſon getilgt und die göttliche an die Stelle getreten iſt, wo bleibt da — auch abgeſehen von der glorificatio in Deum, der Dyotheletismus? Ja auch die Zweiheit der Naturen erhält jetzt einen andern Sinn. Denn früher, ſo lange auf die Perſon nicht geachtet ward, ſondern nur auf die Naturen, waren dieſe verſchiedene, relativ ſelbſtändige, ja ſchlechthin entgegengeſetzte Größen; jede von beiden war als ein vollſtändiges Ganzes gedacht, als Subſtanz in Verbindung mit einem Complex von Eigenſchaften oder Accidentien, deren Trägerin die Subſtanz war: und den Monophyſiten (z. B. ſelbſt dem Severus) wurde aufs Aeußerſte widerſtanden, da er ein ſolches beſonderes ſubſtantielles Lebenscentrum für die menſchliche Natur in Abrede ſtellte. Jetzt dagegen hat ſich durch die Reaktion gegen den Adoptianismus, der in der Linie der chalcedon. Schlüſſe fortgehen wollte, die Sache dahin geändert, daß (obgleich der menſchlichen Natur der Name der Subſtanz bleibt), eine Macht über ſie geſetzt iſt, die nicht blos, wie ſchon 680 entſchieden ward, allmächtig die menſchliche Natur Chriſti beſtimmt, ſondern welche durch Tilgung des innerſten Centrums der menſchlichen Natur, der Perſönlichkeit und durch Sichſetzen an deſſen Stelle der Sache nach die menſchliche Natur zur bloßen Hülle herabbringt und die ihres eigenen Schwerpunktes beraubte, in einen fremden aber verſetzte menſchliche Natur aus der Stellung einer beſondern Subſtanz neben der göttlichen zu der eines realen Prädikates oder Prädikatencomplexes an dem über ſie gekommenen höheren Centrum herabſetzt.

Nicht in ſeinen eigenen poſitiven Leiſtungen, aber darin ligt die große Bedeutung des Adoptianismus, daß durch ſeine Bekämpfung ein großer Abſchnitt in der Geſchichte des Dogma gemacht wird. Weiter konnte in der Durchführung der chalcedonenſiſchen Grundgedanken nicht gegangen werden als er verſuchte: er bildet den Schluß einer langen Reihe von Arbeiten, um alles Monophyſitiſche gänzlich auszurotten. Aber indem er dem Werke der alten Synoden von 451 an die Krone aufſetzen will, zeigt ſich der Kirche die Gefahr der Auflöſung des chriſtologiſchen Gedankens ſelbſt, des Verluſtes der Idee der Menſchwerdung an

ein geiſtiges Doppelleben, ja an eine Doppelperſon. Sie hatte mit Mühe früher in Beziehung auf die Naturen ſich einer transſubſtantiirenden Incarnationslehre entſchlagen; jetzt griff ſie doch dazu in Beziehung auf das vertilgte und vom Logos vertretene Ich.[26]) Und wie ſehr die Kirche ſeit dem Ende des 8. Jahrhunderts in dieſem monophyſitiſchen, ja apollinariſtiſchen Zuge war, in welchem nur eine feinere Form des Doketismus zu ſehen iſt — zwar nicht unmittelbar im Gebiet der Naturen, wohl aber dem entſcheidenden, höheren Gebiete der Perſon, dafür braucht nichts Anderes zum Beweis angeführt zu werden, als daß gleich das 9. Jahrhundert die Abendmahlslehre des Paſchaſius Radbertus ſieht und freudig begrüßt. Wir werden aber auch bald genug die unmittelbar chriſtologiſchen Folgen dieſes adoptianiſchen Streites ſehen, der auf der Scheidegrenze zwiſchen der alten und der mittleren Zeit ligt.

---

[26]) Statt σῶμα, ψυχή macht Apollinaris drei Theile und weist den νοῦς allein dem Logos zu. Ganz ſo wird jetzt über den Leib und die vernünftige Seele noch geſetzt die persona, welche nur die göttliche Hypoſtaſe iſt.

Dritter Abſchnitt.

Das Mittelalter.

Vom neunten Jahrhundert bis zur Reformation.

Beginnender Verfall der dyophyſitiſchen Grundlage des Chalcedonenſe.

Einleitung.

Während die griechiſche Kirche nach Johannes v. Damascus ſteigendem Verfalle äußerlich und innerlich, ſittlich, religiös und wiſſenſchaftlich entgegen gieng, war bereits in der abendländiſchen Kirche dem Chriſtenthume eine neue Stätte bei Nationen bereitet, die erſt durch die Kirche zu Culturvölkern geworden ſind. Die abendländiſche Kirche trägt eine von der orientaliſchen durchaus verſchiedene Eigenthümlichkeit an ſich. Das Chriſtenthum wird hier nicht vornemlich als Lehre, ſondern als Sache des Willens aufgefaßt. Die Kirche iſt hier nicht die ſelbſtloſe Dienerin des Staates, an den ſie ihre Freiheit und ſittlich-religiöſe Aufgabe um äußeren Glanz und Herrlichkeit verkauft, zufrieden mit geiſtlichen Formen, mit welchen das Staats- und Volksleben bekleidet iſt, ſondern hier iſt ſie ihrer ſelbſt als einer göttlichen und ſelbſtändigen Anſtalt bewußt, hier zeigt ſie in Martyrien und aufopfernder Miſſionsthätigkeit einen lauteren Eifer und unterwirft ſo eine Reihe der barbariſchen Völker dem Kreuze, ja ſie dient weſentlich durch ihr ausgebildeteres Kirchengeſetz der Gründung neuer Staaten und

Ordnungen unter ihnen. Sie nimmt nicht vorlieb damit, Anerkennung und Ehre bei den irdischen Machthabern zu genießen, sondern sie setzt sich als Ziel, die Welt dem Gesetze Christi zu unterwerfen. Da sie aber sich selbst als die Vertreterin dieses Gesetzes, ja als die Stellvertreterin Christi denkt, so ergibt sich daraus, daß die abendländische Kirche, je bewußter ihr Geist hervortritt, desto mehr die Unterwerfung nicht blos der Völker, sondern auch der Staaten unter die Kirche sich zum Ziele setzt. Der Begriff der Kirche erleidet hiermit eine wesentliche Umwandlung und im Zusammenhang damit die Auffassung des Werkes und der Person Christi. Der griechischen Kirche ist Christus überwiegend nur die geoffenbarte Weisheit Gottes, sein Werk die Erleuchtung durch die πίστις ὀρθόδοξος, also Christi prophetisches Amt die Hauptsache. Im Abendlande dagegen sichtlich unter der Nachwirkung des Geistes, der das alte römische Reich schuf, lebt das Streben, die alte römische Universalmonarchie durch ein allumfassendes, präsentes, nicht erst künftiges Königreich Christi, durch eine geistliche Universalmonarchie zu ersetzen. Dieses Königreich, dessen irdische Darstellung in der Hierarchie gegeben ist, ist ein Reich der geistlichen Herrschaft, Zucht und Gnade, und das phantastische, noch wie über der Erde schwebende Ideal des Areopagiten läßt sich im Abendlande auf den festen Boden der Wirklichkeit hernieder, gewinnt umfassende Macht und concrete Lebensgestalt. Unter das Gesetz der Kirche wird das ganze Leben der Völker zu bringen versucht, und dieses Gesetz umfaßt ebenso das, was sie von der Kirche empfangen, als was sie leisten sollen; unter den Gesichtspunkt des Gesetzes werden beide, Gnade und Werke gestellt, durch Betheiligung an beiden ist der Einzelne dem Königreiche Christi zugehörig. Indem die Hierarchie zu der prophetischen und priesterlichen Würde sich jetzt auch die königliche beilegt, und sowohl die Gnade als die Werke die sie fordert unter diesen obersten Gesichtspunkt gestellt werden, meint sie zwar die Eroberung der Welt für Christus erst zur vollen Realität in dem Königreich Christi zu bringen: aber unbewußt alterirt sich ihr das Christenthum in ein Mittel zur Macht, in etwas Physisches nach Naturgesetzen Wirkendes, in

etwas was die Hierarchie, um frei damit zu walten, in ihre Macht bekommen hat, indem sie durch Christus sich an Christi Stelle gesetzt glaubt, um an seiner Statt ein Regiment zu üben, das ebenso sein persönliches Regiment zurückdrängt, als es die Christen ihres königlichen Priesterthums beraubt. Es ist bezeichnend, daß schon bei Augustinus und dann durch das ganze Mittelalter das Christenthum, sofern es in ihm sich um eine Mittheilung Gottes handelt, nicht als die Religion bezeichnet wird, durch die wir in Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus, der wahren schöpferischen Heilscausalität kommen, sondern an die Stelle des persönlichen Ausdruckes „Christus," tritt als herrschender Terminus der unpersönliche Ausdruck „Gnade", welcher möglich macht, das höchste Gut in etwas Anderem, als in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst zu sehen, in etwas, das zwar in Gedanken von ihm wenigstens ursprünglich abgeleitet, dabei aber doch als eine relativ-selbständige und nach Christi irdischem Werke in die Gewalt der Kirche gekommene Potenz betrachtet wird. Wäre nicht das Christenthum statt in jedem Momente in dem lebendigen Christus und seiner That zu centriren, vielmehr als ein Sachliches, Dingliches gedacht, so würde schwerlich das Wagestück unternommen sein, Christi Stellvertretung übernehmen zu wollen. Die Hierarchie denkt sich nicht sowohl als die theurgische Macht über Christus, vielmehr gemäß ihrer Geringschätzung der Persönlichkeit als die Macht über die Gnade oder über die göttlichen Heilskräfte, über den Schatz, welcher zur Verfügung der Kirche als des geistlichen Königreiches Christi gestellt ist. Die Kirche und ihre Diener werden nicht (wie noch in der griechischen Kirche bis auf diesen Tag, z. B. selbst bei dem heil. Abendmahl) als die Werkzeuge betrachtet, durch welche gleichsam durchsichtig für den Glauben der lebendige und gegenwärtige Christus das Werk an den Einzelnen vollbringt, das er seiner Macht vorbehalten hat, sondern Christus ist gleichsam deistisch nach Einsetzung der Anstalt, die sein Königreich ist, in den Hintergrund getreten, in den Vordergrund aber die gegenwärtigen Machthaber, die ihn in seiner Abwesenheit vertreten; diese sind mit solcher Vollmacht ausgestattet, daß ein

Grund zur Sehnsucht nach seiner Wiederkunft und seinem Wiederantritt des Regimentes kaum übrig bleibt.

Kein Wunder, daß im Mittelalter auch die Theologie in Beziehung auf die Person Christi fast keine neuen Triebe zeigt, sondern von den Werken der Vergangenheit zehrt, dagegen sich den Dingen zuwendet, welche dem bezeichneten Kirchenbegriff näher liegen. Diß zeigt sich von mehr als einer Seite.

Für die Trinitätslehre war zwar auf dem Concil zu Toledo im Jahr 589 der Ausgang des heil. Geistes auch von dem Sohne festgestellt und in der abendländischen Kirche angenommen. Aber diese vollständigere Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater, hatte christologisch keine Wirkung außer etwa die, den so eben besprochenen Uebergang von der Person des Gottmenschen zur Gnade zu vermitteln, indem man nun den h. Geist als die Gabe Christi, deren die Kirche mächtig ist, an Christi Stelle treten ließ. Der h. Geist, dieses persönlich Vorgestellte, aber als etwas Dingliches Behandelte, ist es, womit die Kirche einmal für immer von Christus ausgestattet ist, und Christi Bedeutung geht für die irdische Christenheit darin auf, diesen heil. Geist der von ihm gestifteten Anstalt einmal für immer verliehen zu haben. Hiernach hätte Christus der Kirche gegeben, zu haben das Leben in ihr selber, keineswegs aber wäre es Werk des heil. Geistes die Gläubigen schon auf Erden unmittelbar zu dem selbstregierenden und ewig lebendigen Haupte der Kirche zu führen. Der heil. Geist unverlierbar an einen Stand gefesselt, und in ihm der Kirche mitgetheilt, macht sie all der göttlichen Kräfte theilhaft und mächtig, die sich in Christus concentrirten. So wird unwillkürlich die Kirche zur Incarnation Gottes, und zwar zur gegenwärtigen, lebensvollen, während die Incarnation Christi zu einer leblosen Vergangenheit wird. Dem Contrast zwischen der Wirklichkeit und zwischen diesem Anspruch auf die Göttlichkeit der Kirche konnte sich freilich das Bewußtsein nicht entziehen; es beginnen sich sofort mächtiger protestirende Sekten zu regen. Auch schrieb die Kirche, selbst in Beziehung auf den Klerus den ihr anvertrauten Kräften nicht eigentlich heiligende, sondern nur Sünden vergebende und weihende Mächte zu, und so konnte das Bedürfniß, dessen

Befriedigung Christus ist, sich die heilige Gottheit in der Einheit mit der Menschheit zu vergegenwärtigen, wohl noch lebendig bleiben. Aber dieser Trieb suchte, nachdem die Kirche sich zu solcher göttlichen Hoheit hinaufgedacht hatte, seine Befriedigung nicht mehr sowohl in Christus, als in den reinen Repräsentanten der Menschheit, den Heiligen und besonders der Maria. Hiezu trug noch vornemlich Folgendes bei:

Einmal der Stand der christologischen Frage seit dem adoptianischen Streite. Von dem Concil von Chalcedon bis zu dem von Frankfurt, sahen wir, hatte die Kirche beharrlich den immer erneuten Richtungen widerstrebt, welche in wohlgemeintem Eifer die Person Christi übernatürlich und vollkommen göttlich zu denken, die Menschheit Christi durch Verwandelung oder Vergottung ihrer Wahrheit zu berauben getrachtet hatten. Sie hatte zu dem Ende selbst einen Dualismus der Naturen, des Wollens und Wissens nicht gescheut, sondern perpetuirt, der in der praktischen Frömmigkeit und ihren Ergüssen nothwendig und von selbst immer wieder vergessen wurde. Aber als es nun gegen den Adoptianismus durchgesetzt war, daß Christus auch nach seiner Menschheit Gottes Sohn sei, da drang unwiderstehlich der lange zurückgehaltene Strom hervor, da wurde die Menschheit Christi ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt, das Bild von seiner einheitlichen Person so sehr in die Transcendenz der puren Gottheit sublimirt, daß er vor dem Auge des einfältigen Glaubens nur noch als „unser Herrgott“ dastand. Durch scheinbare Steigerung war so die Christologie dabei angekommen, als wäre der Gottmensch, der mitleidige Hohepriester, der unserem Geschlechte angehört, nicht mehr, sondern als wäre er nur der Gott, der Unnahbare und Heilige, wie er in seiner Majestät von der vorchristlichen Menschheit gedacht und gefürchtet war, und von dem nur noch die Wiederkunft zum Gericht zu erwarten steht. Kein Wunder, daß vorchristliche Schrecken vor Tod und Hades die Christenheit aufs Neue befielen, daß sie einen Ersatz für das verlorene gottmenschliche Mitleid in den Fürsprechern suchte, welche die ideale Kirche bildend die sündige Menschheit vor dem verzehrenden Feuer des Richters schützen sollten, des Heiligen in welchen der Gottmensch

übergegangen war. Der Verlust des historischen Gottmenschen, des Menschensohnes voll Gnade und Wahrheit rief so in dem religiösen Bedürfniß ganz ähnliche Triebe wieder wach, wie wir sie vor Christus in dem mythenbildenden Heidenthum und seinen christologischen Vorspielen gewahrten. — Allerdings war auch bei dieser Grundanschauung von Christi Person, wie sie das Mittelalter durchdringt, eine historische Erscheinung oder Offenbarung Gottes noch nothwendig. Die Kirche, die göttliche, konnte ja nicht von selbst aus dem Boden der Menschheit gewachsen sein, sie bedurfte göttlicher Stiftung und göttlichen Vollmachtsbriefes. Allein so wenig als die Menschwerdung Gottes die Begründung ihrer Nothwendigkeit in der bloßen Mittheilung göttlicher Wahrheit oder in dem prophetischen Amte für sich finden kann, denn dazu bedürfte es nur etwa eines inspirirten Menschen, so wenig hat sie ihre genügende Begründung in dem bloßen königlichen Amte, denn Gott ist der allmächtige Herr und König auch ohne Menschwerdung. Es hätte zur Stiftung des Königreiches, als welches sich die Kirche dachte, nur eines zweiten Mose, als inspirirten Gesetzgebers, ausgestattet auch mit der Macht über die Gnaden Gottes bedurft. [1]) Nur an Einen Punkt hatte, freilich in verkümmerter und entstellender Weise eine richtigere Auffassung sich noch geflüchtet. Es war angemessen, sagte man, daß Gott seine Gnade nicht unmittelbar ertheilte, sondern daß es die durch Christus ethisch verdiente Gnade war, die den Menschen zu Gute kommen sollte. Aber diese Gnade, nachdem sie verdient ist (der heil. Geist), bedarf nicht eigentlich mehr der Fortdauer und des Fortwirkens des Gottmenschen, sie ist ein einmal für immer der Menschheit zugeeigneter Schatz, so daß also diese Begründung höchstens eine momentane Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christus, eine länger dauernde Theophanie erheischt.

[1]) Es ist auch in dieser Beziehung nicht zu übersehen, daß im Mittelalter unter sehr angesehenen Lehrern Zweifel darüber Statt findet, ob die Menschwerdung Gottes sei nöthig gewesen, ob nicht vielmehr Gott, nach seiner freien Macht auch ohne Christus, Alles was dieser gebracht, hätte geben können, s. u.

Indem die mittelalterliche Frömmigkeit der lebendigen, gottmenschlichen Mittlerschaft Christi verlustig, sich vermöge dichtender Phantasie einen Ersatz in dem Kranze der mittlerischen Gestalten, vornemlich in der Himmelskönigin schuf, so findet darin auch noch ein anderer Zug des natürlichen Herzens eine Befriedigung, jener Verzagtheit und Trotz, Trägheit und Hochmuth vereinigende Zug zur Vergötterung der Natur, d. h. der Menschheit und ihrer Kraft auch ohne die christliche Gnade. Denn Maria, die Mutter des Herrn ist nicht eine erlösungsbedürftige und so den andern Gliedern ihres Geschlechtes wesentlich gleiche, sondern sie ist ihrem Kreise entrückt durch Freiheit von Erbsünde und wirklicher Sünde, absolut rein und heilig von Geburt an, und eben durch diese ihre Vollkommenheit, die sie *vor* Christi Geburt hat, ist sie fähig und würdig, die Gottesgebärerin zu sein. So stellt sie, die für die mittelalterliche Frömmigkeit der Kirche eine so centrale Bedeutung gewonnen hat, dar, was aus der menschlichen Natur auch ohne die Erlösung durch den Gottmenschen werden könne.

Wie ferner Maria das Ideal der reinen Menschheit oder der Kirche vor Gott darstellt, und sie, welche die Menschheit auf dem Herzen trägt, eine für Gott und Christus unwiderstehliche Fürbitterin in allen Nöthen der Gegenwart ist, so tritt sie selbst in Beziehung auf das *Leiden Christi*, wodurch doch der Kirche die Gnaden erworben sein sollen, an *Christi Stelle*. Denn nicht sowohl auf der *Passion Christi* verweilt der Blick dieser mittelalterlichen Frömmigkeit, sondern die Leiden der Maria, der mater dolorosa um den leidenden Sohn werden in den schönsten Liedern gefeiert und mit der heißesten Gluth der Andacht betrachtet. So ist wiederum Alles umgekehrt. In Maria ist die reine Menschheit, die Menschheit wird in ihr, selbst an dieser Stelle, nicht sowohl als die zum Tode geliebte gedacht, vielmehr als die activ *liebende* und um der Leiden Christi willen *leidende*, Christus aber steht nur als der von der Menschheit Geliebte vor dem Auge, als der, den *wir* liebend ehren, indem wir die Leiden der schmerzenreichen Mutter mitfühlen, dem wir also in unserer Passionsfeier statt uns vor

ihm in Reue und Scham vernichtet und gerichtet, aber auch von seiner überschwänglichen, leidenden Liebe getröstet und umfaßt zu wissen, die Opfer unserer Theilnahme, des Reichthums unserer Liebe durch die Mutter auf den Altar seines Kreuzes niederlegen. So wird die Stätte, die das Denkmal der menschlichen Schuld und Armuth und des Reichthums der göttlichen Barmherzigkeit sein soll, verkehrt in den Ort des Triumphes der menschlichen Natur, der natürlichen Gefühle des edlen Herzens, das jenen wehklagenden Töchtern zu Jerusalem ähnlich da dem Herrn Mitleid darbringen will, wo es gilt sein Mitleid mit uns und unsere Schuld an seinem Leiden zu betrachten.

Zeigt schon in dem Letzterwähnten sich der Mangel an tieferer Ethik, indem sentimentale Rührungen des natürlichen Herzens kunstreich an die Stelle des Sterbens mit Christo gesetzt werden, und in Gemeinschaft mit den Leiden der Mutter um den Sohn die Kraft haben sollen, uns Gott wohlgefällig zu machen: so tritt dieselbe Grundanschauung, die im Innersten pelagianisch ist, mit demselben Erfolge, nemlich der Zurückdrängung des lebendigen Christus, hervor in demjenigen Ritusacte, der mehr als irgend etwas Anderes die mittelalterliche Frömmigkeit charakterisirt. Das heil. Meßopfer (vor dem das heil. Abendmahl als Communion völlig in den Schatten tritt), ist die seltsame Ineinanderwebung jenes Dualismus, der den Grundzug des mittelalterlichen officiellen Katholicismus ausmacht, des Pelagianischen und des Magischen. Oberflächlich angesehen könnte man denken, das Gewicht, das die Eucharistie besonders seit dem 9ten Jahrhundert gewinnt, zeige ein recht erwachtes Bedürfniß des Verkehrs und der Gemeinschaft der Seele mit Christus. In der That aber tritt die Messe an die Stelle des lebendigen Christus, und ist der solenne Ausdruck dafür, daß er der römisch katholischen Frömmigkeit nicht der noch regierende und Gnaden spendende Herr und König ist. Denn einmal, wer ist dieser Christus, auf dessen reale Gegenwart im Abendmahl scheinbar ein so großes Gewicht gelegt wird? Ist es der erhöhete Herr und König der Geister, der sich zu der Seele herabneigen will zu seliger Vermählung? Keineswegs. Der Christus

der Meſſe iſt nicht hingewandt zu der Seele, ſondern zu Gott, er iſt das Opfer, das Gotte dargebracht wird vom Prieſter, und das in der Communio dem Menſchen geſchenkt wird, — aber auch durch Privatmeſſe uns zu gut kommen kann. Und von der Gewißheit, von Ihm perſönlich umfaßt und geliebt zu ſein, bekommt die Seele nichts zu ſchmecken. Sodann iſt Chriſtus überhaupt im heil. Abendmahl nicht mehr der gegenwärtig Handelnde, ſondern die Kirche iſt es in ſeinem Namen, ihn verwendend. Es iſt ſelbſt an dieſem Orte nicht auf die Feier und Stärkung der unmittelbaren perſönlichen Liebesgemeinſchaft zwiſchen Chriſtus und der Seele abgeſehen. — Man hört oft die Rede, es habe durch die evangeliſche Auffaſſung des heil. Abendmahles daſſelbe an ſeiner reichen Bedeutung unendlich verloren. Vielmehr die römiſch katholiſche Auffaſſung iſt Armuth in Vergleich mit der evangeliſchen. Denn was nach der erſteren im heil. Abendmahle immer und immer wieder geſchieht, das iſt nur die ewige Wiederholung des hiſtoriſchen Faktums, des Opfers Chriſti, das doch vielmehr, wenn es auf Golgatha genügend geſchehen iſt, einmal für immer gilt, und ohne Wiederholung zu ewiger Wirkſamkeit aufbewahrt und zu ewiger ſich individualiſirender Kraft erhoben iſt in dem erhöheten Herrn. Aber es genügt Chriſtus nicht, wie es bei der römiſchen Meſſe den Anſchein gewinnt, den Seinigen Strafloſigkeit oder „Gnaden“ zu erwerben, ſondern er will ihnen, wenn ſie gläubig das Andenken an ſeinen Tod erneuern, als höchſtes Gut *ſich* den Lebendigen, Perſönlichen geben. So iſt es alſo nur Chriſtus in ſeinem irdiſchen Leben, der Sterbende, als Opfer vor Gott dargebrachte und den Schatz der Gnaden der *Kirche* begründende, der immer wieder der Gemeinde oder vielmehr Gotte vorgeſtellt wird. In dieſen Kreis der Vergangenheit ſeines irdiſchen Lebens bleibt Chriſti Bedeutung eingeſchloſſen. Die Gemeinde ſoll nichts Anderes empfinden, als wie wenn Chriſtus in dieſem Augenblick *wiederholt* den Opfertod ſtürbe. Ligt nun aber ſchon hierin eine Zurückſtellung des lebendigen Chriſtus hinter den Vergangenen, welcher Letztere nur durch die Gewalt eines abſoluten Wunders zu wiederholter paraſtatiſcher Präſenz gebracht wird, ſo iſt daſſelbe noch vielmehr darin ſicht-

bar, daß Christus selbst in der Messe fast nur als etwas Dingliches und Stoffliches behandelt wird, als die Materie, deren formende Kraft der Priester ausgestattet mit der Consecrationsformel sein soll. Der Priester macht (conficit) die Elemente zu Christi Leib und Blut, zum gegenwärtigen Christus; auch ist es nicht Christus, der sich selbst als Opfer dem Vater darbringt, sondern der Priester, die Kirche ist es, von der Christus dargebracht wird. So verhält sich Christus passiv, der Handelnde ist der Priester, und nur darin bleibt Christo selbst eine Activität, daß er einst die Kirche gestiftet und einmal für immer sie mit der Kraft ausgestattet hat, durch ihre Opferhandlung, für die er der Stoff ist, in jeder Wiederholung derselben neue Gnaden von Gott sich zu erwerben. Tritt aber so wiederum die Kirche als die handelnde verdienende und sein Opfer opfernde, in den Vordergrund, so ist abermals sein Bild so zurückgedrängt, daß ein Fortschritt der Christologie, der seine lebendigen Impulse immer nur von der Frömmigkeit her erhalten kann, gerade soweit nicht erwartet werden darf, als der Zauberkreis dieser Vorstellungen reicht.

An Christi Stelle tritt in der volksthümlichen Frömmigkeit die Welt der Heiligen auf der einen, und die hl. Messe auf der andern Seite. Wenn in Christi Person das Thun und das Leiden vereinigt, und durch seine gottmenschliche Einheit sein Leiden ein Thun, und sein Thun ein Leiden ist, so tritt dagegen für diese Frömmigkeit das Thun und das Leiden in jenen zwei erlösenden Surrogaten aus einander, wodurch beide alterirt werden. In der heil. Messe ist Christus reine Passivität; dagegen die Activität fällt der Kirche zu, welche die Unvollkommenheiten ihrer Wirklichkeit nicht im gottmenschlichen Mittler, aber in der fürbittenden Welt der Heiligen vergißt, in der sie sich selbst nach ihrer idealen Gestalt anschaut, wie sie vor Gott steht, wie sie Christum gebar, und die Opfer ihrer Liebe und Tugenden Gott darbringt.

So bildete sich in dem Kirchenthum ein System aus, das wie darauf berechnet ist, Christi ganze Bedeutung darin aufgehen zu lassen, sich selbst durch Ausstattung der Kirche mit der Vollmacht und Kraft seiner Stellvertretung entbehrlich zu machen für die ganze Zwischenzeit seit seiner Himmelfahrt bis zur Wiederkunft.

Doch in letzter Beziehung muß auf den Gottesbegriff des Mittelalters und sein Verhältniß zum Begriff der Welt zurückgegangen werden. Analog mit den magischen und pelagianischen Vorstellungen die in eigenthümlicher Weise in dem Mittelalter gemischt sind, hängt es einerseits fest an dem schlechthin transcendenten und supernaturalen Gottesbegriff, es bringt andererseits die Welt, vor Allem die Kirche, in eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, welche nur als Vergötterung und als falsche Selbständigkeit der Welt angesehen werden kann. Es kommt darauf an, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und den Grund zu erkennen, weßhalb der mittelalterliche Katholicismus uns bald als akosmistischer Pantheismus der die Welt in Gott transsubstantiiren will, bald als Deismus erscheint. Die Lösung dürfte darin liegen, daß ein ethischer Gottesbegriff noch nicht durchgedrungen, sondern ein überwiegend physischer, wenn auch in den verschiedenen Epochen der Scholastik verschieden, noch der herrschende ist.

In der ersten Zeit war Gott noch ganz vorherrschend unter der Kategorie der absoluten Substanz oder Essenz gedacht, Gott allein hat Sein im strengen Sinne, er ist das Sein, während die Welt aus dem Nichts ist und das Nichts ewig an sich hat. Es erhellt leicht, wie diese Auffassung, von Scotus Erigena am strengsten durchgeführt, sich einerseits an Augustinus, andererseits an den Neoplatonismus und den gefeierten Areopagiten Dionysius anschließt. In dieser Linie liegen auch Anselmus und Thomas. Die Welt hat in solcher Lehre nur ein prekäres Sein, und das System würde förmlich pantheistisch sein, der Welt aber nur ein Scheindasein übrig lassen, wenn nicht wie die Transcendenz Gottes so das selbständige Fürsichsein der Welt dem Glauben doch so fest stünde, daß in die Grundfäden noch ein anderer Einschlag gebracht wird. Freilich ist nur Gott die Realität schlechthin, alles Andere mithin kann nur in dem Maße Sein haben, als es zum Wesen Gottes irgendwie gehört [2]) und die Consequenz hiervon scheint

[2]) Vgl. die Ambigua des Maximus Confessor bei Scotus Erigena de divis. Nat. ed. Ox., Anhang.

sein zu müssen, daß das Eigenthümliche der Welt erst da beginnt, wo das Sein überhaupt aufhört, also bei dem Nichts; was aber Sein in der Welt ist, das scheint vielmehr Gott zu sein. Das wäre rein akosmistischer Pantheismus an den Eleatismus erinnernd. Allein schon die Jahrhunderte um Christi Geburt hatten eine Theorie gesucht, welche die schlechthinige Transcendenz Gottes mit der Selbständigkeit der Welt, beide aber damit vereinigen sollte, daß Gott der Ursprung und das Ziel der Welt, sofern sie real ist, sei. Das ist die Vorstellung des Emanatismus [5]) einer Mischung des vorchristlichen und christlichen Gottesbegriffes. Dem Emanatismus ist Gott über die Welt die aus seiner Fülle stammt, einerseits schlechthin erhaben; er ist das Unendliche und ursprünglich alleinige Sein, aber aus ihm ist auch eine Welt hervorgegangen, welche absteigt bis zu den untersten limitirtesten Stufen des Daseins, wo das Nichts die größeste Gewalt hat. Gleichwohl, sofern diese Wesenstufen außerhalb Gottes sind, sind sie selbständig und in ihrer Sphäre Gott ähnlich, waltend wie Gott in seiner Sphäre, zumal sie, sofern ihnen Sein beiwohnt, göttliches Wesen haben, productive Kräfte des Guten von Natur, nur in geringerem Maße als Gott. Sie haben also auch Freiheit, d. h. bewußte Causalität in ihren vernünftigen Klassen. Sind sie einmal gesetzt, so bewegt sie folgerichtig Gott nicht von Innen, noch weniger findet eine immer innigere Vermählung Gottes mit ihrem Wesen statt, sondern sie bewegen vermöge ihres (göttlichen) Wesens sich selbst, denn Gott ist hier nicht übergreifendes Sein, sondern hält sich als das unendliche Wesen ausserhalb des Endlichen, — unverändert auch in der Emanation der Welt, wie ja schon Philo selbst das göttliche Leben einem ewig übersprudelnden und doch nie sich entleerenden Becher verglich. So kann also auf Pantheismus eine deistische Anschauung aufgepfropft werden, wie sie dem Pelagianismus zusagt. Jedoch in der Bestimmung des Zieles bricht unwillkürlich die pantheistische Basis wieder durch. Denn der Emanatismus sofern in ihm ein ethischer Trieb wirkt,

[5]) Vgl. Heinrich Ritter, die Emanationslehre.

sieht die Entfernung von Gott, die ihm mit der Entstehung der Weltwesen gesetzt ist, als Sünde oder Abfall an, als Ideal daher die Aufhebung des außer Gott Seins, das Entrücktwerden aus sich selbst und über sich selbst hinaus in das göttliche Wesen, wie wir das so vielfach als einen ethischen Grundsatz der vom Neoplatonismus tingirten Denkweise gefunden haben. Die Consequenz wäre nun freilich, daß bei dieser nur quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt, ja von Gut und Böse, die Erlösung Aufhebung der Welt wäre, wie die Trennung von Gott der Welt Anfang ward. Aber diese emanatistischen Vorstellungen erfuhren, je mehr das christliche Princip sich geltend machte, desto mehr Modificationen, sowohl an diesen als an andern Punkten, wodurch sie ihrer inneren Widersprüche sich zu entledigen suchten. Obgleich nemlich dem Emanatismus in allen seinen Formen wesentlich ist, als das Innerste, Höchste in Gott nur das absolute physische Sein zu setzen, als das Wesen der Welt aber so weit sie ist, nur Gottes Wesen, wobei höchstens ein quantitativer Unterschied zwischen Gott und Welt bleibt: so zeigt sich doch hiebei, wie der Emanatismus immer mehr über sich hinausgetrieben wird. Bei Erigena, wenn er auch von göttlicher Causalität spricht, gedeiht die Welt noch nicht einmal zu der Selbständigkeit, wie im Emanatismus. Er bleibt im Wesentlichen dabei stehen, daß nur Gott ist (Acosmismus) und Sein hat; die Welt nur Erscheinung oder Symbol Gottes sein kann. Denn um freie Ursache zu sein, die ein wirklich Anderes aus sich entläßt, müßte Gott etwas Bestimmteres sein, als das absolute Sein, dürfte seine Geistigkeit nicht als Secundäres, Accessorisches behandelt werden. Da kann also auch von keiner Mittheilung Gottes, noch weniger von eigentlicher Incarnation die Rede sein. Es durchbricht ja weder Gott hier die Schranken, die ihm seine Unendlichkeit auferlegt, noch kommt eine Welt zum Stehen, an welche die Mittheilung geschehen könnte.

Aber das christliche Bewußtsein lebt davon, daß es sich Gott mittheilend denken darf. Mittheilung aber setzt, wenn sie nicht Schein sein soll, das reale Dasein verschiedener des Mittheilenden und Empfangenden voraus. Dieses weist zurück auf

den Hervorgang der Welt aus Gott; die Erlösung und Vollendung hat keinen Sinn ohne die Schöpfung. Die Kategorie des Wesens und der Erscheinung war fortzubilden zu der der Ursache und Wirkung. Damit beschäftigen sich Anselm, die Viktoriner, Thomas, Duns Skotus, welcher bei dem Willen anlangt. Doch verweilen wir etwas bei den Hauptgestalten!

1. An den letzten großen Vertreter des Platonismus, an Maximus schloß sich Johannes Skotus Erigena im folgenden Jahrhundert an (de divisione naturae L. V. Ox. 1681), der nicht blos ein Geistesverwandter war, sondern auch in sehr vielen Punkten seines Systems von ihm bestimmt ist. Wie weit die Aehnlichkeit beider in den Grundgedanken gehe, ist erst neuerdings gebührend hervorgehoben.[4]) Es spielt auch bei Erigena die negative und affirmative Theologie (vgl. ob. S. 197. 289 f.) ihre große Rolle und bildet den Hebel für die Fortbewegung des Systems, womit bereits die Doppelheit des Ausgangspunktes bezeichnet ist; einerseits das empirische Wissen von einer Vielheit, andererseits das Vernunftwissen von einer Einheit, Gott. Auch die Vielheit stammt ihm nicht mehr aus einer ewigen von Gott unabhängigen Materie; ihre Ursachen hat Gott einzig in sich selber. Es ist also in letzter Beziehung Gott allein die Einheit, und die Vielheit hat kein Prinzip ihrer selbst außer Gott.

Es käme nun nur darauf an, zu zeigen, wie sie aus der göttlichen Einheit wird und hervorgeht. Allein der den Erigena noch beherrschende neuplatonische Gottesbegriff macht es unmöglich, Dieses zu leisten. Haben wir selbst bei Maximus gesehen, wie er (trotz seiner ethischen Freiheitslehre) in seinem Gottesbegriff über den Areopagiten nicht wesentlich hinauskommt, so gilt dasselbe ähnlich von Erigena. Gott ist in letzter Beziehung das überseiende Sein, von dem auch das Sein nicht kann prädizirt werden, weil er die absolute Einheit aller Gegensätze nicht wäre, wenn er das Nichtsein nicht wäre und das Sichnichtwissen, wie das Sein und das Wissen. Wäre er irgend etwas Bestimmtes, so wäre er für diesen Standpunkt nicht mehr das Absolute. Er

[4]) Baur a. a. O. 2, 269 ff.

ist also das schlechthin abstrakte Sein, das zugleich Nichts ist. Es ist klar, daß aus diesem eleatischen Gottesbegriff die Welt nicht kann abgeleitet werden. Die Trinität in Gott wird zum bloßen Namen. Nun ist aber die Welt da, wie wir aus der Empirie wissen, und es fragt sich, wenn sie doch nicht kann a priori aus Gott abgeleitet werden, wie sie sich mit dem Gottesbegriffe der Spekulation wenigstens reimt. Der rechte Begriff von ihr wird ihre Vereinbarkeit mit dem Gottesbegriff nachweisen können und dadurch vielleicht auch auf diesen selbst ein Licht zurückfallen lassen.

Das ist um so mehr zu hoffen, da die Welt nach ihrem Begriffe auf Gott als ihren ewigen Ausgangs- und Zielpunkt zurückweist (V, 24). Die ihre Realität anerkennende bejahende Theologie muß auf Gott als ihre Ursache zurückgehen. Es kommt also darauf an, zu zeigen, daß Gott wie überwesentlich und schlechthin transcendent, so auch Ursache oder Welt der Ursachen sei, der die Welt als Wirkung gegenüber steht. Die Armuth der Kategorie des Seins oder der Realität bringt es nun mit sich, daß der Fortgang nur durch Theilung des Seins (divisio naturae) geschehen kann. Das Verhältniß zwischen Gott und Welt wird so bestimmt, daß Gott logisch das primitive Ganze oder All ist, dieses Alls Theile aber bilden die Welt. Oder in verwandtem Bild: das Sein, das Gott ist, ist das allgemeine Wesen, gleichsam der Gattungsbegriff nicht als subjektives Produkt der Reflexion, sondern platonisch als Realität, ja auch nicht blos als Urbild, sondern auch als produktive, fruchtbare Ursache. Dieses allgemeine Wesen artet und individuirt sich, und diese seine Selbstanalyse ist die Schöpfung einer realen Welt; sie hat aber ewig ihr Endziel wieder in Gott und die Selbstauflösung Analytik der Welt, als außer einander liegender Endlichkeit und Vielheit, ist deren Vollendung. Der ewige Hervorgang Gottes aus sich (processus) ruft die Vielheit hervor, die Rückkehr des Vielen in die Einheit ist dessen Ziel. Das Universum ist ihm wie eine genealogische Karte, welche aufsteigend und absteigend zugleich gelesen werden muß, deren Glieder aber sich nicht blos (deistisch) aus andern Gliedern, sondern auch alle stets

aus Gott ableiten. Doch das genealogische (zeitliche) Verhältniß für sich wäre nur Succession; es ist aber auch wieder Alles, sofern es nicht blos Scheinsein ist, zu begreifen als simultan präsent (gleichsam wie auf einer eingetheilten Landkarte) in den causae primordiales, deren Einheitspunkt das Wort Gottes mit der in ihm enthaltenen intelligibeln Welt ist (II, 16. V, 25). Die Natur als Einheit dessen, was ist und nicht ist (natura-universitas, Gott und Menschen umschließend), zerfällt ihm in vier Grundformen. Die erste schafft und wird nicht geschaffen; die zweite wird geschaffen und schafft; die dritte wird geschaffen und schafft nicht, die vierte wird nicht geschaffen und schafft nicht.[5]) Der Eintheilungsgrund ist also der positiv und negativ angewandte Begriff der schöpferischen Causalität und der Wirkung. Wie nun der überwesentliche Gott doch zugleich Causalität sei und warum er sich dazu bestimme, das wird nicht erörtert, sondern nur das steht dem Erigena fest, daß er das Motiv dazu in sich selbst tragen müsse. Als das überwesentliche Sein kann er nicht hervortreten, um Causalität zu sein. Ursächlichkeit zu sein bringt in Gott eine Bestimmung, welche seiner abstrakten Einfachheit und Sichselbstgleichheit widerspricht. Wie reimt er nun das Bestehen einer Welt und zwar einer solchen, in der Gottes Sein immanent ist mit dem abstrakt einfachen Charakter dieses seines Seins? Dadurch, daß er — an Verwandtes bei Maximus ja Sabellius sich anschließend — die Welt unter dem Gesichtspunkt der Erscheinung Gottes, der Theophanie betrachtet.[6]) Denn das hat die Theophanie an sich, die Gegenwart Gottes zu symbolisiren, aber nicht eigentlich auszudrücken. Die Theophanie ist als Gottes That, nicht blos als ein Modus seines Seins gedacht; in ihr aber bleibt doch Gott was er ist, überwesentlich,

---

[5]) Die vierte bezeichnet Gottes überweltliches Sein, die erste Gott, sofern in ihm die Potenz zur Schöpfung ligt. Diese wird in der zweiten zur Idealwelt, die Causalität ist für die dritte, die Welt der Wirkungen.

[6]) L. V, 25. S. 253. c. 26. S. 256. I, 7. 8. Die apparitiones divinae sind causarum aeternarum imagines, die causa also erscheinendes Wesen.

er ſcheint nur hinein in die Welt, daß er aus ihr wieder hervorleuchte und von dem Geiſte der Vernunftweſen ja nach ihrer Empfänglichkeit erkannt werde.

Die Theophanie erfordert nun freilich ein Medium, einen Stoff, darin ſie erſcheint. Wir wollen bei der Frage, woher dieſer Stoff? nicht länger verweilen, obwohl Cauſalität und Wirkung in der Theophanie auf die Kategorie von Weſen und Erſcheinung reducirt ſind und keine wahre Stelle mehr behalten, wenn nicht etwa bei dem Stoffe, *in* welchem die Theophanie geſchieht.[7]) Genug, er ſagt: Gott nehme aus ſich ſelbſt Stoff und Veranlaſſung der Theophanie; er denkt darin Gott wirklich urſächlich und zwar in manchfaltiger Form, ſo daß namentlich auch der Geiſt zum Ebenbild Gottes geſchaffen eine Theophanie ſein kann und iſt.[8]) Wichtiger als dieſes iſt, daß er den vernünftigen Geiſt als den *Zweck* darſtellt, für welchen die Theophanie iſt. Nicht für ſich ſelbſt, noch für die Natur geht Gott zu ſeinen apparitiones fort, ſondern der Menſch beſonders, ſeine Seligkeit und Gotteserkenntniß iſt dabei Gottes Zweck.[9]) Iſt aber der Menſch als Zweck Gottes in Gott aufgenommen, ſo iſt er als reale Wirkung gewollt und die göttliche Cauſalität erreicht hier ihre Spitze. Der wahre Menſch iſt Mikrokosmos, die vollkommenſte Theophanie, andererſeits Zweck aller Theophanie in dem Makrokosmus, die Mitte des Alls, Anfang und Ende, die äußerſten Gegenſätze in ſich zuſammenfaſſend und darin Gottes

---

[7]) Alles Sinnliche, die ganze Sichtbarkeit iſt ihm nur ein Schein der wahren Welt, in der ſie allein beſteht, aus der ſie iſt, in die ſie zurückkehrt dadurch, daß ſie die Sichtbarkeit, Materiatur überhaupt verliert, ohne aber ſich ſelbſt zu verlieren. Denn das wahre Weſen der Dinge iſt ewig in ihren causis primord., in die ſie wiederkehren. Dieſe Sinnlichkeit iſt nur ein Accidens des *Weſens*, und dieſes kann nicht ſinnlich wahrgenommen, nur geiſtig erkannt werden. Sie iſt nur ein Schatten des Körpers, nur ein Echo der Stimme. L. V, 25. S. 253. cll. I, 3.

[8]) Die divina essentia iſt per se incomprehensibilis, aber ſie erſcheint per intellectum (d. i. des Menſchen Weſen) in intellectibus I, 10. 7.

[9]) I, 7. 8.

Ebenbild und Zweck (II, 9). In ihm geht also das System, das die Welt nur als Erscheinung Gottes, als Theophanie auffaßt, bereits über sich hinaus; im Menschen, der Selbstzweck ist, kommt es zu etwas absolut Werthvollem neben Gott, das gleichwohl in Gott und seiner Immanenz begründet sein muß, daher sich doch Erigena nicht enthalten kann, in Gott ein doppeltes Sein zu unterscheiden, jenes unerschlossene Absolute und ein Anderes als dieses, welches die Prinzipien der realen Welt, d. h. in letzter Beziehung des wahren Menschen, des Geistes in sich trägt, was man später durch den Unterschied zwischen Gottes unmittheilbarem und mittheilbarem Wesen nach Maximus auszudrücken sucht.[10]) Die Immanenz nun, wonach Gott das wahre Wesen der Welt ist und bleibt, wird mit der Causalität, deren Realität eine wahre von Gott verschiedene Wirkung Gottes fordert, dadurch vereinigt, daß die Vollendung der Kreatur mit ins Auge gefaßt wird. Der Ausgang aus Gott führt in die Differenz, und zwar in immer weiter gehende bis zu dem Unterschied von Sinnlichkeit und Geist, Sünde mit eingeschlossen, und dem von Mann und Weib, wodurch die reine Idee des Menschen, die Gottes ewiger Zweck ist, mit Thierähnlichem behaftet wird. Es kann scheinen, als ob in der Spitze dieser Differenziirung sich am meisten die Unterschiedlichkeit realer Wirkungen von Gott, also am meisten die Realität der Welt offenbare. Allein Erigena ist hievon sehr weit entfernt. Vollkommene Ursache ist Gott nur in der Vollendung, wo die Causalität ganz gewirkt hat, die Wirkung also der Ursache gleich geworden und aus ihrer Differenziirung, die nur ein Scheinsein begründet, zur

---

[10]) III, 17. Zwar dulde die einfache Natur (Gott) nichts in sich, das nicht sie selbst sei, daher dürfe an der Ewigkeit aller Dinge die in Gott, ja die Gott sind, niemand zweifeln. Divina natura, extra quam nihil est, et intra quam subsistunt omnia, nihil intra se recipit esse, quod sibi coëssentiale non sit. Aber er fährt auch fort: creatricem quidem naturam nihil extra se sinere — totum vero quod creavit et creat intra semet ipsum continere, ita tamen, ut aliud sit ipsa, quia superessentialis est, et aliud, quod in se creavit, nam se ipsum creare non verisimile videtur.

Einheit mit der Urſache zurückgeführt iſt. Wie ſich dieſe Rückkehr vermittelt, darüber unten ein Mehreres, wie auch über die Stelle, welche der Chriſtologie bleibt. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß dieſe Einheit der Vollendung (adunatio) zwar nach des Erigena Meinung die Welt nicht aufheben, ſondern zu ihrer Wahrheit bringen ſoll; iſt doch als die Wahrheit der Welt und als Gottes des Erſcheinenden Zweck der wahre Menſch, genauer, die ſpekulative Gotteserkenntniß des menſchlichen Geiſtes und die Seligkeit darin bezeichnet. Allein um diß durchführen zu können, müßte erſt der Gottesbegriff umgeſtaltet ſein, indem das Höchſte in Gott, das verſchloſſene abſtrakte Sein, das zugleich Nichts iſt, etwas ſehr Leeres keineswegs aber ein Gegenſtand reicher, beſeligender Erkenntniß iſt. Es offenbart ſich alſo hier nur daſſelbe Unbefriedigende, ja Widerſprechende nach der theoretiſchen oder ſpekulativen Seite, was wir bei Maximus fanden. Beide können von demſelben ererbten neoplatoniſchen Gottesbegriff und ſeiner Scheinerhabenheit nicht los kommen, denn die Liebe fällt nach Maximus, die Seligkeit des Erkennens nach Erigena ganz und allein auf des Menſchen Seite und ſo fehlt beiden der würdige Gegenſtand; ja ſie behalten, ohne es zu wiſſen, dem Menſchen das beſte Theil vor, Liebe und Weisheit, und ſtellen damit der Sache nach den Menſchen höher als Gott. Dabei iſt aber ein Unterſchied, der in der Verſchiedenheit des Ethiſchen und des Spekulativen ſeinen Grund hat. Dem Maximus iſt das Ethiſche, nicht die Erkenntniß als ſolche, ſondern die liebende Erkenntniß das Höchſte, und damit iſt gegeben, daß nach ihm der Menſch, ſich hingebend an Gott, ihn allein zum Zwecke macht, alſo ſich nur als Mittel weiß, ohne daß Gott, als das abſtrakte Sein das er iſt, durch Gegenliebe, die auch den Menſchen zu ihrem Zwecke machte, es erwiederte. Denn ihm iſt nicht Gott in ſich die Liebe, ſondern der Menſch. So nimmt zwar der Menſch das Beſte für ſich, das Lieben, aber weil der Gegenſtand der Liebe im Innerſten nicht ethiſch gedacht iſt, ſo iſt dieſe Liebe ſelbſt noch nicht vollkommen ethiſch, ſondern gibt ſich ſelbſt auf an das göttliche Sein in ihrer Ekſtaſe. Sie weiß ſich nicht als zu behauptendes höchſtes Gutes, und die Richtung auf eine wirklich reale Welt

durch Betonung der ethischen Freiheit kommt so doch nicht zu ihrem Ziele, weil sie ihre Affirmation nicht in dem göttlichen Liebeswesen finden kann, das vielmehr seinen egoistischen Schein und seine Verschlossenheit behält. Erigena seinerseits zeigt entschieden weniger ethischen Charakter; von Liebe und Freiheit ist bei ihm so gut wie nicht die Rede, und so kann seine Spekulation ein bloßer Rückschritt gegen Maximus scheinen. Allein wenn er von der Liebe des Menschen, die Gott zum Zwecke hat, nicht redet, vielmehr von der Spekulation, die Gott zum Gegenstand des Genusses und der Seligkeit macht, so thut sich hierin nicht blos sehr bestimmt ein von Maximus verkanntes Moment des Ethischen auf, nemlich daß auch der Mensch Selbstzweck ist, sondern ebenso nach der objektiven Seite hin darin, daß nach ihm der wahre Mensch Gottes Zweck ist; denn damit ist, wenn auch weit nicht consequent und bestimmt genug, Gott an sich doch als die Liebe bestimmt, so daß dieses Höchste, was bei Maximus auf des Menschen Seite fiel, hier auf Gottes Seite zu stehen kömmt. Aber freilich weiß Erigena als solchen Zweck Gottes nur die Seligkeit des Menschen in der Contemplation zu bezeichnen und schweigt von des Menschen Liebe. Und so fehlt auch hier dem Zwecke (Gottes) der würdige Gegenstand, die an sich gesetzte Liebesthat Gottes ist noch nicht rein ethisch, und diß ist der Grund, warum auch Erigena trotz dem, daß er den Menschen zum Zwecke des erscheinenden Gottes macht, doch es nicht dazu bringt, die Welt vor dem Untergange durch ihre Vollendung sicher zu stellen. Denn nur durch den ethischen Charakter, die Freiheit, wenn er die Welt daran partizipiren ließe, könnte er ihr die ewige Unterschiedenheit von Gott in der Einheit mit ihm sichern und den göttlichen Causalitätsbegriff zur Wahrheit werden lassen.

Erigenas System hat unverkennbar eine emanatistische Grundlage. Dahin gehört der processus aus Gott, die unmittelbare Wesensgleichheit der Welt mit Gott, besonders aber der Gedanke der divisio, welche, je weiter sie fortschreitet, desto mehr von dem Einfachen, Göttlichen entfernt. [11]) Dagegen bleibt

[11]) Im Dedikationsschreiben an Karl den Kahlen, zu der von diesem

ihm die Seite des Emanatismus fremd, wonach die von der göttlichen Vollkommenheit sich entfernende Welt zu einer gottverlassenen Selbständigkeit deistisch fortschritte. Vielmehr hält er mehr platonisch an der übergreifenden Immanenz Gottes in der Welt auch als zerspaltener fest und läßt sie, sofern sie wirklich ist, stets in ihren primordiales causae begründet, ja in Gott enthalten und Gott sein. Eher als zur Lehre von jener Selbständigkeit der Welt, die seinem nicht ethischen Monismus absolut zuwider ist, läßt er sich zu dem Versuch hinreißen, die Getheiltheit, Sinnlichkeit, Sünde als bloßen Schein zu behandeln, der vor der wahren das Ganze umfassenden Contemplation schwinde und sich in die vollste ewige Harmonie auflöse. Da wird ihm dann für die wahre Betrachtung Dasjenige an jenem Allem, was von dieser Harmonie verworfen würde, zum Nichtseienden, Dasjenige daran aber, was doch ist, ist als gut und der Schönheit des Weltganzen dienend aufzufassen. [12]) Bliebe Erigena hiebei stehen, so würde bei solcher stets vorhandenen Apokatastasis jeglicher Fortschritt, jegliche Geschichte negirt, so wäre das Ethische, das er wenigstens in Form der wahren Erkenntniß noch als das allgemeine Ziel festhält, völlig in einen ewig in sich selbst kreisenden Naturprozeß versenkt. Allein von dieser Consequenz hält er sich im Ganzen ferne, sieht nicht blos die Erkenntniß noch als der Vollkommenheit und Befreiung bedürftig an — (was an sich wohl damit bestünde, daß in der Welt Alles in bester Ordnung sei und nur die Auffassung der Welt durch den Fehler der Vereinzelung zerrüttet), sondern auch die Getheiltheit und Sinnlichkeit, welche freilich es nie zu einer vollen Realität bringen kann, aber doch ein realer Mangel an der Lebensmacht der göttlichen Einheit in der Welt ist, muß nach ihm durch einen Prozeß überwunden werden, den wir nun kennen zu lernen haben.

---

verlangten Uebersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor v. Naz. sagt er: Man lerne von Maximus unter Anderem: qua ratione, quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute.

[12]) Eine gewisse divisio ist nöthig zum Erkennen (dem höchsten Gut). IV, 6. S. 178.

Einerseits zwar ist diese sichtbare Welt nur ein Accidens des Wesens, nur ein Schatten der wahren Gestalt, nur ein Echo der Stimme. Denn die wahre Welt ruht in dem Verbum; die primordiales causae, deren forma intellectualis, universalis das Wort ist, sind das wahre ewige Wesen der Welt, in das diese zurückkehrt aus dem groben sinnlichen Schein. Und da ligt die Frage des Schülers nahe (L. V, 24): sage mir denn, ob das Wort Gottes, in welchem die Ursachen aller Dinge auf ewige Weise bestehen, eingetreten sei in die Wirkungen der Ursachen, d. h. in diese sichtbare Welt oder nicht? Also: ob nicht auch die Menschwerdung zum Scheine werde, wenn die Sichtbarkeit als Schein behandelt wird? Der Lehrer antwortet zuerst: Wer die Menschwerdung läugnet, der ist der wahren Religion fremd geworden. Wie er das meint, wird durch seine Lehre vom Menschen deutlicher. Er sucht zu zeigen, daß der Mensch mehr als Schein sei. Er ist nach dem Bilde der Trinität gemacht (II, 23). Die Auszeichnung der menschlichen Natur ist, die Substanzen aller Dinge in sich zu vereinigen. In ihm ist alle sichtbare und unsichtbare Kreatur zusammengeschlossen, Geistiges und Leibliches, daher er die Werkstätte heißt und die Mitte von Allem; denn in ihm ist Alles enthalten, was auf Gott folgt, auch die Engel. Man kann so einen Augenblick meinen, Erigena nehme den Anlauf, um im Menschen auch für die materielle Natur eine Bedeutung, ohnehin aber die Stätte universaler Empfänglichkeit für das universale Prinzip des Logos zu gewinnen. Aber sofort lenkt er wieder ein. So hoch steht der Mensch nach seiner Integrität betrachtet, die das Paradies ist (IV, 15). Da ist ihm das Wort der Lebensbaum, da ist er in seiner Idealwelt, in seiner Heimath. Aber in diesem Paradies waren die Protoplasten nicht zeitlich. Den materiellen Leib hat der Mensch nicht ursprünglich, sondern erst durch die Sünde (IV, 13); die Sünde aber freilich ist nicht erst eine Zeitlang nach seinem irdischen Dasein geworden, sondern fällt mit dem Eintritt in die Welt des Getheilten zusammen. Die Erlösung muß ihm daher bestehen in der Negation dieses Abfalls, in der Umwendung der Wirkungen in ihre primordialen Ursachen, in der Aufhebung des Ge-

theilten (II, 14. S. 55. IV, 15. S. 197 ff.), diesem physischen Proceß.

Es steht also dem Erigena fest, daß dieses materielle, getheilte Sein doch nicht bloßer nichtiger Schein, sondern ein Schein ist, der eine Bedeutung und Macht hat, daher auch real überwunden sein will. Nur scheint eine Menschwerdung nach diesen Prämissen unmöglich, denn an der leiblichen Natur Antheil nehmend, müßte Christus auch in die Befleckung der Sünde eingehen. Aber auch überflüssig; denn diese Zurückführung in die causas primordiales scheint ein allgemeinerer kosmischer Proceß sein zu müssen, zu welchem Christi Menschheit nichts beitragen kann, vielmehr nur die allmächtige Gottheit des Wortes.

Gleichwohl läßt er den Lehrer auf obige Frage (V, 24) weiter antworten: Er hat Knechtsgestalt und die ganze menschliche Natur angenommen; in dieser aber subsistirt die ganze Welt. So hat das Wort Gottes, in welchem Alles gemacht ist und ursächlicher Weise besteht, nach seiner Gottheit sich herabgelassen in die Wirkungen dieser Ursachen, in diese sinnliche Welt, die menschliche Natur annehmend, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Und das ist deßhalb geschehen, um die Wirkungen der Ursachen, welche er nach seiner Gottheit ewig in sich trägt, nach seiner Menschheit zu retten und sie in ihre Ursachen zurückzurufen, damit diese in ihnen durch eine unaussprechliche Einigung erhalten würden. Stiege Gottes Weisheit nicht herab in die Wirkungen der Ursachen, so gienge auch die Ursächlichkeit unter; denn mit dem Untergange der Wirkungen bliebe auch keine Ursache, wie umgekehrt: denn das ist die Art solcher Verhältnißbegriffe, mit einander zu stehen und zu fallen (S. 252).

Hierin ligt der Gedanke: ohne die Menschwerdung drohte der Untergang der Welt der Wirkungen und dadurch auch der Ursachen. Wiefern aber? Hat er doch gelehrt, daß die effectus ewig bestehen in den causis primordialibus, in ihnen ihr wahres Wesen und Sein haben. Man könnte versucht sein, ihn so zu verstehen, daß ihm Christus nichts Anderes sei, als der Ausdruck des ewigen Verhältnisses, daß die effectus trotz des entgegen-

gesetzten Scheines ewig in ihren Ursachen ruhen, und diese sich ewig zu den effectus entfalten. Da wäre Christus nur Symbol einer allgemeinen und ewigen Wahrheit, der Einheit Gottes mit der Welt, vornemlich dem Menschen als der Mitte der Welt. Da sagte er dann nur: so gewiß wir als Christen glauben, daß das ewige Wort in Christus herniedergestiegen ist in die Welt der Wirkungen, und die Menschheit, in der das All ruht, ruhet in dem Worte, so gewiß ist auch daran festzuhalten, daß überhaupt das ewige Wort ewig mit der Welt der Wirkungen in Einheit ist und bleibt; und ohne dieses (ewige) Herniedersteigen der causae primordiales, deren Archetyp das Wort ist, in die Wirkungen, würden diese selbst Nichts sein. — Allein da wäre Christus nur eine sinnbildliche Figur für ein Philosophem, für ein allgemeines, unzerstörliches Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung; er hätte da keine Bedeutung für eine reale Erlösung oder Vollendung, weil die Welt eigentlich stets in ihren ewigen Urgründen wohl bewahrt wäre. Das kann aber schon deßhalb seine Meinung nicht sein, weil er doch die Getheiltheit und das materielle Sein als ein Uebel bezeichnet, wovon eine Erlösung Noth thut. Hat jenes Uebel, mit welchem Sünde gegeben ist, gleich nicht die wesenhafte Realität, wie die Idealwelt, so beweist ihm das doch nur, daß es überwindlich, nicht aber daß eine Erlösung von diesem Scheine nicht nöthig ist.

Nun ist freilich wahr, daß dem Erigena die Erlösung zumeist in der Weisheit, in dem spekulativen Wissen besteht. Aber doch muß auch dieses erst gewonnen werden (S. 282 ff.) und ist nicht von selbst da. Vielmehr ist zunächst sein Gegentheil Gegenwart.

Und hier ist nun der Punkt, wo er den Prozeß der Vollendung der Welt an Christi Person anzuschließen sucht. In dem Eingebornen Menschgewordenen ist zuerst individuell (specialiter) die ganze Welt hergestellt worden: am Ende der Welt wird sie in ihm allgemein und generell wieder hergestellt werden. Was er an sich speziell vollbracht, wird er an Allen vollbringen, nicht blos an den Menschen, sondern an aller sichtbaren Kreatur. Denn in seiner Menschwerdung hat das Wort Gottes keine geschaffene Substanz übergangen, keine unangenommen gelassen: die mensch-

liche Natur annehmend, hat er alle Kreatur angenommen. Folglich, wenn er seine angenommene menschliche Natur wieder hergestellt hat, so hat er alle sichtbare und unsichtbare Kreatur hergestellt. Nun hat er wirklich die ganze menschliche Natur annehmend, sie in sich ganz über alles Sichtbare hinaus in seine Gottheit verwandelt (convertit). Folglich hat er die ganze menschliche Natur, die er ganz annahm, ganz in sich selbst und ganz im ganzen Geschlechte gerettet (S. 252). Christi Menschheit ist ihm dabei nicht blos in der Art die Zusammenfassung des mundus, wie jeder Mensch, sondern in Christi Menschheit sind die primitiae der ganzen Menschheit (L. V, 27. S. 257). Die ganze Menschheit ist in ihm erhöhet und sitzend zur Rechten Gottes (II, 23. S. 72). Sie ist in ihm zu Gott geworden. Und das Eigenthümliche hat das Haupt der Kirche sich selbst vorbehalten, daß seine Menschheit der Gottheit nicht blos theilhaft oder deifizirt, sondern daß sie selbst Gottheit würde (verum etiam ipsa Deitas fieret). In ihm allein ist die Menschheit der Gottheit in Einheit der Substanz adunirt (S. 252).

Daß er damit die Menschwerdung wieder auflösen und nur das Verbum als das universale Prinzip der Vollendung hinstellen wolle, kann nicht behauptet werden, obwohl er nur deßhalb so wie wir sahen sprechen kann, weil ihm die eigentliche Hauptsache in Christus nur die Gottheit ist. Ebensowenig Gewicht darf aber auch auf sein Bekenntniß zur orthodoxen Lehre von zwei Naturen gelegt werden (L. V, 25—27). Denn dazu kann er sich höchstens bekennen für Christi irdisches Leben.

Aber auf welche Weise vermittelt nun Christus unsere Rückkehr in die primordialen Ursachen? Vor allem so, daß er wie gesagt in seiner Person diese Rückkehr in Gott auf die vollkommenste Weise zuerst vollbringt, in ihm aber urbildlich, ja prinzipiell schon die der ganzen Menschheit ligt. Sodann so, daß er hiemit auch für den Adunationsprozeß außer ihm zur vermittelnden Ursache ward. Das Wort Gottes war allen vernünftigen Wesen, den sichtbaren und unsichtbaren unbegreiflich, sagt er (L. V, 25. S. 252. 253), bevor es Mensch ward, aber in der Incarnation gleichsam herabsteigend ist es erkennbar geworden. Damit

ist aber auch das Urbild dessen, was wir sein werden, erschienen. Denn (II, 14. S. 55) wenn Christus, der Alles erkennt, ja der Verstand von Allem ist, in Wahrheit Alles, was er angenommen, geordnet hat: wer wird zweifeln, daß, was zuerst an dem Haupte geschah, zum Musterbild für die ganze menschliche Natur, auch nachfolgen werde in dem Ganzen?

Freilich bleibt hiebei noch immer unerledigt, wie denn Christus ohne Sünde in diese getheilte Natur und Welt habe eintreten und also Das leisten können, was wir so eben fanden. Erlöser kann doch nicht Derjenige sein, der selbst mit der Getheiltheit behaftet ist, wovon die Erlösung nöthig ist, sondern nur Der, in welchem keine Gespaltenheit mehr ist, der die differentia mystice in spiritum aufert (II, 14. S. 55 cll. V, 20. S. 243). Ligt darin nicht, daß nur der Erhöhete Erlöser ist, wie er auch Christus den zweiten Adam deßhalb heißen läßt, weil in ihm adunirt sei, was im ersten Adam in Zertrennung (z. B. des Geschlechts) gegangen war (L. IV, 20. S. 211)? Er geht auf die Frage nicht näher ein, wie Christus, wenn er selbst erst der Befreiung von der Getheiltheit bedurfte, jenes Musterbild für uns erkennbar habe darstellen können? Jedoch konnte er hier wieder an seiner Lehre von den göttlichen Theophanieen eine Stütze finden, die ihm um so näher lag, weil er dadurch auch mit jener seiner Auffassung der Welt im Einklange bleibt, wonach diese ganze Sichtbarkeit nur ein Echo der wahren Welt, nur ihr flüchtiger Widerschein ist. Das göttliche Wesen an sich ist für die Betrachtung schlechthin unerreichbar und kann auch in der Menschwerdung nicht ganz faßbar werden. Insofern Gott überwesentlich ist, kann er also allerdings nicht Mensch werden, am wenigsten eingehen in die Getheiltheit und Gespaltenheit, z. B. der Geschlechter. Das wäre eine Negation seiner selbst, ein Abfall von sich. Insofern also Christus an jener Getheiltheit noch partizipirt, insofern ist er noch nicht der vollkommene Gottmensch (Gott in ihm noch nicht Mensch geworden und der Mensch nicht Gott). In dem historischen Christus kann daher Gott nur in einer Weise sich offenbart haben, welche zugleich eine Negation davon ist, daß er wirklich in ihm hervortrete, d. h. er kann nur

in dem Bilde sich zeigen, welches einen Willen ausdrückt, für gegenwärtig zu gelten, zugleich mit der Forderung an die Menschen, durch das Bild sich anregen zu lassen, um in Negation des Bildes sich in das Bildlose oder Urbildliche zu schwingen. In keiner einzelnen Person und Gestalt kann Gott sich nach seinem Wesen offenbaren, also auch in Christi irdischer Erscheinung nicht: an ihr offenbarte das Wort nur, wie durch einen Reflex seiner selbst, daß Gott, nicht was er ist. Das offenbart nun freilich auch die sichtbare Welt überhaupt, sofern sie ihre Wahrheit nur im Ewigen hat, und er ist folgerichtig genug, die Theophanie in Christus in Eine Reihe zu stellen mit einer multiplex theophania, wodurch das Wort ohne Ende in die Erkenntniß englischer und menschlicher Naturen eintrat (L. V, 25. 26). Das geschichtliche Leben Christi hat aber nach ihm doch das Ausgezeichnete, daß es jenes Hinausgehen über die Theophanie ins Urbildliche durch Christi Geschichte selbst fordert und erleichtert. Denn sie gestattet nicht, seinen Begriff abzuschließen mit seinem zeitlichen Leben, das noch mit Vergänglichkeit behaftet ist; seinem irdischen Dasein folgte ja seine Auferstehung und Himmelfahrt, worin objektiv die Forderung enthalten ist, nicht bei seiner irdischen Erscheinung stehen zu bleiben, sondern ihn in seiner Wahrheit zu ergreifen, wonach er alles Endliche, Getheilte, Materielle überschritten und die ewige absolute Adunatio von Gott und der Kreatur vollbracht hat. Und so wenig er Christi irdischem Leben seines inneren ethischen Gehaltes willen eine wahre Bedeutung abzugewinnen weiß: es ist ihm doch in sofern vor Anderem eine bedeutsame Theophanie, als darin schon Vorandeutungen jenes übergeschichtlichen höhern Daseins vorkommen (z. B. das Wandeln auf dem Meer, die Verklärung), in das er stufenweise durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt eingehen sollte, und in das er ebenso stufenweise die Menschheit und die Natur erheben wird; denn er ist in seiner Vollendung selbst Gottheit geworden.

Der Einfluß des Erigena ist im Anfang des Mittelalters kein geringer gewesen. [18]) Für einen großen Theil seiner pan-

[18]) Z. B. in dem Lib. I Exceptionum c. 24, das dem Richard von St. Viktor zugeschrieben wird, heißt er Erfinder der Theologia.

theistischen Sätze war er durch den Pseudoareopagiten und Maximus gedeckt, die auch im Mittelalter in höchsten Ehren standen; besonders aber kam ihm zu Statten, daß die ältere, romanische Mystik des Mittelalters (sec. 12), sowie die davon fermentirte Scholastik noch eine ihm sehr verwandte Seite an sich hat, sowie, daß die erste Zeit der Scholastik überhaupt dem Platonismus befreundet ist. Erst 1209 wurde aus Veranlassung der Amalricianer das Hauptwerk des Erigena von der Pariser Universität verworfen.

2. Dem Anselmus ist Gott nicht blos das unendliche bestimmungslose Meer des Seins; dieses Meer der Unendlichkeit sucht bei ihm ein Centrum, wodurch Gott sich denkt und hat. [14])

---

[14]) Auch dem Anselmus freilich ist das Allgemeine überhaupt ein selbständig Wirkliches und das Einzelne wohl die Erscheinung, aber nicht die Realität desselben. Hasse, Anselm v. Canterbury 1852. II, 98. Auch Anselms Eintheilung der Wahrheit (des Wahren) l. c. S. 112 erinnert an Erigenas Divisio. Auch Anselm sagt: Es ist Ein Wort, mit dem Gott sich und mit dem er die Kreatur spricht S. 151. In ihrer Ursache ist die Wirkung noch Eins mit der Ursache. Im absoluten Geist seien die Dinge nicht, was sie in sich sind, sondern was er selbst ist. Erst ihr Heraustreten aus dem ewigen Grunde stellt sie dem absoluten Sein gegenüber, aber auch zugleich in das schwankende Werden, das sein Nichtsein immer in sich trägt und nur in sofern ist, als es jenem seinem wahrhaftigen Seyn nach und nahe kommt S. 152. Mit demselben Gedanken, womit Gott sich denkt (se ipsum), denkt er auch die Kreatur: denn er kann sich nicht denken, ohne sich auch als das zu denken, was er ist, Grund des Anderen, des in ihm Begründeten. Gehöre doch das Non-Ipsum, der Gedanke der Kreatur, zum Ipsum selbst, sofern in der Ursache die Wirkung noch nicht Wirkung, sondern selbst die Ursache sei. In Gott sind die Dinge noch nicht Dinge, sondern eine Bestimmtheit am (schöpferischen) Denken des Schöpfers. Von diesem Denken, der Conception der Welt sucht er aber den schöpferischen Akt der Verwirklichung der Welt zu unterscheiden, um ein wirklich Anderes zu bekommen. Aber freilich vergeblich, weil sie doch schon als Dasselbe von ihm gedacht sein muß, als was sie wirklich wird (l. c. S. 217. 218). Auch Hasses Vorschlag (S. 218—220) kann hier schwerlich ausreichen: man habe sich daran zu erinnern, daß

Das bedeutet ihm die Dreieinigkeitslehre, zu der er, vom Areopagiten und Erigena beſtimmt abweichend, zurückkehrt. Als

---

dem Anſelm Gott als Geiſt das Konkreteſte, Sein, Leben, Denken u. ſ. f. ſei, daher Gott die Totalität alles Seins umſchließe und zugleich wieder dieſe Totalität des Seins in der Einheit ſeines Selbſtes befaſſe. Denn wenn die Totalität jener Momente in ihrer unendlichen Fülle = Welt, Gott aber zu ihr die Einheit ſein ſoll, ſo haben wir damit noch immer keine Verdoppelung des Seins, ſondern Gott iſt eben die Welteinheit und die Welt Gottes Pleroma. Mit den Kategorieen des Seins, des Lebens, des Denkens, wird man nie weiter als zu einem ſpielenden Unterſchiede zwiſchen Gott und Welt kommen. Findet das göttliche Denken ewig die Welt ſchon vor in Gottes Sein (als Idealwelt bei Erigena), ſo löst ſich nothwendig der Schöpfungsbegriff in das Sichdenken Gottes auf. Erſt ein ethiſcher Gottesbegriff verwehrt es, im Sein Gottes unmittelbar auch ſchon die Totalität der Momente, die die Welt bilden und im Denken Gottes wie ſeine Selbſtaktualiſirung, ſo auch die Verwirklichung jener Momente ſeines Seins, d. h. der Welt zu ſehen; erſt durch ihn kann der Unterſchied und die Einheit Gottes und der Welt verbürgt werden. — Auch an dem (erigeniſtiſchen) Uebergewicht des Erkennens über den Willen leidet das Mittelalter noch lange in ſeiner Theologie (ſ. u. 368 f.). Da das Erkennen ſich auf das Sein Gottes richtet, nicht auf den auch Gottes Sein beſtimmenden Willen, ſo bleibt Alles, auch die Schöpfung einſeitig unter den Geſichtspunkt der Nothwendigkeit geſtellt. Gott iſt da nach der Nothwendigkeit ſeines phyſiſchen Seins Urgrund einer Welt, und wir können Gott gar nicht denken, ohne in ſeinem Sein — ſtatt durch ſeinen Willen — die Welt geſetzt zu denken. Dem Anſelm, welcher als allgemeinſten Zweck Gottes in der Schöpfung die Manifeſtation ſeiner Gedanken ſetzt, ligt es nahe, auch die Manifeſtation des Gedankens, welcher Selbſtgedanke Gottes iſt, zu fordern (l. c. S. 224). Allein das iſt hier der Chriſtologie nicht ſo günſtig, als es ausſieht. Jedes Weltweſen iſt hier weſentlich nur Moment der Totalität; die Einheit aber kann nicht mit einem Momente der Totalität zuſammenfallen. Anders wäre es erſt, wenn Chriſtus kein einzelnes Weltweſen, ſondern nur die wahre allgemeine Menſchheit ſelbſt wäre, und wenn Chriſti Individualität, das ihn von Allen Unterſcheidende, nur in ſeiner einzigen Verbindung mit dem Verbum läge. Hieran ſtreift er de fide Trin. c. 2. l. c. S. 105.

Dreieiniger ist Gott ein Ipsum, und das ist für Anselm der Ausgangspunkt für den Hervorgang eines Non-Ipsum, der Welt. Aber er bleibt dabei, daß nur Gott alles Reale sei, die Welt aber, so weit sie ist, zu Gott gehöre.

3. Bei den Viktorinern, namentlich Richard, wurde die Trinitätslehre zum Stützpunkt für eine bestimmtere Unterscheidung in Gott, welche die Mittheilbarkeit Gottes mit seiner Selbstbehauptung in der Mittheilung vereinigen sollte. Richard wirft die Frage auf: Einerseits sind Macht und Weisheit als mittheilbar zu denken. Andererseits sind die Eigenschaften Gottes seine Substanz; Macht, Weisheit, Ewigkeit ist er selbst, Gottes Substanz aber kann nicht mittheilbar sein, denn es kann nichts Höheres als Gott und nichts Gott Gleiches geben. Wie stimmt nun beides zusammen? Er antwortet: es gibt eine individuelle Substantialität, und eine allgemeine. Die erstere ist unmittheilbar, gehört nur Einem zu. Was Gott zu Gott macht, oder seine singulare Substantialität ist unmittheilbar; dagegen das Allgemeine ist mittheilbar. Das Individuelle Gottes nun ist, daß er Weisheit, Allmacht, Liebe u. s. w. ist, nicht blos hat, während wir Weisheit nicht sind, sondern haben. Individuelle Substanz nun, ein Wesen sui generis, ist ihm Gott durch seine Dreieinigkeit. Die Allgemeinheit der göttlichen Substanz hat sich innerhalb Gottes durch den ewigen trinitarischen und in sich beruhigten Proceß zugleich zur individuellen von der Welt bestimmt verschiedenen Daseinsform, die unmittheilbar, obwohl abbildbar ist, zusammengezogen.[15]) So hat Gottes Persönlichkeit durch die Trinität in sich selbst ein Pleroma, über welches er mittheilend verfügt, ohne deßhalb sich selbst aufzugeben. Nie kann er sich selbst, das was ihn zum absoluten einzigen Geist sui generis macht, mittheilen, nemlich daß der Empfangende das Empfangene nicht nur hätte, sondern wäre. Solche Selbstmittheilung hat nur in der Trinität ihre Stelle.

Nun ist aber der Zug der mystischen Sehnsucht nach Gott damit nicht befriedigt, daß sie nur gleichsam an dem unper-

[15]) Richard v. St. Viktor de Trin. L. I, 15. II, 11—13. Ritter a. a. O. 3, 559.

sönlichen Wesen Gottes Antheil hat. Sie sucht Ihn selbst, sie will nicht blos in der Sphäre des Göttlichen bleiben, welche in verschiedenem Maße an Verschiedene sich mittheilend, die verschiedenen Wesenstufen begründet. Die altgriechische Mystik war wohl damit befriedigt, vor dem Ueberseienden ehrfurchtsvoll in mystische Schauung versunken zu schweigen, in Bewunderung und Anbetung des Geheimnisses Gedanken und Rede stille stehen zu lassen, und auch noch bei Erigena hat die Mystik noch mehr den Charakter des Wissens, der Theosophie. Aber von den Viktorinern an zeigt sich schon die mächtiger werdende Subjektivität darin, daß die Mystik die Bewunderung Gottes und seines überschwänglichen Wesens nur als Vorstufe ansieht, indem sie vielmehr Gott selbst genießen will. Der heilige Affekt dieser Mystik durchbricht die areopagitischen Schranken von der ewigen Ueberschwänglichkeit und Unmittheilbarkeit Gottes, sowie die Lehren von der Abhängigkeit der niedrigeren Wesenstufen von den höheren, durch welche allein das Göttliche niedersteige und sich zu einer Art von Gegenwart in seiner Erscheinung bringe. Jener Affekt strebt vielmehr mit jugendlicher Kraft und pocht gleichsam an der Thüre auch des göttlichen Geheimnisses, an dem Heiligthume seiner Einzigkeit; es ist ihm nicht blos um die mittheilbaren göttlichen Kräfte, sondern um Gott selbst zu thun, daß er sich ihm erschließe und zu genießen gebe. Aber wie gelangt das Subjekt dazu? In solchem Verlangen ist allerdings schon ein Gottesbegriff eingehüllt, der über die physische Erhabenheit Gottes hinaus ist. Denn nur persönliche Liebe kann mit solcher Inbrunst umfaßt werden. Allein andererseits steht ja dem Richard gerade fest, daß die Einzigkeit, gleichsam Individualität, das was in Gott das Höchste ist, das Verschlossene, Unmittheilbare sei. So bleibt dieser nach Gottes Genuß verlangenden Liebe nichts übrig, als zu sagen: durch solche Liebe könne und müsse der Mensch über sich selbst hinaus entrückt und entzückt werden in das göttliche Wesen, seine Vollendung vollbringt sich durch Ekstase, also durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine subjektive, mystische Transsubstantiation. Denn erst dann ist die feurige Gottesliebe befriedigt, wenn sie in Gottes Genusse,

gottstrunken aufgeht. [15a]) Und dazu ist der Mensch fähig, nicht durch seine von der Sünde geschwächte Kraft, aber durch Gott. [16])

Nüchterner war vor Richard Hugo gewesen [17]) und noch stärker war bei ihm die Subjektivität hervorgetreten. Mit der Frage über Gottes Mittheilbarkeit und Unmittheilbarkeit hat er sich nicht eingehender beschäftigt: er denkt Gottes Wesen mittheilbar. Aber vom Menschen sagt er nicht blos, daß er unendlichen Vermögens für Gott sei, sondern auch, daß er nur das werden könne durch Verdienst und Entwicklung wozu die potentia und virtus in ihm sei von der Schöpfungsgnade her. Wie er aber der objektiven Gnade und Mittheilung Gottes noch eine innere Bedeutung geben will, ist nicht deutlich. Hugo verhält sich ähnlich zu Erigena, wie Maximus zu dem Areopagiten. Es ist die Freiheit, es sind die erwachten tieferen ethischen und religiösen Bedürfnisse, welche den Hugo weder blos bei der sacramentlichen Gnade noch blos bei der speculativen Anschauung stehen bleiben lassen, — aber doch zu dem ererbten starren Gottesbegriff nur hinzutreten. Dagegen Richard von denselben tieferen anthropologischen Impulsen bewegt, ringt mit diesem Gottesbegriff, sucht ihn zu erwärmen, aber er erligt ihm und kommt statt der kirchlichen sacramentlichen zu jener mystischen Transsubstantiation. Wenn irgend etwas, so kann die Geschichte der Mystik im Mittelalter zeigen, sowohl daß es einer wirklichen Umgestaltung des Gottesbegriffes bedurfte als auch daß diese, um zu gelingen, mit einer weiteren Verinnerlichung des Lebens gleichen Schritt halten und aus noch tiefergehenden, bewußten Lebenserfahrungen resultiren mußte. Erst die evangelische Heilsgewißheit konnte der Anfang eines neuen Fortschrittes der Gottes- und Christuserkenntniß werden. Sie reifte heran durch den Fortschritt in der Erkenntniß vom Amte Christi.

[15a]) Er spricht von einem raptus, excessus etc. De contemplat. IV, 22.

[16]) Nach Albertus M. kann der Mensch Gott berühren aber nicht fassen.

[17]) Liebner, Hugo v. St. Victor 1832. Ritter a. a. O. Bd. 3, S. 507 ff.

Richards Mystik aber, deren ekstatische Art häufige Nachfolge fand, mußte nach Einer Seite sich völlig ähnlich wie Erigena zur Christologie verhalten. Der in der romanischen Mystik noch so stark nachwirkende antike, neoplatonische Gottesbegriff ließ in allen Offenbarungen Gottes, auch in Christus und den Sakramenten nur Bilder sehen, über welche hinaus in das Wesen sich zu schwingen oder entzückt zu werden die Aufgabe sei. So sucht diese Mystik Gott hinter seiner Offenbarung, im Geheimniß, in demjenigen Wesen, das doch wieder nach seinem eigensten Begriff unzugänglich verschlossen sein soll; in Demjenigen dagegen, worin er sich geoffenbart hat, glaubt sie Ihn nicht zu finden. Sie bleibt nicht mit Unrecht kalt bei dem Pompe der kirchlichen Theurgie, der Transsubstantiation der Elemente in den gegenwärtigen Gottmenschen, deren Kehrseite die ihr anstößige Verwandlung des Göttlichen in ein endliches, physisch gebundenes Ding ist. Sie verlangt nach einer innigeren Vereinigung mit Christus als der sinnlichen greifbaren, nach einer geistigen, und auf dem Boden des Geistes kann sie der Unendlichkeit göttlichen Wesens freien Spielraum gönnen, zumal sie nicht davor zurückschrickt, sondern sich darnach sehnt, in dem Meere dieser Unendlichkeit zu versinken. Ihr Sacrament ist der Genuß der überwältigenden Süßigkeit Gottes, welcher sich an das äußere Sakrament als an ein Bild anschließen kann, aber nicht daran gebunden ist. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß der Mystik gerade Das fehlte, was die Kirche besonders in den an Christi Stelle getretenen Sacramenten nur zu reichlich hatte, aber freilich nur durch ein höheres Princip mit dem wahren der Mystik hätte vereinigen können. Denn ebenso wichtig, wie die Geistigkeit und Freiheit Gottes, welche die Mystik vertritt, ist für das Bedürfniß der Frömmigkeit das Andere, daß „die Gnade sich finden läßt an einem Orte“, daß Gott gleichsam seine physische Unendlichkeit negirt oder zusammenzieht, um für persönliche Menschen persönlich faßbar zu sein. Das letztere Bedürfniß weiß die Mystik nicht zu befriedigen, wie dagegen die Kirche in ihrer mittelalterlichen Sacramentenlehre zwar die Objectivität Gottes dem einzelnen Menschen nahe zu bringen, die Gnade sich in unablässigem Wunder für die Subjektivität immer wieder greifbar machen

zu lassen sucht, also von objektiver Seite her einer bedürfnißreichern Subjektivität mit neuen Mitteln entgegenkommt, aber ihr Ziel doch nicht erreicht, weil sie das Göttliche nicht in das Innere des persönlichen Geistes, sondern mehr nur in die äußere Natur desselben einzuführen weiß, d. h. weil ihr gerade das fehlt, worauf die Mystik einseitig und daher auch ohne Erfolg gerichtet ist. Das höhere Princip, welches die unendliche Geistigkeit vereint mit der Concretheit, ist der wahre Begriff der Persönlichkeit, oder die göttliche Liebe wie sie in Christus persönlich erschien. Durch sie wird sowohl das Bedürfniß der Mystik, Gott vor dem innersten Geiste gegenwärtig ja eigen zu haben, als das Bedürfniß der kirchlichen Frömmigkeit befriedigt, daß seine Unendlichkeit sich concentrire zur Faßbarkeit.

So wenig die Mystik des 12ten Jahrhunderts hiefür schon leistet, weil die Keime eines höhern Gottesbegriffes nur erst in ihrer Gottinnigkeit eingehüllt sind, so muß man doch sagen, daß sie ihm vorarbeitet, und so wenig sich von ihrem Gottesbegriffe aus für die Christologie ein Gewinn hoffen läßt, sofern unter dieser wirkliche Offenbarung des bildlosen Wesens zu verstehen wäre, so werden wir doch unten noch eine andere Seite dieser Mystik kennen lernen, welche wirklich Bedeutendes für die Christologie enthält, jenen früheren Gottesbegriff aber freilich hinter sich läßt.

Entschiedener windet sich die mittelalterliche Theologie von Erigenas und des Neoplatonismus Einfluß erst im 13ten Jahrhundert los. Sabellianismus und Subordinatianismus waren auch hier wieder die Stufen gewesen, durch welche die Reproduktion des Gottesbegriffes vom 11ten Jahrhundert an, (ähnlich wie zuerst sec. 3. 4.) sich vollbrachte. Der Hauptvertreter des Sabellianismus war Abälard gewesen. Der Subordinatianismus dagegen konnte zwar innerhalb der Kirche nicht mehr als nakter Arianismus auftreten, wohl aber theils sich hinter eine Art von Tritheismus verstecken, wie bei Roscellin, theils mit Sabellianismus verbinden, wie bei dem Abt Joachim von Floris (um 1200) der an Tertullians Trinität der drei Weltalter erinnert. Da sie aber die Christologie nur an wenigen unten zu besprechenden Punkten berühren, so verweilen wir hier nur noch

einen Augenblick bei Amalrich von Bena und David von Dinanto, um dann zu der Scholastik des 13ten Jahrhunderts überzugehen.

Es ist jetzt ziemlich anerkannt, daß Amalrich und seine Schule aus Erigena schöpfte, der mit ihr und mit den sabellianischen, sowie subordinatianischen Theorien des 12ten Jahrhunderts im Anfange des 13ten die kirchliche Verdammung erfuhr (vgl. besonders Concil. Lat. 1215 Mansi XXII, 981). Sein mystischer Pantheismus zog dreist die Consequenzen für Theorie und Praxis, welche ihn mit der Kirche in Collision bringen mußten. Sein Unterschied von Erigena dürfte darin bestehen, daß er schon bestimmter auf die Welt als die Wirklichkeit Gottes blickt, also des akosmistischen Hanges der bei Erigena noch mächtig ist sich mehr entschlägt, um an die Stelle der Versenkung der Welt in Gott bestimmter als Erigena in der Welt die Selbstverwirklichung Gottes zu sehen. Der erigenistische und von vielen Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck: Gott ist Alles, wendet sich hier, wo das Princip der Subjektivität sich schon kräftiger (auch in der Opposition gegen die kirchliche Objektivität) zeigt, schon in den andern um: Alles ist Gott, aber sensu eminenti: Der Mensch ist Gott. Dieser Satz ist freilich in dem des Erigena involvirt, aber daß er daraus entwickelt werde, dazu gehört eine völlig andere Stellung des Geistes zur Idee Gottes und zum Christenthum, als bei Erigena. Amalrich sagt zwar mit diesem: Gott sei das Wesen aller Dinge, und das Sein von Allem. Aber er will nicht bei der Beschauung des ewigen idealen Seins verweilen, sondern lehrt: Gott könne nicht in sich gesehen werden wohl aber in den Kreaturen, wie das Licht in der Luft. Die Ideen im göttlichen Verstande sind ihm nicht ewig, sondern sie haben das Werden in sich, sie schaffen und werden geschaffen. Er scheint also das Werden, die Endlichkeit in Gott selbst als eine Bestimmung seines geistigen Seins aufnehmen zu wollen. Damit ist dann auch die Welt nicht mehr Theophanie Gottes; der Pantheismus des starren Seins zu welchem Erigena noch immer hinweist ist in den Pantheismus des Processes verwandelt. Bei

einem leeren endlosen Proceß aber konnte Amalrich sich nicht beruhigen, es treibt ein theologischer Faktor in seinem Geiste. Daher sagt er weiter: Gott sei das Ende aller Dinge, denn alles werde in ihn zurückkehren um unveränderlich in Gott zu ruhen und Ein Wesen (Individuum) mit ihm zu sein. Daß er damit nicht eine Vernichtung meinen kann, erhellt aus dem Weiteren was uns von ihm aufbewahrt ist. Jeder Mensch müsse ein Glied Christi werden; Gott werde zu allen Zeiten Mensch, aber (wie es scheint) fortschreitend, als Vater in Abraham, als Sohn in Maria, während der heil. Geist täglich in uns Mensch werde. So ist ihm auch Gott allerdings im heil. Abendmahl gegenwärtig; doch wird er es nicht erst durch die Consecration, sondern diese spricht nur aus, was schon da ist, die Einheit Gottes und der Natur. Jene Rückkehr in Gott ist aber nach ihm nicht erst im Jenseits, sondern schon hier möglich. Wenn der Geist in vollkommener Liebe in Gott gerückt wird, so kehrt er aus sich in seine eigene ewige Idee in Gott zurück, verliert sich (d. h. sich als sinnlich Einzelnen) und gewinnt das wahre göttliche Sein, ist auch nicht mehr blos Kreatur noch sieht und liebt er Gott nur durch die Kreatur, sondern ist selbst der sichtbare und geliebte Gott d. h. es hat sich Gott in ihm incarnirt. [18])

---

[18]) Vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. 3, 1850. S. 182 ff. Mansi Concil. T. XXII, 1080. Dixit etiam, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. — Asserebat etiam Deum non videri in se, sed in creaturis sicut lumen in aëre. — Negabat idearum in mente divina aeternitatem. — Asseruit ideas quae sunt in mente divina et creare et creari. — Dixit etiam, quod ideo finis omnium rerum dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo incommutabiliter quiescant et unum individuum atque incommutabile in eo manebunt. — Amalricus cum suis sociis dicebat, nos esse naturalia membra Christi quia fingebat eandem animam Christi in omnibus bonis hominibus habitare. — Sic Deum locutum fuisse in Ovidio sicut in Augustino. — Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur. Hanc insaniam nisus fuit ponere Amalricus — spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se ac reverti in ideam propriam, quam habuit immutabiliter — in Deo.

Verwandt hiemit ist auch die Lehre des David v. Dinanto, daß Gott der Stoff (esse materiale) wie das Formprincip in allen Dingen sei. [19])

Der offener hervortretende, der Mystik entfremdetere Pantheismus und der widerkirchliche Ton dieser Männer war ohne Zweifel eine der Haupturſachen, daß mit Erigena und mit dem Neoplatonismus vom 13ten Jahrhundert an gebrochen wurde. Die aristotelische Philosophie trat ihre Herrschaft noch in der ersten Hälfte sec. 13 an.

4. Die Scholastik dieses Jahrhunderts sucht bestimmter dem Pantheismus sich zu entziehen und den christlichen Gottesbegriff zu gewinnen. Aber sie hängt doch in Thomas von Aquino mit den früheren Standpunkten in Form und Inhalt noch enge zusammen. Hatte Anselm aus dem Glauben heraus speculirt, Abälard dagegen das Wissen und Begreifen zum Fundament des Glaubens gemacht; hatte darauf Richard das übernatürliche mystische Schauen als das wahre Organ der Gotteserkenntniß aufgestellt, so stellt dagegen Thomas zwei einander ergänzende Erkenntnißarten zusammen, entsprechend zwei verschiedenen Wissensgebieten. Der eine Theil der Gotteswissenschaft ist beherrschbar von der Vernunft, dem begrifflichen Erkennen zugänglich; das ist natürliche Gotteswissenschaft, Metaphysik; Der andere höhere Theil übersteigt wesentlich die Vernunftkraft, ist für sie unerfaßbar, nur durch positive Offenbarung dem Glauben gegeben und durch Hinausgehobenwerden über sich selbst in Gottesgenuß oder Gottesschauung erreichbar. Also zwar nicht mehr alle wirkliche Gotteserkenntniß wird mit dem Areopagiten in jene mystische übernatürliche Schauung versenkt; die Welt wird nicht mehr als bloßer Schein oder als bloße Theophanie mit Erigena angesehen: der Geist hat schon ein ener-

[19]) Hahn a. a. O. S. 189. Er schrieb ein Buch de Tomis oder Divisionibus was an Erigenas Werk erinnert. Auch Werke arabischer Naturphilosophen und Commentatoren aristot. Werke von Avicebron und Algazel verbreiteten unter Aristoteles Namen pantheistische Sätze, daher das Pariser Concil i. J. 1209 den Aristoteles verdammte. Aber das Verbot wurde bald antiquirt.

gischeres Bewußtsein des Seins und das kommt auch der Welt beides aber der Lehre von der Erkenntnißkraft des Geistes zu Gute. Aber das Höchste und Beste soll doch der Vernunft schlechthin unzugänglich, nur durch eine Art von intellectualer Magie erreichbar sein; und dieses Höchste, alle Begreiflichkeit Uebersteigende wird als der Zweck gedacht, wozu der Mensch geschaffen ist, so daß auch hier im Hintergrunde nur eine Vollendung, welche des Menschen Ende wäre, übrig bleibt. Ein Ineinanderarbeiten der beiden Erkenntnißarten in dem christlich erleuchteten Geist geht über den Gesichtskreis auch eines Thomas hinaus; und schon hieraus erhellt, daß Thomas in letzter Beziehung das Göttliche und das Menschliche nur als exclusive Größen zu fassen weiß. Wir wollen nicht dabei verweilen, wie mit diesem absoluten Supernaturalismus auf dem Erkenntnißgebiet auch der Prototyp für die Art gegeben ist, wie das Subjekt an der göttlichen Heilsgnade allein Antheil erhält, wie die magisch wirkende Gnade und die Transsubstantiation für diesen Standpunkt nothwendig sind. Auch welche Folgen sich hieraus für die Christologie, wäre sie erst neu zu formiren gewesen, ergeben hätten, leuchtet von selbst ein. Aber hier ist noch ein Blick auf die natürliche von Thomas mit besonderer Liebe ausgeführte Gotteslehre zu werfen, um zu sehen, welche Stellung zur Christologie sich auch von da aus ergeben muß.

Thomas läßt zwar die Welt nicht durch ein Leiden Gottes, wie der alte Emanatismus entstehen, auch ist sie ihm nicht unmittelbar schon mit Gottes Sein gegeben. Sie entsteht ihm durch den thätigen Schöpferwillen, ja er spricht dabei auch von Gottes Güte. Aber näher betrachtet ist dieser Wille ihm nicht die letzte Causalität sondern nur Durchgangspunkt und Werkzeug für eine hinter ihm liegende Ursache. [20]) Diese Ursache ist nicht die göttliche Liebe, sondern der göttliche Verstand, durch welchen der Wille in der Weise einer ihn beherrschenden Nothwendigkeit bewegt wird, dem gegenüber also der Wille doch wieder leidend

[20]) Vgl. H. Ritter a. a. O. Bd. IV, 286 ff. Anders Braniß, Gesch. d. Philosophie seit Kant. Erster Band, Einleitung S. 444 f.

ist. Dieser göttliche Verstand aber enthält als oberste Zweckeinheit nicht die Idee einer ethischen Welt: die Produktion dieses Gedankens wäre als ethische That nicht reiner Verstandesakt, sondern Akt der Liebe, und es wäre also vielmehr auf diese zurückzugehen gewesen; sondern der göttliche Verstand ist nichts als der lebendige Spiegel der Fülle und Schönheit des göttlichen Seins und Lebens. Ueber diese physischen und ästhetischen Kategorieen kommt Thomas nicht hinaus. Gott denkt und weiß die Welt, sagt er, indem er sich selbst denkt. In ihm ist nemlich ein unmittheilbares Wesen und ein mittheilbares. Indem Gott das Letztere denkt, denkt er nothwendig die Welt, und dieses Denken determinirt seinen schöpferischen Willen. Indem er nemlich sich mittheilbar denkt, denkt er ein Anderes, an das er sich mittheile, und das ihm dadurch ähnlich sei. Dieses Denken aber ist schöpferisch. Und da er in seinem Wesen alle möglichen Formen und Maße seiner Mittheilbarkeit denkt, so sind in seinem Sichdenken auch alle möglichen Arten der Wesenclassen gesetzt. Die Einheit all dieser Möglichkeiten, die Wirklichkeit werden, ist die Welt, in der der Mensch das Band zwischen der bloßen Natur und dem reinen Geiste ist. Die Weltwesen sind unter einander durch den verschiedenen Antheil an der göttlichen Realität verschieden, der sie constituirt. Von Gott, der freilich allein der ursprünglich Mittheilende ist, unterscheiden sie sich so nicht durch ihr substantielles Wesen; denn dieses stammt gleichsam aus der divisio der göttlichen Natur durch den Intellectus und nach dieser Seite ist der Unterschied nur ein quantitativer; Gott ist das absolute Quantum der Realität, die Weltwesen partielle Realitäten, die ihm nur ähnlich sind. Aber gerade diese quantitative Unterscheidung Gottes nicht blos von den Einzelwesen sondern auch von der Welteinheit ist auch wieder eine unübersteigliche Kluft zwischen Gott und zwischen der Welt, die nur dieser unvollkommenen Mittheilung ihr für sich Bestehen verdankt. Wäre die Mittheilung vollkommen, so wäre auf diesem Standpunkt die Welt selbst nicht mehr, sondern nur Gott: und doch ist diese unvollkommene Mittheilung auch als Ursache der Unvollkommenheit der Geschöpfe gedacht, die mithin, wenn sie nicht

die Idee ihrer Vollendung fallen lassen, jene vollkommene Mittheilung erstreben müssen, welche ihr Ende wäre. Sofern aber die Welt besteht, ist auch die Mittheilung Gottes nothwendig unvollkommen, Gottes Sein nicht adäquat, und selbst der Gedanke der Ergänzung des Einzelnen durch das Universum oder kirchlich ausgedrückt durch den mystischen Leib der Kirche kann da nur ein Palliativ sein. *Noch weniger kann folgerichtig hier von einem vollkommenen Sein Gottes in Einem, Christus, die Rede werden.* Was Anderes ist aber von dem Allem die Ursache, als daß der Gottesbegriff auch hier in der physischen Kategorie des unendlichen Wesens festgehalten ist, diese quantitative Unendlichkeit des Seins aber, die freilich für sich mit der Endlichkeit schlechthin incongruent bleibt, als Gottes höchste Herrlichkeit und innerstes Wesen vorgestellt ist? Die christliche Idee von Gott als der Liebe ist wohl im Glauben da; aber das Erkennen hat sie noch nicht zu ergreifen vermocht. Sie spielt herein in das Gebiet des sich immer mehr christianisirenden Denkens, denn sonst wäre auch nicht von Gottes Mittheilung die Rede; aber sie bewältigt nicht den antiken Gottesbegriff; und so bleibt es bei einer Zwittergestalt, — dem Gepräge der romanischen Kirche und Theologie.

Duns Scotus endlich macht allerdings insofern einen bedeutenden Fortschritt in seinem *Gottesbegriff*, als er den *Willen* Gottes nicht als etwas blos Werkzeugliches, durch Gottes Denken Determinirtes, sondern als das Primäre im Verhältniß zur Welt setzt. Auch ihm ist Gottes inneres Wesen schlechthin transcendent. Als trinitarischer ist er aber nach *Scotus* so in sich befriedigt, daß keine Nothwendigkeit des Denkens oder des Seins ihn zur Weltschöpfung determinirt, sondern es ist rein sein *Wille*, daß eine Welt und daß diese Welt ist. Dieser Wille aber hat keinen weiteren Grund. Es ist kein Gedanke der Weisheit, es ist kein Impuls der Liebe, der ihn bewegt, sondern wir haben bei dem positiven Factum stehen zu bleiben, daß Gott die Welt hat schaffen wollen, daß er das Sittengesetz, das er gab und nicht ein anderes aufgestellt hat, und nur das ist mit logischer Nothwendigkeit gegeben, daß wir, einmal von

ihm geschaffen, auch eine wesentliche Beziehung zu ihm haben, und ihm ähnlich sein sollen. Gott ist hienach in letzter Beziehung, im Verhältniß zur Welt nur die Willkür. Der Unterschied zwischen ihm und uns ist, daß er die absolute Willkür ist, und wir die relative, ihm, dem Herrn verpflichtete. Aber daraus folgt weiter, daß von einer inneren Wirkung des Geistes in uns, die nicht Negation unseres Wesens wäre, sondern dessen Verwirklichung diente, die Rede hier nicht sein kann, wie auch daß für eine absolute Selbstmittheilung Gottes an die Welt keine Stelle bleibt. Und obschon mit dem Willen wenigstens die Form für das Ethische gewonnen ist, so ist doch das Ethische selbst nicht als nothwendiger Inhalt dieses Willens gedacht; es hat hier sogar eine noch zufälligere Stellung als bei Thomas. Die absolute Form der Freiheit, deren Inhalt das Ethische sein müßte, ist zu solcher Selbstgenugsamkeit angespannt, daß sie zum Ethischen sich nur wie spielend verhält, in einer vermeintlich höheren, übersittlichen majestätischeren Sphäre ihr eigentliches Sein hat. Aber dieses angeblich übersittliche Sein, wenn auch als Wille gedacht, ist in Wahrheit vielmehr untersittlich. Der Wille als Willkür ist ebensosehr nur physisch, wie der von etwas Anderem als er selbst determinirte Wille des Thomas. [21])

Es erhellt zum voraus, daß die betrachtete Gotteslehre der Hauptrepräsentanten der romanischen Zeit der Christologie nicht eben sehr günstig sein konnte. Nicht minder aber auch, wie sie

[21]) Die Transcendenz des Gottesbegriffes, wie die Scholastik sie aufstellt, bildet eine solche Scheidewand zwischen Gott und Jesu, daß Letzterer nie im Stande ist, den ganzen Logos aufzunehmen, sondern dieser bleibt immer noch um so mehr außer Jesu, als, dem physischen Gottesbegriffe gemäß, auf die Unbegrenztheit und Unendlichkeit Gottes der Hauptaccent fällt. Duns Scotus und Albertus der Große stellt sogar die Aehnlichkeit zwischen dem Unendlichen und Endlichen in Abrede; vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. IV, 197. 380 ff. 382. 273. Nach Thomas aber kann Christus folgerichtig nur der höchste Grad des Antheils an dem mittheilbaren Wesen Gottes, strenge gesprochen nicht das Gottsein zugesprochen werden. Vgl. auch Richard v. St. Vict. de Trin. I, 15. II, 11. 12.

in verschiedener Weise geeignet war, zu jenen falschen Surrogaten eines lebensvollen und wirksamen Bewußtseins von der Bedeutung der Person Christi Erlaubniß, Anlaß, Unterlage zu geben, endlich theils durch die Lehre von der Gnade theils von der Kraft oder göttlichen Natur des Menschen die Menschwerdung Christi fast entbehrlich zu machen und ihre reale Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Kirche herabzudrücken. [22])

Treten wir nach dieser Einleitung in die Geschichte der scholastischen Christologie selbst ein.

---

[22]) Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes wird daher nicht zufällig von den meisten Scholastikern in Abrede gestellt, selbst von Thomas, wie denn das Pantheistische in seinem System theils der Menschwerdung Gottes vorgreift, theils sie entbehrlich macht. Gottes Gnade hätte auch ohne Menschwerdung an sich dasselbe erreichen können, was durch sie.

Dritter Abſchnitt.

Erſtes Kapitel.

Der Nihilianismus und ſeine Bekämpfung.

Die Geſchichte unſeres Dogma zeigte ſchon bisher, daß um des Uebergewichtes der göttlichen Seite in Chriſtus willen ſeit dem 5. Jahrhundert ein ſich allerdings immer verfeinernder Doketismus die Idee des Gottmenſchen unabläſſig bedrohte, und vornemlich nur mit Hülfe des Abendlandes niedergehalten wurde, welches bei der Feſtſtellung der Zweiheit der Naturen und deren Durchführung in einer Zweiheit von Willen, Thätigkeiten und Wirkungsweiſen immer das entſcheidende Wort ſprach, ſo daß der Adoptianismus nach dieſer Seite nur eine Uebertreibung der abendländiſchen Orthodoxie zu nennen iſt. Aber vom 9. Jahrhundert an gewahren wir, wie das Abendland demſelben Zuge zur Verflüchtigung der menſchlichen Seite, den es im Morgenlande ſtets bekämpft hatte, verfällt. Wenn der Adoptianismus die alte abendländiſche Richtung auf die Zweiheit folgerecht fortzubilden geſucht hatte, ſo hat die abendländiſche Kirche, indem ſie ihn von ſich wies, mit den Conſequenzen unbewußt ſchon auch die Prämiſſen zu bekämpfen begonnen, daraus ſie floßen.

Es iſt freilich nicht der alte Doketismus oder Eutychianismus oder Monophyſitismus, dem ſie verfällt; die Verwerfung der alten Häreſen wird vielmehr traditionell fortgeführt. Aber das Lebensintereſſe der Frömmigkeit wirft ſich wie gezeigt auf Surrogate Chriſti, die

ihm wesentlich nur die Bedeutung des Logos in vergangener Menschwerdung für die Frömmigkeit übrig lassen.

Anzeichen davon, daß die menschliche Seite Christi für das Mittelalter zurücktritt, liegen im Allgemeinen schon in der großen Bedeutung, welche die areopagitische Mystik im Abendlande seit Erigena gewann und auch behielt, als Erigenas Autorität schon verdächtig geworden war; ferner in dem, was wir bereits über die älteste Mystik des Mittelalters, namentlich die der Viktoriner gefunden. Es bleibt uns nun aber noch die eigentliche kirchliche Scholastik zu betrachten übrig.

1. Peter der Lombarde behandelt die Christologie im dritten Buch seiner Sentenzen (Distinct. I—XXIII) in ziemlich genauem Anschluß an den Damascener. Das ihm Eigenthümliche, bei dem wir stehen bleiben, kann schon eine Probe der scholastischen Kunst abgeben, in Aufwerfung neuer oder Beantwortung alter Fragen, die wenig religiöses Interesse herausfühlen lassen, Scharfsinn und Verstand zu beweisen. Er meint, die Menschwerdung hätte auch durch den Vater und den heiligen Geist geschehen können; es sei nur angemessen gewesen, daß derselbe durch den die Welt ward sie auch erlöste, wie auch angemessener die Sendung dessen sei, der von einem Andern als dessen, der von Keinem ist. „Der Sohn wird gesandt von dem, von dem er geboren ist“ (worin unzweifelhaft etwas von Subordinatianismus latitirt). Andere Gründe sind ganz formal, z. B. damit nicht, wenn der Vater oder Geist der Menschensohn würde, der, welcher Vater ist in der Trinität, Sohn würde in der Offenbarungswelt, und so diese und jene ihre Correspondenz verlören (Distinct. I). Die menschliche Natur, die der Sohn annahm, ist nicht blos eine Eigenschaft, sondern eine Natur, Leib und Seele umfassend, oder die Substanz der Menschheit. Nun ist freilich der Leib und die Seele nicht Eine Substanz, sondern jede Person hat zwei Naturen oder Substanzen, die leibliche und die geistige, aber das Eine Wesen der Menschheit, zu welchem jenes beides gehört, hat er angenommen. Er nahm dieses so an, daß seine Menschheit aus der Jungfrau, durch den heiligen Geist gereinigt, frei von aller Befleckung der Sünde war, nur daß die der Menschheit anhaf-

tende Strafe, vermöge seines Willens, zurückblieb. Auch die Jungfrau hat der heil. Geist vorher ganz von der Sünde gereinigt und selbst vom Zunder derselben befreit, nach den Einen durch Vernichtung, nach Andern durch solche Minderung, daß sie nachher nie in den Fall kam zu sündigen, wie auch der heil. Geist in ihr die Kraft ohne männliches Zuthun fruchtbar zu werden vorbereitete (Dist. III). Ob er wohl dem Fleische nach in den Lenden Adams und Abrahams war, so hat er doch, wie Augustin lehrt, nicht in Adam gesündigt; denn er stammt von ihnen nicht in Folge der Concupiscenz des Fleisches; in dieser Beziehung war er nicht in den Vorvätern.

Die Thätigkeit des Sohnes bleibt freilich in der Menschwerdung die Hauptsache, aber sie schließt die des heil. Geistes nicht aus, so wenig als die des Vaters. Die Werke der Trinität sind nach Augustinus untrennbar. Christi Menschheit ist aber nicht aus der Substanz des heil. Geistes; er kann auch nicht Sohn desselben genannt werden, obwohl er durch ihn in sofern ward, als durch ihn aus Maria der Stoff zubereitet wurde für die Einigung mit dem Worte (Dist. IV).

Länger verweilt er bei der Frage, ob des Sohnes Person oder Natur die Menschheit angenommen, sei es die Person derselben oder die Natur (s. o. S. 188). Leicht sei die Antwort in sofern, als weder des Sohnes Natur noch Person eine menschliche Person angenommen habe, vielmehr des Sohnes Person habe die menschliche Natur sich angeeignet. Aber die Frage bleibe übrig, ob auch die Natur des Sohnes die annehmende war, und sie sei unentschieden; das 6. und 11. toletanische Concil (i. J. 597 u. 653) entscheide sich dahin, daß allein der Sohn und nicht die Trinität den Menschen in die Eigenthümlichkeit seiner Person, nicht aber in die Einheit der Natur, die der ganzen Trinität gemeinsam ist, aufgenommen habe. Die göttliche Natur sei die Einheit in der Dreieinigkeit, diese Einheit habe die Maria nicht geboren, sondern nur den Sohn, obwohl die ganze Trinität bei der Bildung des angenommenen Menschen mitwirkte. Augustinus dagegen scheine die Natur, die auch dem Vater zukömmt, als Mensch geworden zu denken. De trini-

tate lib. I. cap. VII, 11 sage Augustin: Christus sei, Knechtsgestalt annehmend, unter sich selbst erniedrigt; denn er habe die göttliche Gestalt, in der er dem Vater gleich war, in ihr nicht verloren. Diese göttliche Gestalt müsse die Fülle der göttlichen Natur sein, und ähnlich spreche Hilarius und Hieronymus. [1])

[1]) Diese Frage war auch zwischen Roscelin und Anselm um 1092 zu einer ausführlichen Verhandlung gekommen. Roscelins Nominalismus forderte Tritheismus, den er dann theologisch durch die Behauptung rechtfertigen wollte: wenn man die Personen in der Trinität nicht als tres res per se (separatim) oder als drei Individuen ansehe, sondern sie mit einer gemeinsamen Natur denke, so müßte auch Vater und Geist Mensch geworden sein. Daher sei zu sagen, die drei Personen seien nur Eins in Macht und Willen (Zwecken); denn nur so sei es möglich, daß allein der Sohn Mensch ward. Aehnlich Gilbert de la Porret. Anselm nun verwirft den Tritheismus; die drei Personen seien nur drei Relationen in Gott (wie später Innocentius III. Epistol. T. 1. Paris. 1682. S. 544 zweifelt, ob auf die drei Personen nomina propria anwendbar seien. Die Kirche lehre numerisch Einen Gott; die Einheit der Personen bestehe nicht blos in der Zugehörigkeit zu Einer Gattung (sei nicht blos generisch), sondern sie wolle eine vollkommene Einheit, die Gott eben durch die Dreiheit der auf einander bezogenen zusammengehörigen Personen sei). Auf jene Instanz Roscelins aber antwortet Anselm: für Roscelin, der den ganzen Gott in drei Individuen theile, wäre es gerade behufs wahrer Menschwerdung Gottes nöthig, daß alle drei Personen Mensch würden; für die Kirche nicht, weil sie in dem Sohn einerseits durchaus denselben Gott ganz sieht, wie im Vater, andererseits aber doch in einer andern Relation, oder weil sie Unterschiede in dem Einen Gott hat, so daß nicht alles, was dem ganzen Gott im Sohn zukommen muß, auch dem Vater zukommen müßte. Anselm geht aber noch weiter. Er sagt, es sei auch nicht möglich, daß der Vater und der Geist zugleich Mensch würden mit dem Sohn. Sie könnten es nur um der gemeinsamen Natur willen. Aber die Kirchenlehre lasse ja die Incarnation nur als eine Einheit der göttlichen und menschlichen Person gelten; auf die göttliche und menschliche Natur also beziehe sich die Incarnation nicht. Die göttliche Person sei Mensch geworden, sei Eine Person mit der aufgenommenen Menschheit, aber nicht die Natur. Sonst hätte sich die Gottheit in die Menschheit verwandelt und umgekehrt. So entscheidet sich also Anselm dafür,

Er selbst nun entscheidet sich dafür: des Sohnes Person habe die menschliche Natur angenommen, aber auch die göttliche Natur habe sich mit der menschlichen in dem Sohne geeinigt und sie sich angeeignet. Zwar die beiden Personen, Vater und heil. Geist,

daß nicht die göttliche Natur des Sohnes Mensch geworden sei, sondern die Person; eine Behauptung, deren Consequenzen ihm offenbar noch nicht vor Augen stehen. Er schließt damit: wenn nun aber nur die göttliche Person und nicht die Natur bei der Menschwerdung betheiligt sei, so könne man offenbar nicht mehr davon reden, daß die drei Personen Mensch geworden seien in Christus, es wäre denn, daß mehre Personen Eine Person werden könnten (vergl. Hasse Anselm II, 291 — 305). Im folgenden Jahrhundert nennt auch Abälard das Besprochene als eine Streitfrage, Autoritäten für und wider werden in seiner Schrift Sic et Non aufgeführt. Der genannte Gilbert will Gottheit (Wesen, Natur Gottes) von Gott unterscheiden, und nicht jene Mensch werden lassen, sondern nur Gott, d. h. die Person und zwar des Sohnes (vergl. Baur II, 516. 517).

Wie an diesem Punkte die Christologie von dem Streit zwischen Realismus und Nominalismus gleich bei seiner Entstehung berührt wird, so auch, wie schon Anselm sieht, noch an einem andern (Hasse, a. a. O. S. 105. Anselm de fide Trin. c. 2). Er sagt: wer nicht weiß, daß der Mensch etwas ist, auch abgesehen von den Individuen, der wird, wenn er von dem Menschen reden hört, immer nur eine einzelne Person sich vorstellen, und wie will Der den Satz verstehen: daß der Logos den Menschen angenommen, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person. Der Nominalismus mußte auf die Persönlichkeit der menschlichen Natur dringen, weil er das gemeinsame Menschliche, das Generische nicht als real, sondern nur als subjektives Produkt ansah, die Realität der Menschheit Christi nur mit ihrer Individualität hatte. So jedoch nur in den roheren Anfängen des Nominalismus, wo sich die platonischen Universalia ante rem und die nominalistischen post rem schroff gegenüber standen. Später hat auch der Nominalismus sich zu universalia in re bekannt und darin mit Recht gerade eine Steigerung der Bedeutung der Individualität gesehen. — Man sieht aus dem Gesagten zugleich, wie der Realismus zu der oben angeführten Ansicht kommen konnte, daß Christi Menschheit nur die allgemeine menschliche Natur, ohne irgend welche Besonderheit sei; — was für eine mystische Christologie benützt werden konnte —; dieses nemlich so lange, als man

haben die Knechtsgestalt nicht angenommen, aber die göttliche Natur sei damit nicht von der Menschwerdung ausgeschlossen.[2]) Wenn Kirchenlehrer sagen: Das, was dem Sohn eignet, aber nicht, was der Trinität gemeinsam ist, hat einen Menschen angenommen, so sei das so zu verstehen: nicht gleichmäßig in den drei Personen, sondern eigentlich nur in der des Sohnes habe sich die göttliche Natur mit der menschlichen geeinigt. Das sei auch die Meinung des Damasceners (L. III. cap. VI). Er wolle sagen, die Fülle der göttlichen Natur und nicht blos ein Theil sei in der Person des Sohnes geeint mit der Menschheit. Doch meint er: der Ausdruck, „die göttliche Natur sei Fleisch geworden," unterbleibe besser. Jeder einzelne Mensch habe ja auch die ganze

---

Persönlichkeit und Individualität nicht unterscheidend mit jener auch diese der Menschheit Christi glaubte absprechen zu müssen. Da konnte dann auch die Frage entstehen, die Innocentius III. a. a. O. S. 545 aufwirft, ob der Menschheit Christi ein Eigenname zukomme? Der Realismus wäre über diese Frage für Christus erst hinausgekommen, wenn er in Christi Menschheit nicht blos das allgemein Menschliche, welches nach Abstraktion von den Individuen übrig bleibt, sondern die verwirklichte wahre Idee der Menschheit gesehen hätte, die weit mehr, als in der adamitischen Menschheit zum Vorschein kommt, in sich enthält; denn da hätte die Menschheit in Christus zugleich eine Einzigkeit und daran ihre Individualität gehabt. Sie wäre dann freilich eine Erscheinung, zu der die Idee der Menschheit, wie sie in der göttlichen Conception lag, ewig tendirte. Ihr Erscheinen in der Wirklichkeit einer Person läge so ewig in der Weltidee. Indem aber an diesem Punkt eine historische Persönlichkeit in der göttlichen Idealwelt selbst gründete, und ein constitutives Moment derselben bildete, wäre die platonische Idealwelt für die die Personen Accidentien sind an einem entscheidenden Punkte durchbrochen; sie müßte sich nun insgesammt in einen göttlichen Rathschluß umwandeln, der Personen, Geschichte und einen ethischen Organismus von Personen statt der unbeweglichen, abstrakten Ideen Platons zum Inhalte hat. Wir werden bald sehen, daß schon sec. 12 eine Richtung diesen Weg einschlägt (s. u. S. 389 ff.)

[2]) Das Later. Concil v. J. 1215 (Mansi XXII, 981) braucht sogar den Ausdruck: Unigenitus Dei filius J. Ch. a tota Trinitate communiter incarnatus.

menſchliche Natur in ſich, und doch könne von ihm etwas gelten, was von Andern nicht. Ein Grund, der freilich ziemlich tritheiſtiſch klingt, ſofern hier verfahren wird, als wäre die Einheit in Gott nur die generiſche, wovon er ſonſt ſehr weit entfernt iſt. Würde er dagegen die göttliche Natur realiſtiſch als das den Perſonen Gemeinſame auch hier feſthalten, ſo müßte er, um nicht auch Vater und Geiſt wenigſtens ihrer Natur nach als Menſchgeworden zu bezeichnen, mit Anſelm die Menſchwerdung auf die Perſon des Sohnes ohne ſeine Natur beſchränken. Was wäre dann aber eigentlich durch die Menſchwerdung der Menſchheit zu Gute gekommen, wenn doch die ganze Fülle des göttlichen Weſens in der Natur ligt, dieſe aber bei der Menſchwerdung nicht betheiligt wäre? Eine Perſon ohne ihre Natur iſt leer, inhaltslos — die Menſchwerdung Gottes iſt da ein bloßer Schein geworden. Die Schwierigkeit iſt alſo nicht gelöst. Er fügt bei: die göttliche Natur hat die menſchliche zwar angenommen, d. i. die menſchliche Geſtalt mit ſich geeinigt, aber nicht zur Eigenthümlichkeit und Einheit mit der göttlichen Natur. Die Naturen blieben in ihrer Eigenthümlichkeit, und ſo kann man nicht ſowohl ſagen, die göttliche Natur ſei Menſch geworden, als: der Sohn Gottes. Eine menſchliche Perſon aber nahm er nicht an. Denn jenes Fleiſch und jene Seele war noch nicht in eine Perſon vereinigt, ſondern ſie wurden erſt unter einander geeinigt in demſelben Nu, da ſie mit dem Worte geeinigt wurden. Mithin beſtand noch keine Perſon aus Leib und Seele, ſondern eine Perſon wurde erſt durch die Annahme. Was das Wort annahm, das war nicht eine aus Seele und Leib zuſammengeſetzte Perſon und das Wort empfieng keine menſchliche Perſon, ſondern Leib und Seele empfangend, hat es ſie unter einander und mit ſich ſelbſt geeint, und indem es ſie einigte, empfangen. Aber wie iſt, das wäre die Hauptfrage, dieſes Empfangen und dieſe Einigung zu denken? Diß führt ihn nun (Dist. VI) auf jene Erörterung, die ihm den Vorwurf des Nihilianismus zugezogen hat (Dist. VI. VII).

Er unterſucht, was denn die Menſchwerdung des Sohnes Gottes bedeute, und was als ihr Reſultat zu bezeichnen ſei? Nach ſeiner Art befragt er „die Weiſen“ der Vorzeit und

Gegenwart und theilt die Ansichten in drei Klassen. Die erste, die wir am besten die des Cyrill von Alexandrien nennen können, hat ihren adäquatesten Ausdruck darin, daß nicht blos Gott Mensch, sondern eben dadurch auch der Mensch Gott geworden sei. Hienach hätte Gott angefangen, ein menschliches Vernunftwesen zu sein, das er zuvor nicht war; und jenes menschliche Vernunftwesen fieng an Gott zu sein, nicht von Natur, noch durch Verdienste, sondern durch Gnade, so daß in Christus die Menschheit prädestinirt war, Gottes Sohn zu sein. Nach dieser Auffassung ist in Christus die Menschheit übergegangen in das Sein Gottes, ohne darin unterzugehen; und zwar dadurch, daß die Gottheit sie sich aneignete und zu einem Momente ihres eigenen Seins machte.

Die zweite Auffassung ist der Sache nach die herrschende kirchliche, besonders von Joh. v. Damaskus vertreten. Nach ihr ist der Sinn des Satzes, „Gott ist Mensch geworden“ dieser: Gott hat angefangen in zwei Naturen seine Subsistenz zu haben, oder aus drei Substanzen: Leib, Seele, Gottheit zu sein; der Sinn des Satzes: „der Mensch ist Gott geworden“ aber: Jesus Christus ist nur Eine Person, einfach vor der Incarnation, nach ihr zusammengesetzt aus Gottheit und Menschheit. Da nun die Person keine andere ward als zuvor, sondern diese selbige Person, die einfach war, nun auch zur Person des Menschen geworden ist, so kann auch gesagt werden, der Mensch ist Gott geworden. Nicht jene Person ist geworden, sondern sie ist nur auch zur Person des Menschen oder zusammengesetzt geworden. Diese eine Person, sofern sie vom Vater und Geist unterschieden ist, hatte die charakteristische Eigenthümlichkeit der göttlichen Sohnschaft des Wortes Gottes gebildet; sie bildete auch die charakteristische Unterschiedlichkeit der Menschheit, wodurch diese verschieden ist von der Mutter und den übrigen Menschen; beide Naturen bleiben in Christus aufbewahrt, nach der Einigung aber nicht wie besonders gelegte Theile, sondern als unter sich geeint zu einer zusammengesetzten Hypostase. Das ist eine substantielle, d. h. wahre Einigung, obwohl nicht aus den zwei Naturen eine dritte Eine zusammengesetzte Natur wurde, sondern sie sind nur

geeint zu der einen zusammengesetzten Person des Sohnes Gottes, das Kreatürliche blieb kreatürlich und das Unkreatürliche unkreatürlich, das Sterbliche sterblich, das Unsterbliche unsterblich, und ebenso das Umschriebene und das Unumschriebene.

Als dritte Ansicht führt er diejenige an, welche nicht blos in Abrede stellt, daß göttliches Sein zu menschlichem geworden sei und umgekehrt, sondern auch, daß eine aus den Naturen zusammengesetzte Natur wurde, ja daß überhaupt in der Menschwerdung ein Mensch oder eine Substanz aus Leib und Seele, zusammengesetzt oder geworden sei. Die Einigung habe nicht bewirkt, daß aus zweien oder dreien (Leib, Seele, Gottheit) Eine Natur oder Person ward oder zusammengesetzt wurde, sondern daß mit Leib und Seele als einem Gewande (indumentum) das Wort Gottes bekleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemessen zu erscheinen. In die Einheit seiner Person nahm hienach Christus jenes Beides nicht so auf, als ob jenes Beides oder ein aus ihnen zusammengesetztes Wesen eine Person mit dem Worte, oder selbst Wort geworden wäre, sondern nur sofern durch den Zutritt jener zwei keine Mehrung der Personenzahl eintrat, und weil des Wortes Person, die zuvor ohne das Gewand war, durch dessen Annahme weder getheilt noch verändert ward, sondern unverändert eine und dieselbige blieb. Nach dieser Ansicht sei Gott nur besitzweise oder nach der Gestalt, die er annahm, Mensch geworden, secundum habitum, eine Formel, die an sich manchfaltigen Sinnes, immer etwas bedeute, was zu einem Andern erst hinzutritt, ihm zufällig ist, so daß dieses auch könnte ohne dasselbe sein, möge es nun durch sein Hinzutreten eine Veränderung ausüben oder erleiden, oder nur das Eine von beiden, oder keines. Hier habe es den Sinn, daß das hinzukommende Zufällige verändert werde nicht in seiner Natur, sondern eine andere Gestalt und Form annehme, wie ein Kleid abgelegt nicht dieselbe Gestalt hat, die es annimmt, wenn es angezogen ist. Indem der Sohn einen wahren Menschen, d. h. einen wahren Leib und eine Seele annahm, ward seine Gestalt (habitus) als ein Mensch erfunden, d. h. einen Menschen habend, ward er als ein Mensch erfunden, der er nicht war für sich,

sondern für die, denen er in der Menschheit erschien. Und das sei der Sinn des Wortes: Gott ward Mensch, wie um des annehmenden Gottes willen gesagt werde: es ward der Mensch Gott. So ward Gott Menschen ähnlich, nicht in einen Menschen umgestaltet, sondern angekleidet mit einem Menschen, den er einigermaßen mit sich vereinigend und sich gleichmachend, mit der Unsterblichkeit vermählen sollte. [3])

Die erste dieser drei Klassen, die am Meisten mit Energie die Idee realer Gottmenschheit erfaßt, fertigt er ziemlich kurz (Dist. VII) mit der Bemerkung ab, wenn jene Substanz angefangen hätte, Gott, Gott aber sie zu sein, so hätten wir eine Substanz, die nicht immer Gott war, so wäre eine Substanz Gott, die nicht göttliche Substanz ist, so wäre Gott etwas geworden, was er nicht immer war; denn das Gewordensein bezeichnet ein zuvor nicht Gewesensein. Aber auch gegen die zweite Auffassung macht er allerlei Einwendungen; vor Allem die, daß wenn die Person Christi zusammengesetzt wäre, Gott und der Mensch Theile dieser Person heißen müßten; wäre nun aber der Sohn nur ein Theil dieser Person, so wäre der Sohn Gottes vor Annahme der Knechtsgestalt blos ein Theil und nicht ganz und wäre gewachsen durch den Zutritt der Menschheit zu seiner Gottheit. Ist nun aber der Sohn Gottes nicht ein Theil der Person Christi, so scheint auch nicht gesagt werden zu können, daß diese Person aus Gott und Mensch bestehe oder zusammengesetzt sei. Das geben Manche zu, fährt er fort, und sagen: Allerdings treten die Theile eines Ganzen mit dem Erfolg zusammen, daß aus ihnen Etwas, was nicht war, constituirt wird, was hier nicht gelten könne, aber diese Unio sei nicht nach Art einer Vereinigung von Theilen zu denken, sondern ein Geheimniß. — Endlich führt er (Dist. VI) für die noch übrige dritte Ansicht positiv an, daß wenn Gott wesentlich Mensch oder der Mensch Gott wäre, so würde, wenn Gott den Menschen im weiblichen

[3]) Dist. VI. verum hominem suscipiendo habitus (ejus) inventus est ut homo, id est, habendo hominem inventus est ut homo non sibi sed eis, quibus in homine apparuit.

Geschlecht angenommen hätte, was er konnte, das Weib wesentlich Gott sein und umgekehrt. Gegen diese dritte Ansicht, welche das Band der Unio wesentlich lockert und der Menschheit nur die Bedeutung einer wenn auch andauernden Theophanie gibt, ja ausdrücklich bekennt, daß nach ihr der Sohn nicht sich selbst als Menschen gewußt habe, sondern nur für die Menschen Mensch gewesen sei, führt er keinerlei Gründe an.

Mit dieser Auffassung hängt enge zusammen, daß er nur nach der menschlichen Natur Christus Mittler sein läßt. *) Da nemlich die Menschheit für den Sohn Gottes etwas Zufälliges ist, das in keiner Weise zu einer Bestimmtheit seiner Person wird, sondern nur sein Erscheinen für Andere zum Zwecke hat, ja da Gott anders als durch die Erscheinung in einem Menschen hätte helfen können, wenn er nur gewollt hätte (Dist. XX) so ist die menschliche Natur ihm nur ein selbstloses Ding und zufälliges Mittel. Die göttliche Natur aber bringt er mit der menschlichen, ihrem Gewande, nicht so innig zusammen, daß die mittlerische Bedeutung derselben auch auf die mit ihr geeinte göttliche Natur sich beziehen könnte. Diese vielmehr bleibt für sich, und mit dem Sohne Gottes, wie mit dem Vater und heiligen Geiste sind wir versöhnt; durch den Sohn Gottes aber nur so, wie auch durch den Vater und den heiligen Geist. Die ganze Dreieinigkeit tilgt unsere Sünden, Christus aber heißt Mittler einzig seiner Menschheit nicht seiner Gottheit wegen. Er ist durch jene Mittler zwischen der Menschheit und dem dreieinigen Gott, besonders als Beispiel des Gehorsams. Zugleich sehen wir also hier, wie der Menschheit für sich erlösende Kraft zugeschrieben wird, was sich dann leicht auch auf Andere übertragen ließ, um so mehr, als diese versöhnende Kraft nicht eigentlich dem mittlerischen Wesen einwohnte, sondern es ist nur das göttliche Wohlgefallen, welches, statt (wie es auch könnte) ohne Mittler sich versöhnt zu wissen, die mittlerische Leistung ansieht, als hätte sie die mittlerische Kraft; in Wahrheit aber bleibt für Christus kaum etwas Anderes

*) Weßhalb sich Stankarus auf ihn mit besonderer Vorliebe bezieht.

übrig, als das ewige Versöhntsein Gottes durch sein Leiden zu zeigen und die Menschen zur Liebe und Demuth in seiner Nachfolge zu erwecken.

Nach der Ansicht, für die der Lombarde sich zu entscheiden scheint, weiß nicht Gott objektiv sich in Christus auch als Menschen, sondern das Menschsein Gottes wird auf das subjektive Gebiet der menschlichen aber von Gott beabsichtigten Vorstellung gespielt. Gott hat sich objektiv bekleidet mit dem Gewande der Menschheit, um als Mensch zu erscheinen. Ebenso die Versöhnung ist in Christus nicht eigentlich real erworben, sondern seine Erscheinung und sein Leiden ist nur ein objektiver Vorgang, welcher für Gott und für die Menschen dafür gelten soll, die Versöhnung vermittelt zu haben. [5]) — Das altchristliche Wort, daß in Christus die Menschheit zum göttlichen Thron erhoben und deificirt sei, weiß er nur zu verwerfen, wofür er sich meint darauf beziehen zu können, daß der Ausdruck homo dominicus (κυριακὸς) von angesehenen Kirchenlehrern beanstandet war. [6])

Es versteht sich leicht, daß der Lombarde aufs Bestimmteste gegen den Adoptianismus sich erklären mußte, sowie gegen jede Annäherung daran, die Menschheit persönlich zu denken; [7]) ferner konnte er nicht anders als von Christus, welcher nur Menschheit hatte und trug, nicht aber Mensch war, aussagen, daß er anzubeten, daß er sündlos, allwissend u. s. w. sei. Er kann freilich die Frage nicht umgehen, ob denn nicht nach Lucas seine Menschheit zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen? Aber bei der Selbstlosigkeit auf die er die Menschheit Christi beschränkt, bleibt ihm nur übrig zu

---

[5]) Dist. XIX: factus est homo mortalis ut moriendo diabolum vinceret; damit nicht injuste et violenter der Teufel überwunden würde, mußte es ein Mensch thun. Per ipsius poenam — omnis poena relaxatur. — Secundum humanam naturam mediat Deo Trinitati.

[6]) Aber das war nicht in doketischem Interesse, sondern nur in antiebjonitischem geschehen.

[7]) Persönlich ist ihm quod per se sonat; die menschliche Natur ist aber nie per se sonans sondern stets mit dem Logos verbunden und nur in ihm bestehend.

sagen, daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit war. In ihm war die Fülle der Gottheit, nicht blos Gaben des Geistes wie in den Heiligen. Diese sind nicht wie das Haupt das alle Sinne in sich vereinigt, sondern nur wie Glieder, die auch etwas von den Sinnen haben. Er nahm allerdings zu an Gnade und Weisheit aber nicht in sich sondern in Andern die durch ihn zunahmen, indem er den Altersstufen gemäß die Weisheit und Gnade, die in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preis Gottes aufforderte. Er sagt von Christi Seele daher aus, daß sie Alles wisse, was Gott weiß, aber nicht so klar und durchsichtig sei ihr dieses Alles wie es dem Schöpfer ist. Denn sie sei Kreatur, die Kreatur aber kann in Nichts dem Schöpfer gleich sein. Er hat das Wissen ohne Maaß, aber doch ist Gottes Weisheit viel höher und vollkommener; d. h. er hat Weisheit so weit als die menschliche Natur dafür empfänglich ist. Während aber seine Seele von Natur empfänglich (naturaliter capax) ist Alles, aber nicht klar, zu wissen, so ist sie doch nicht empfänglich dafür gemacht Alles zu können, damit sie nicht für allmächtig und damit für Gott gehalten würde (Dist. XIV). Ebenso war Christus allgegenwärtig als totus d. i. nach seiner Hypostase, aber nicht totum d. i. nach seiner ganzen Natur, denn er war auch Mensch (Dist. XXII).

Diese letzten Züge zeigen, wie doch der Grundgedanke des Lombarden derselbe ist, wie bei den Antiochenern, daß sich Gottheit und Menschheit schlechthin nicht vergleichen lassen, also außer einander bleiben müssen. Die alte antiochenische Schule hatte zwei Hauptausdrucksweisen; entweder: Jesus sei der υἱὸς θεοῦ θετός, zur Einheit mit dem Sohn Gottes nur adoptirt, oder: er sei Tempel, Kleid Gottes. Das Erstere hatte sich der Adoptianismus angeeignet in lebendigerem Interesse für eine reale Menschheit, das Letztere um die Grenze der Einigung zu bezeichnen; und Dieses, aber nicht das Erstere eignet sich auch der Nihilianismus an. Beide setzen die Menschwerdung des Wortes zu einer bloßen Beziehung desselben zur Menschheit herab, lockern also ihrem Gottesbegriffe gemäß das Band zwischen beiden so sehr, daß nur eine ἕνωσις σχετικὴ übrig bleibt und insofern kann man

den Nihilianismus eine Fortsetzung des antiocheniſchen Standpunktes nennen. Aber während dieſe Unio der Beziehung vom Adoptianismus in dem ethiſchen Intereſſe für Chriſti volle und reale Menſchheit angenommen ward, iſt dieſes Intereſſe bei dem Lombarden gänzlich zurückgetreten. Ja ihm iſt es eigentlich nicht mehr um Durchführung des chriſtologiſchen Gedankens zu thun, den er vielmehr fallen läßt, ſondern um eine ſolche Wendung der traditionellen Lehre, wodurch dem eigentlichen Problem ausgewichen würde, und wobei es trotz der Menſchwerdung Gottes doch bei der Unmöglichkeit einer wirklichen Vereinigung der Gottheit und der Menſchheit, die ihm im Begriffe des Schöpfers ligt, ſein Bewenden habe. Denn eine ſolche Menſchwerdung, wie die des Lombarden, iſt eine bloße Illuſion.

2. Der Satz des Lombarden, daß Gott durch die Menſchwerdung Nichts geworden ſei, iſt in der That wenig davon verſchieden, daß die Menſchwerdung Nichts erreicht, geſetzt habe, d. h. daß ſie eigentlich nur eine Theophanie ſei. Oder: der Nihilianismus hebt die Menſchwerdung ſelbſt auf und läßt an Stelle ihres Gedankens nur eine Beziehung, Relation Gottes zur Menſchheit übrig. Er erregte ſolchen Anſtoß, daß das lateran. Concil v. J. 1179 unter Alexander III. ihn verdammte und mehre Schriften gegen ihn geſchrieben wurden. Namentlich gehört hieher Johannes v. Cornwall Schrift. [8]) Dieſer zeigt in ſehr weitſchweifiger Weiſe, daß die heil. Schrift Chriſtus als einen Menſchen, mithin als etwas neben anderem Gleichartigen bezeichne, das ſeinen Anfang in der Zeit habe. Daher man ſagen müſſe, Gott ſei Etwas geworden. Das Gegentheil würde auf (Manichäismus) Doketismus führen. Und zwar nicht Eigenſchaften ſeien unter dieſer Menſchheit zu verſtehen, ſondern ein Subſtantielles, Leib und Seele. Jedoch iſt er weit davon entfernt, unter dem homo etwas Anderes zu verſtehen, als die natura humana (Seele u. Leib). Und die Formel: Gott iſt Menſch, der Menſch Gott geworden, will er nur

[8]) Joannis Cornubiensis Eulogium ad Alex. Pap. III in Martene Thes. novus anecd. V, 1657. Baur a. a. O. II, 563—569.

so verstehen: die göttliche Person (aber ohne die göttliche Natur) ist Mensch, d. h. menschliche Natur geworden; und die menschliche Natur göttliche Person, aber nicht Gottheit oder göttliche Natur.— Aber der Lombarde war durch dogmatistische Beweise nicht widerlegt, noch weniger war gezeigt, daß die kirchliche Christologie mit sich im Einklang sei, wenn sie den Nihilianismus verwarf und doch selbst die Menschheit Christi zu einem selbstlosen Wesen seit Zurückweisung des Adoptianismus so entschieden machte. Der Satz des Nihilianismus spricht nur naiv gleichsam das Geheimniß der Christologie aus, welche trotz dem, daß sie von Menschwerdung Gottes in anderem Sinne als dem einer Theophanie reden will, doch die Menschheit Christi unpersönlich, ein bloßes Gewand Gottes sein läßt, oder aber die Gottheit (die göttliche Natur) gar nicht in die Incarnation hereinzieht, sondern blos die abstrakte Person des Logos.

Ganz ähnlich war schon vor dem Lombarden Abälard um die eigentliche Idee der Menschwerdung gekommen. Er geht wie gesagt von einem mehr sabelliantschen Gottesbegriff aus (dessen auch der Lombarde von Abt Joachim geziehen wurde). Gott ist schlechthin unveränderlich, sagt er,[9]) daher kann er nicht etwas geworden sein, was er nicht ewig war; am wenigsten kann er etwas Geschaffenes oder gar Leib sein, der doch zur Menschheit gehört. Daher wagt er es, was Petrus nicht mehr wagte, die altkirchlichen Formeln: Gott sei Mensch, der Mensch Gott geworden, zu verwerfen aus ähnlichen Gründen, wie wir es bei der antiocheniſchen Schule sahen. Wenn aber der Lombarde zu seinem Resultat mehr von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur aus kömmt, und insofern bei seiner Rückkehr zu den antiocheniſchen Formeln vom „Gewand“ oder „Tempel“ doch strenger in der Linie der Kirchenlehre bleibt, entsprechend dem Ueber-

[9]) Introductio ad Theolog. III, 1126 ed. Paris. 1616. Gott sei überall secundum substantiam, ungleich aber sei er secundum operationis efficaciam, nicht durch localis adventus da. In Christus sei die Menschheit erhöht, die Gottheit temperirt, das Elektrum als Mischung aus Gold und Silber bezeichne Christi Beschaffenheit, S. 737.

faßt dieses weit tiefer und inniger als gewöhnlich. Ein immer wiederkehrender Gedanke bei ihm ist, daß die Menschen nicht der Engel wegen, zum Ersatz der Vollzahl der Erwählten nach dem Fall eines Theiles der himmlischen Geister geschaffen seien; vielmehr umgekehrt wäre es kindisch, zu meinen, Gott habe vor dem Falle der Engel keinen Plan zur Schöpfung der Menschen gehabt. Viel richtiger sei es zu sagen, eines gewissen Menschen wegen seien auch die Engel geschaffen, wie alles Andere; denn die Schrift sage: nicht blos durch ihn, sondern auch um seinetwillen ist Alles gemacht, was gemacht ist, und nennt ihn das Leben der Welt. Die Weisheit, die vor Gott spielte vor der Schöpfung, spricht: meine Lust ist die Gemeinschaft mit den Menschenkindern. Was heißt diß anders, als: bevor Gott etwas schuf, war es der Rathschluß, daß ich, das Wort Gottes, Fleisch würde und in den Menschen wohnte in großer Liebe und höchster Niedrigkeit, worin die wahre Lust besteht? daß ebenso, wie das Weib geschaffen ward um des Mannes willen, so auch um Christi willen die Menschheit geschaffen würde, aus welcher ihm die Kirche werden soll? — Was läßt sich für ein stärkerer Gegensatz denken, als zwischen dieser Auffassung, wonach zum ewigen göttlichen Begriffe von der Menschheit die Menschwerdung, die Vereinigung mit der Gottheit gehört und zwischen der gewöhnlichen, wonach Gott und Mensch durch ihren Begriff sich ewig ausschließend gegen einander verhalten sollen?

Freilich scheint nun Ruprecht auch wieder anders zu reden. So, wenn er anderwärts sagt: daß ohne des Menschen Sünde eine Ursache nicht gewesen wäre, warum der Mensch Christus

---

S. 158. c. 20. 21. S. 163. 164. L. IV. c. 2. S. 165. c. 6, S. 166. De Gloria et honore filii Dei sec. Ev. Matth. L. III, 26. De Gloria Trinit. L. XIII. c. 19—21, in Joann. c. VIII. Dieser selbständige und originelle Geist hat bis jetzt die verdiente Beachtung nicht gefunden. Bekanntlich hat er die Vernichtung und Verwandlung der Substanz im Abendmahl nicht angenommen, läßt sie vielmehr von Christus ähnlich assumirt sein, wie der Logos die Menschheit annahm, eine Lehre, welche von dem lateranensischen Concil unter Innocenz IV. verworfen worden ist.

aus der Niedrigkeit in Gott hätte aufgenommen werden sollen. Aber er will damit doch nicht sagen, daß die Menschwerdung überhaupt einzig in der Sünde ihren Grund habe, sondern nur das ligt darin, für seine Liebe sei gerade die Sünde und unsere tiefste Niedrigkeit das Mittel geworden, wodurch er das, was ihm die wahre Lust ist, geworden sei, die tiefste Herablassung in die Niedrigkeit in höchster Liebe. Es ist also in der kühnen Sprache der Liebe geredet, wenn er, gleichsam in Christi Liebe sich versetzend, sagt, die Sünde habe das Verdienst um Christus, daß er jene seine Lust an der Herablassung bis zu dem tiefsten denkbaren Punkte habe bethätigen können. Außerdem denkt er bei dem Sichaufnehmenlassen aus der Niedrigkeit besonders an die Knechtsgestalt, die ihren Nothwendigkeitsgrund auch ihm in der Sünde hat. Ueberhaupt aber ligt bei ihm besonders der Gedanke zu Grunde, es finde ein ewiges göttliches δεῖ statt, daß dem Sohne Gottes die höchste Offenbarung der Liebe, die seine Lust ist, auch habe gewährt werden müssen, und der Gedanke wird nach allen Seiten durchgeführt, daß die Menschen und ihre Geschichte ihre Zweckbeziehung in Christus haben. Wie er dieses voraussetzt in Beziehung auf die Sünde, so auch in Beziehung auf den Tod; die Menschen mußten sterben, und durften nicht vom Baum des Lebens essen, weil nur dadurch, daß wir sterblich wurden, es möglich ward, daß auch Christus den Tod schmeckte, der zu seiner tiefsten Erniedrigung, zur Offenbarung des höchsten Gutes, seiner Liebe, wie zu unserer Erlösung gehört. [12]) Ueberhaupt ist Ruprechts Lehre vom Bösen nicht ohne Eigenthümlichkeit. Es beschäftigt ihn die Frage viel, ob Gott allmächtig bleibe, wenn er das Böse nicht wollte und das Böse doch ward. Ob nicht zu sagen sei, Gott habe gewollt, daß das Böse werde, da es unter seinem Vorherwissen geworden sei? Darauf könne man sagen: der Herr habe, obwohl allmächtig,

[12]) Es ist also Ruprecht nicht inconsequent, wie Julius Müller behauptet. Er sagt vielmehr de Glor. et hon. filii hominis L. XIV: Es haben auch einige Kirchenlehrer gemeint, das Böse sei von Gottes Willen umschlossen, indem seinetwegen Gottes Sohn habe Mensch werden und sterben müssen.

faßt dieses weit tiefer und inniger als gewöhnlich. Ein immer wiederkehrender Gedanke bei ihm ist, daß die Menschen nicht der Engel wegen, zum Ersatz der Vollzahl der Erwählten nach dem Fall eines Theiles der himmlischen Geister geschaffen seien; vielmehr umgekehrt wäre es kindisch, zu meinen, Gott habe vor dem Falle der Engel keinen Plan zur Schöpfung der Menschen gehabt. Viel richtiger sei es zu sagen, eines gewissen Menschen wegen seien auch die Engel geschaffen, wie alles Andere; denn die Schrift sage: nicht blos durch ihn, sondern auch um seinetwillen ist Alles gemacht, was gemacht ist, und nennt ihn das Leben der Welt. Die Weisheit, die vor Gott spielte vor der Schöpfung, spricht: meine Lust ist die Gemeinschaft mit den Menschenkindern. Was heißt diß anders, als: bevor Gott etwas schuf, war es der Rathschluß, daß ich, das Wort Gottes, Fleisch würde und in den Menschen wohnte in großer Liebe und höchster Niedrigkeit, worin die wahre Lust besteht? daß ebenso, wie das Weib geschaffen ward um des Mannes willen, so auch um Christi willen die Menschheit geschaffen würde, aus welcher ihm die Kirche werden soll? — Was läßt sich für ein stärkerer Gegensatz denken, als zwischen dieser Auffassung, wonach zum ewigen göttlichen Begriffe von der Menschheit die Menschwerdung, die Vereinigung mit der Gottheit gehört und zwischen der gewöhnlichen, wonach Gott und Mensch durch ihren Begriff sich ewig ausschließend gegen einander verhalten sollen?

Freilich scheint nun Ruprecht auch wieder anders zu reden. So, wenn er anderwärts sagt: daß ohne des Menschen Sünde eine Ursache nicht gewesen wäre, warum der Mensch Christus

S. 158. c. 20. 21. S. 163. 164. L. IV. c. 2. S. 165. c. 6, S. 166. De Gloria et honore filii Dei sec. Ev. Matth. L. III, 26. De Gloria Trinit. L. XIII. c. 19—21, in Joann. c. VIII. Dieser selbständige und originelle Geist hat bis jetzt die verdiente Beachtung nicht gefunden. Bekanntlich hat er die Vernichtung und Verwandlung der Substanz im Abendmahl nicht angenommen, läßt sie vielmehr von Christus ähnlich assumirt sein, wie der Logos die Menschheit annahm, eine Lehre, welche von dem lateranensischen Concil unter Innocenz IV. verworfen worden ist.

aus der Niedrigkeit in Gott hätte aufgenommen werden ſollen. Aber er will damit doch nicht ſagen, daß die Menſchwerdung überhaupt einzig in der Sünde ihren Grund habe, ſondern nur das ligt darin, für ſeine Liebe ſei gerade die Sünde und unſere tiefſte Niedrigkeit das Mittel geworden, wodurch er das, was ihm die wahre Luſt iſt, geworden ſei, die tiefſte Herablaſſung in die Niedrigkeit in höchſter Liebe. Es iſt alſo in der kühnen Sprache der Liebe geredet, wenn er, gleichſam in Chriſti Liebe ſich verſetzend, ſagt, die Sünde habe das Verdienſt um Chriſtus, daß er jene ſeine Luſt an der Herablaſſung bis zu dem tiefſten denkbaren Punkte habe bethätigen können. Außerdem denkt er bei dem Sichaufnehmenlaſſen aus der Niedrigkeit beſonders an die Knechtsgeſtalt, die ihren Nothwendigkeitsgrund auch ihm in der Sünde hat. Ueberhaupt aber ligt bei ihm beſonders der Gedanke zu Grunde, es finde ein ewiges göttliches δεῖ ſtatt, daß dem Sohne Gottes die höchſte Offenbarung der Liebe, die ſeine Luſt iſt, auch habe gewährt werden müſſen, und der Gedanke wird nach allen Seiten durchgeführt, daß die Menſchen und ihre Geſchichte ihre Zweckbeziehung in Chriſtus haben. Wie er dieſes vorausſetzt in Beziehung auf die Sünde, ſo auch in Beziehung auf den Tod; die Menſchen mußten ſterben, und durften nicht vom Baum des Lebens eſſen, weil nur dadurch, daß wir ſterblich wurden, es möglich ward, daß auch Chriſtus den Tod ſchmeckte, der zu ſeiner tiefſten Erniedrigung, zur Offenbarung des höchſten Gutes, ſeiner Liebe, wie zu unſerer Erlöſung gehört. [12]) Ueberhaupt iſt Ruprechts Lehre vom Böſen nicht ohne Eigenthümlichkeit. Es beſchäftigt ihn die Frage viel, ob Gott allmächtig bleibe, wenn er das Böſe nicht wollte und das Böſe doch ward. Ob nicht zu ſagen ſei, Gott habe gewollt, daß das Böſe werde, da es unter ſeinem Vorherwiſſen geworden ſei? Darauf könne man ſagen: der Herr habe, obwohl allmächtig,

[12]) Es iſt alſo Ruprecht nicht inconſequent, wie Julius Müller behauptet. Er ſagt vielmehr de Glor. et hon. filii hominis L. XIV: Es haben auch einige Kirchenlehrer gemeint, das Böſe ſei von Gottes Willen umſchloſſen, indem ſetnetwegen Gottes Sohn habe Menſch werden und ſterben müſſen.

irgendwo keine Wunder nach Markus thun können, wie viel weniger habe Gott in den bösen Geistern irgend eine (Wunder-) Kraft beweisen können. Engel und Mensch fielen nicht aus Kraft in Mangelhaftigkeit, sondern aus Mangelhaftigkeit in Mangelhaftigkeit; sie fielen nicht so, daß sie als Heilige und wie in eine Burg der Heiligkeit gestellt, in Das fielen, was der Heiligkeit entgegen ist, sondern zu dem Ende, daß sie heilig würden, und dazu fortschritten. Nicht aus einer Heiligkeit, die er noch nicht erreicht hatte, fiel der Engel, der durch den Fall zum Teufel wurde, sondern weil er sich selbst gefiel als sich genügend, was also nicht ein Fallen aus der Tugend in die Sünde, sondern ein Bleiben in Dem war, als was er gemacht ward, ein Bleiben in der Leere, die ein Mittleres ist zwischen dem wahren und heiligen Wesen Gottes und zwischen jenem Nichts, daraus er Alles geschaffen hat. Die übrigen Kreaturen kehren in das zurück, daraus sie gemacht sind, in das Nichts; aber die Engel und die Menschen zwar nicht in das Nichts, so daß sie überhaupt nicht wären, aber in sich selbst verharrend und Gott, der das wahre Sein ist, zu genießen verschmähend, sind sie eitel, ja die Eitelkeit selbst, und der Teufel ist nicht blos eitel (vanus), sondern auch der Fürst aller Eitelkeit. Sagt doch selbst der Sohn, daß er nichts könne von ihm selber thun, sonach ist Gottes Allmacht bewahrt, wie Gottes Güte. Ruprecht meint, daß Alles, was wirklich ist, von Gott gewirkt, so wie, daß das Böse nicht von Gott gewirkt wird, sondern daß es blos die Leere, das moralische Nichts sei, welches ohne Gott sich in sich selbst behaupten und sich genügen will; solcher Selbstgenügsamkeit könne Gott nach seinem gerechten Urtheil sich nicht mittheilen. Das Böse trat ein unbeschadet der Macht und Güte, und deßhalb mußte der weise Gott Mensch werden, für Alle sterben, und konnte der Mensch anders nicht gerettet werden. Unmittelbar hieran [13]) schließt er die ausführliche Erörterung über das zuerst erwähnte Thema. Das verstehe sich für jeden Gläubigen, daß der Sohn Gottes ein sterblicher Mensch nicht geworden wäre,

[13]) Tom. II. S. 135 in Matth. XXVI, de glor. et hon. filii hominis.

wenn nicht wir wären sterblich geworden durch die Sünde. Aber es frage sich weiter zurück, ob es nicht überhaupt für das Menschengeschlecht irgendwie nöthig war, daß der Gottmensch Haupt und König Aller wurde? Von allen Heiligen und Erwählten ist gewiß, daß sie Alle und Einzeln auch ohne die Sünde wären geboren worden in ihrer Vollzahl nach dem Vorsatz Gottes, den er vor dem Fall in dem Segen aussprach: „seid fruchtbar und mehret Euch.“ So abgeschmackt es daher wäre, zu meinen, daß die ersten Menschen ohne die Sünde nicht würden gezeugt haben, oder daß die Sünde deßhalb nöthig war, damit die vielen gerechten Menschen werden könnten, ebenso abgeschmackt wäre es, zu meinen, daß ohne die Sünde Christus nicht geworden, oder daß für den, der das Haupt und der König aller erwählten Engel und Menschen ist, vornemlich die Sünde die Ursache seiner Menschwerdung ward und nicht die Lust seiner Liebe, die er an den Menschenkindern hatte. Dieser Rathschluß ward nicht vereitelt durch das Eintreten der Sünde, sondern nun geschah das: „wo aber die Sünde mächtig ward, da ward auch übermächtig die Gnade.“ Es ziemte Dem, wegen dessen Alles und durch den Alles ist, daß er als Urheber des Heils durch Leiden vollendet ward. Darin ligt das Gewicht des väterlichen Gebotes, darin der Schmuck des Gehorsams des Sohnes der Liebe, daß er sich erniedrige, und wir können vertrauungsvoll dem Throne der Gnade nahen. Freilich, wenn wir im Geist die Himmelshöhen betrachten und darin den hocherhabenen Sohn Gottes zur Rechten der Majestät, da magst du erbebend sprechen, was wird aus uns den unnützen Knechten und Sündern, wegen deren Sünden er Solches gelitten hat! Aber da vernimm als sein Wort (denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig): Auch ich wäre jetzt nicht so groß, wenn nicht deinethalben, wenn nicht für die Sünde des Geschlechts. Die Gottlosen wurden für ihn zur Ursache seiner Krönung und so dürfen sie, wenn sie glauben, getrost ihm nahen. [14]) Christus nennt sich um seiner Lust an den Menschenkindern willen am liebsten Menschensohn, verbergend

[14]) Cf. comment. in Joann. cap. III. L. III. S. 263.

seine Herrlichkeit, offenbarend seine Demuth, besonders aber nennt er sich Sohn des Menschen, damit wir uns ihm recht nahe und ihn als unsern Bruder dächten. Denn warum hat er nicht, wie er doch konnte, einen Menschen aus der Erde gebildet und angenommen, sondern unser verderbtes Fleisch? Weil dann nicht dasselbe Fleisch die Sünde sühnte, das sie begieng, und er ein Fremdling für uns wäre. Wiederum nicht ein Engel, sondern Gottes Sohn ward Mensch, [15]) weil auch die stärkste Kreatur nicht im Stande war, uns vom Teufel zu befreien. Auch kann ein Engel nicht Mensch werden und sich mit menschlicher Seele bekleiden. Sein ist aber die menschliche Seele nicht minder als der Geist der Engel. Eben daher sind auch Geister der Engel und der Menschen für einander weder faßbar noch empfänglich, sondern nur Gott, der ungeschaffene Geist ist faßbar für jede vernünftige Kreatur. [16]) Nicht eines Gesandten bedurfte es, sondern des Sohnes, welcher die menschliche Seele durch das zarte Wesen seiner Gottheit durchdränge und sie ganz mit sich zu Einer Person verbände als einem würdigen Preis für Adams Schuld, unvergleichlich kostbarer als jeder Engel. So hat es ihm geziemt; und diß Werk ist für sein Haupt die glorreiche Insignie nicht minder seiner Huld als seiner Macht, denn er wollte und er allein konnte auf der Wage des Kreuzes unser ganzes Geschlecht aufwiegen in vollstem Uebergewicht.

Richard von St. Viktor beschäftigt sich gleichfalls besonders mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und zwar des Sohnes Gottes. Sie ist ihm begründet darin, daß die Erlösung mit der Gerechtigkeit im Einklang bleiben, daher mit Genugthuung verbunden sein mußte. Würde der

[15]) a. a. O. 267.

[16]) Man sieht hieraus, wie er die endliche Natur des Menschen der unendlichen Gottes gar nicht blos entgegensetzt, sondern von ersterer um Christi willen eine Vorstellung hat, wonach sie mit der göttlichen zusammengehört; von der göttlichen aus durch die Größe der Liebe Gottes, von der menschlichen aus durch die Größe der Niedrigkeit und Bedürftigkeit, die für Gottes Liebe etwas Lockendes hat und deren Kehrseite die unbeschränkte Empfänglichkeit ist.

Menſch durch das reine Erbarmen gerettet, ohne Mitwirkung der Gerechtigkeit, ſo bliebe auf ihm die ewige Schmach ſeines Falles, und wenn auch nicht der Teufel ihm ſtets vorhielte, daß er an Das kein Recht habe, was er beſitze, ſo würde doch auch ohne äußere Ankläger das eigene Gewiſſen den Menſchen an die unbezahlte Schuld mahnen, und er könnte dieſe Schuldforderung und die Scham nie ganz verwinden. Nun aber kann ſich der fromme Glaube der Genugthuung für die Loskaufung mehr rühmen, als ſie zuvor der Schmach des großen Falles ſich ſchämen mußte, ſo daß in der ganzen Welt die Gemeinde in aller Zuverſicht ſingt: O wahrhaftig, nothwendig war Adams Sünde und unſere, weil ſie durch Chriſti Tod getilgt iſt; o glückliche Schuld, die eines ſolchen und ſo großen Erlöſers werth war! [17]) Die Genugthuung mußte aber der Anmaßung in dem Sündenfalle entſprechen. Nun war Adams Sünde die Selbſterhebung vom Niedrigſten zum Höchſten. Zur Genugthuung bedurfte es daher einer Erniedrigung von dem Höchſten zum Niedrigſten. Schon deßhalb konnte nicht ein Menſch erlöſen, ſondern nur eine Perſon der höchſten Trinität. Ueberdem, da gerechtfertigt und beſeligt werden mehr iſt als geſchaffen werden, ſo würde, wäre ein Menſch der Erlöſer, einer Kreatur mehr verdankt als dem Schöpfer, und die größere Verpflichtung wäre gegen jenen. Nichts deſto weniger gienge nach dem Maßſtab der Gerechtigkeit Das den Menſchen Nichts an, was eine nicht menſchliche Perſon thut, wogegen es vernünftig iſt, daß ein Bruder für den Bruder, ein Sohn für den Vater genug thut. Sonach mußte der von dem Höchſten zum Unterſten ſich erniedrigende Gott Menſch werden. [18])

---

[17]) Liber de Incarn. ad Bernh. Clarevall. editio Col. 1621. cap. VIII. S. 429: Nunc fidelium devotio magis gloriatur de redemptionis suae satisfactione, quam prius confusa sit de tantae dejectionis opprobrio; in tantum ut ubique terrarum Ecclesia fidelium cum omni fiducia canat: O certe necessarium Adae peccatum et nostrum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

[18]) Darauf, daß Chriſtus nicht blos Bruder, ſondern quasi alter Adam, caput et principium omnium in ipso resurgentium ſei, kommt er in

Er gieng uns nach in das Exil (de Immanuele I, X); in ihm ist Gott mit uns, nicht blos dem Namen nach, sondern substantiell (c. XII). Etwa nur vermöge der Gegenwart seiner Majestät? Aber was wäre Großes darin, mit den Menschen so zu sein, wie mit den Teufeln? denn substantiell ist er überall. Sondern es ist das Sein seiner Person in unserer Natur, durch

---

der Schrift de Immanuele l. I. cap. X zu reden. De Incarn. führt er weiter aus: der Sohn habe müssen Mensch werden; nicht der Trinität sei die Genugthuung zu bringen gewesen, namentlich nicht dem Sohn, sondern dem Vater. Dieser sei der die Strafe Fordernde, habe folglich nicht können Mensch werden und zugleich die Strafe bezahlen, cap. IX. — Ferner (cap. X): ratio exigebat, ut ruinae nostrae reparator per exinanitionem descenderet de similitudine Dei ad similitudinem lapsi: Filius autem est imago et figura patris, was der heil. Geist nicht sei. Adam habe zwar durch den Versuch, die Weisheit zu rauben, speciell gegen den Sohn, die Weisheit Gottes gesündigt, aber wie schön sei das Verhältniß, daß der Vater die injuria Filii habe rächen, der Sohn sie verzeihen, ja auch bei dem Vater Verzeihung auswirken wollen. Divisit itaque inter se summa illa personarum trinitas, unus Deus, negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. Richard wie Ruprecht halten also an Anselms Versöhnungstheorie fest, die der Lombarde verließ, indem er nur die menschliche Natur Christi mittlerisch denken wollte. Der Einwurf schwebt Richard wohl vor, ob nicht, wenn in Christus auch der Sohn Gottes die Genugthuung geleistet, der Sohn sich selbst bezahle, d. h. ob nicht der ganze Vorgang epideiktischer Schein werde? Aber statt zu des Lombarden das Werk Christi abschwächender und die Menschwerdung suspendirender Antwort überzugehen: Es habe nur der Mensch Jesus uns erlöst, sucht also Richard durch Vertheilung der Momente an die drei Personen der Trinität zu helfen, was freilich ziemlich tritheistisch ausfällt. Er fährt fort: daß nur durch Gottes Menschwerdung könnte geholfen werden, das haben schon die Alten aus dem Judenthum und selbst dem Heidenthum gewußt. Wie denn der heil. Dionysius dem Paulus zu Athen auf die Frage, ob der Altar für einen Göttergeist oder einen Menschen sei, geantwortet habe: der Unbekannte müßte wahrer Gott und wahrer Mensch sein. Aber wer habe solche Herablassung zu erflehen gewagt? cap. XIII.

welche er theilhaft wird der menſchlichen Natur und wir ſeiner göttlichen. Er iſt Gott mit uns, das perſönliche Zeichen unſeres erneuten Heimathrechts (signum repatriandi nos), unſerer künftigen Herrlichkeit (c. XIV), durch die Incarnation iſt Gott gleichſam unſer Einer geworden. Hat nach dem Fall Einer aus der Trinität nur ironiſch ſagen können: ſiehe Adam iſt geworden als unſer Einer, ſo können wir nun vertrauungsvoll ſagen: ſiehe Gott iſt geworden als unſer Einer (c. XIX). Gott aber ward Menſch, damit der Menſch würde wie Gott, ſo daß Das, was Vater und Geiſt nur ironiſch ſagen konnten von Adam, nun wirklich geworden iſt in Chriſto: Adam geworden als unſer Einer; in Chriſti Perſon iſt „der Menſch geworden unſer Einer“ ſeiner Gottheit wegen, Gott unſer Einer der Menſchheit wegen (c. XX). Aber noch mehr, was von Chriſto gilt, gilt auch von uns, dem erſten Adam. Denn da Chriſtus eine der drei Perſonen der Trinität iſt, wird Adam nicht, der Herrlichkeit Chriſti configurirt, gleichſam Einer aus ihnen werden? Die Ironie und der Vorwurf hat ſich in Ernſt und Glückwunſch verwandelt, das Lügenwort des Verführers, welches Gottgleichheit verhieß, iſt zu Wahrheit geworden: ſiehe der Menſch iſt geworden wie Gott, wiſſend Gutes und Böſes; er iſt geworden wahrer Gott, was der Verführer auch nicht einmal zu denken vermochte (c. XXI). [19])

[19]) Cesset iam ironia, dicatur iam de sententia! dictum est hoc exprobrando: dicamus modo hoc gloriando, et glorificando et Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ex quo factum est, per quem factum est, in quo factum est totum, quod propter nos factum est. Dic, impie Zabulon, qui valet nunc fraus tua? Plus est, quod contulit nobis Christi misericordia, quam nobis abstulit illa tua fraudulenta malitia. Ecce homo factus est, quasi Deus, sciens bonum et malum, quod tu fraudulenter promisisti. Ecce homo factus est verus Deus, quod tu quidem nec cogitare potuisti. Erwähnung verdient noch, daß Richard de Imman. I, 11 richtig erkennt, daß die jungfräuliche Geburt nicht um der Reinheit Chriſti willen nöthig war. Si Immanuel noster de utroque sexu nasci voluisset et hoc ratio exigeret, utrumque ad mundam prolem seminandam purgare potuisset (wie es bei Maria jedenfalls habe geſchehen müſſen). Aber si de utroque (sexu) carnem assumeret, utique et a proprietatis suae similitudine longius recederet, et ad nostram minus appropinquaret, zu ſeiner

Er gieng uns nach in das Exil (de Immanuele I, X); in ihm iſt Gott mit uns, nicht blos dem Namen nach, ſondern ſubſtantiell (c. XII). Etwa nur vermöge der Gegenwart ſeiner Majeſtät? Aber was wäre Großes darin, mit den Menſchen ſo zu ſein, wie mit den Teufeln? denn ſubſtantiell iſt er überall. Sondern es iſt das Sein ſeiner Perſon in unſerer Natur, durch

---

der Schrift de Immanuele l. I. cap. X zu reden. De Incarn. führt er weiter aus: der Sohn habe müſſen Menſch werden; nicht der Trinität ſei die Genugthuung zu bringen geweſen, namentlich nicht dem Sohn, ſondern dem Vater. Dieſer ſei der die Strafe Fordernde, habe folglich nicht können Menſch werden und zugleich die Strafe bezahlen, cap. IX. — Ferner (cap. X): ratio exigebat, ut ruinae nostrae reparator per exinanitionem descenderet de similitudine Dei ad similitudinem lapsi: Filius autem est imago et figura patris, was der heil. Geiſt nicht ſei. Adam habe zwar durch den Verſuch, die Weisheit zu rauben, ſpeciell gegen den Sohn, die Weisheit Gottes geſündigt, aber wie ſchön ſei das Verhältniß, daß der Vater die injuria Filii habe rächen, der Sohn ſie verzeihen, ja auch bei dem Vater Verzeihung auswirken wollen. Divisit itaque inter se summa illa personarum trinitas, unus Deus, negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. Richard wie Ruprecht halten alſo an Anſelms Verſöhnungstheorie feſt, die der Lombarde verließ, indem er nur die menſchliche Natur Chriſti mittleriſch denken wollte. Der Einwurf ſchwebt Richard wohl vor, ob nicht, wenn in Chriſtus auch der Sohn Gottes die Genugthuung geleiſtet, der Sohn ſich ſelbſt bezahle, d. h. ob nicht der ganze Vorgang epideiktiſcher Schein werde? Aber ſtatt zu des Lombarden das Werk Chriſti abſchwächender und die Menſchwerdung ſuspendirender Antwort überzugehen: Es habe nur der Menſch Jeſus uns erlöst, ſucht alſo Richard durch Vertheilung der Momente an die drei Perſonen der Trinität zu helfen, was freilich ziemlich tritheiſtiſch ausfällt. Er fährt fort: daß nur durch Gottes Menſchwerdung könnte geholfen werden, das haben ſchon die Alten aus dem Judenthum und ſelbſt dem Heidenthum gewußt. Wie denn der heil. Dionyſius dem Paulus zu Athen auf die Frage, ob der Altar für einen Göttergeiſt oder einen Menſchen ſei, geantwortet habe: der Unbekannte müßte wahrer Gott und wahrer Menſch ſein. Aber wer habe ſolche Herablaſſung zu erflehen gewagt? cap. XIII.

welche er theilhaft wird der menschlichen Natur und wir seiner göttlichen. Er ist Gott mit uns, das persönliche Zeichen unseres erneuten Heimathrechts (signum repatriandi nos), unserer künftigen Herrlichkeit (c. XIV), durch die Incarnation ist Gott gleichsam unser Einer geworden. Hat nach dem Fall Einer aus der Trinität nur ironisch sagen können: siehe Adam ist geworden als unser Einer, so können wir nun vertrauungsvoll sagen: siehe Gott ist geworden als unser Einer (c. XIX). Gott aber ward Mensch, damit der Mensch würde wie Gott, so daß Das, was Vater und Geist nur ironisch sagen konnten von Adam, nun wirklich geworden ist in Christo: Adam geworden als unser Einer; in Christi Person ist „der Mensch geworden unser Einer“ seiner Gottheit wegen, Gott unser Einer der Menschheit wegen (c. XX). Aber noch mehr, was von Christo gilt, gilt auch von uns, dem ersten Adam. Denn da Christus eine der drei Personen der Trinität ist, wird Adam nicht, der Herrlichkeit Christi configurirt, gleichsam Einer aus ihnen werden? Die Ironie und der Vorwurf hat sich in Ernst und Glückwunsch verwandelt, das Lügenwort des Verführers, welches Gottgleichheit verhieß, ist zu Wahrheit geworden: siehe der Mensch ist geworden wie Gott, wissend Gutes und Böses; er ist geworden wahrer Gott, was der Verführer auch nicht einmal zu denken vermochte (c. XXI). [19])

[19]) Cesset iam ironia, dicatur iam de sententia! dictum est hoc exprobrando: dicamus modo hoc gloriando, et glorificando et Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ex quo factum est, per quem factum est, in quo factum est totum, quod propter nos factum est. Dic, impie Zabulon, qui valet nunc fraus tua? Plus est, quod contulit nobis Christi misericordia, quam nobis abstulit illa tua fraudulenta malitia. Ecce homo factus est, quasi Deus, sciens bonum et malum, quod tu fraudulenter promisisti. Ecce homo factus est verus Deus, quod tu quidem nec cogitare potuisti. Erwähnung verdient noch, daß Richard de Imman. I, 11 richtig erkennt, daß die jungfräuliche Geburt nicht um der Reinheit Christi willen nöthig war. Si Immanuel noster de utroque sexu nasci voluisset et hoc ratio exigeret, utrumque ad mundam prolem seminandam purgare potuisset (wie es bei Maria jedenfalls habe geschehen müssen). Aber si de utroque (sexu) carnem assumeret, utique et a proprietatis suae similitudine longius recederet, et ad nostram minus appropinquaret, zu seiner

Logos hätte mit mehr als Einem Menschen in diesem Verhältniß der Unio stehen können. [3])

Die Einzigkeit des Gottmenschen ligt also nicht in seinem inneren Wesen, die jede Wiederholbarkeit ausschließt, sondern nur in dem empirischen Factum, daß ein zweiter Gottmensch nicht erschienen ist, und so wenig es in Gott irgend welche Nothwendigkeit der Menschwerdung gab, vielmehr nur eine convenientia, so wenig ligt sie in der Idee des Menschen. Gegen den Nihilianismus tritt er auf, jedoch so, daß er möglichst wenig das göttliche Wesen bei der Menschwerdung betheiligt sein läßt. Die Unio sei ein Geschaffenes d. h. falle in die Kategorie der Gnadenerweisungen an Geschaffenem, bezeichne keine besondere Seinsweise Gottes (Q. II, Art. 7). Die menschliche Natur ist ihm unpersönlich (non per se subsistens); sie sei, sagt er, nicht in sich sondern im Logos persönlich, was ein Vorzug für sie sei. Darin ligt die Anerkennung, ohne alle Persönlichkeit wäre sie nicht eine vollkommen menschliche Natur, aber ihr Trieb zur Persönlichkeit habe in Christus seine Befriedigung in einem Anderen, Höheren als sie selbst sei, gefunden, in einem für sie schlechthin Uebernatürlichen was freilich damit nicht stimmt, daß sie dadurch ausgezeichnet sei, indem dieses doch die Fähigkeit der Aneignung, Empfänglichkeit für das enthält was andererseits schlechthin über ihre Natur hinaus sein soll. Dieser Widerspruch hat aber seine tiefere Wurzel in der schon erwähnten magischen Vorstellung von der Gnade welche die Erlösung der menschlichen Natur überhaupt so zu denken liebt, daß die Menschheit aus ihrem Wesen in ein absolut Anderes entzückt werde. Von Gott aus ergibt sich da, daß der Akt der Menschwerdung den naturgemäßen Trieb menschlicher Natur zur Persönlichkeit sistirt und durch die gött-

[3]) Q. I. Art. 7. S. 24. Q. III, Art. 7: Persona divina non ita assumsit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam, weil sonst personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod (ut) ad ejus personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile. Non enim increatum a creato comprehendi potest. Q. X, 1. IX, 4. P. I. Q. XII, 7.

liche Perſon gebunden ſowie erſetzt habe, was an Cerinth erinnert. [4])

Die caro Chriſti iſt ihm daher an ſich nur Natur, ohne eine Spur von Perſönlichkeit, — obwohl er doch die Materie als principium individuationis anſieht, [5]) mithin Chriſtus nach ihm ſchon durch die Materie die er trug ein individueller Menſch ſchien werden zu müſſen. Der Logos nemlich iſt zwar ausſchließlich das perſönliche Princip, die Menſchheit daher nur Stoff und Natur für ihn; aber er iſt in der Art das perſonbildende Princip, daß er, was ſonſt der Materie und ihrer Tendenz zur begrenzten individuellen Geſtalt zukömmt, durch ſeine ein Individuum aus dem menſchlichen Stoffe bildende ausſcheidende und zuſammenhaltende Kraft bewirkt. Dagegen will auch Thomas nicht die göttliche Natur Menſch geworden ſein laſſen, weil ſonſt auch Vater und Geiſt Menſch geworden ſein müßten nach ihrer Natur, ſondern nur die Perſon des Wortes. Naturae divinae convenit assumere ratione personae. (Summa P. III. Q. III. Art. I—III). Die göttliche Natur kann nur principium incarnationis (Ausgangspunkt) heißen, ſofern ſie die persona filii in ſich trägt. Dieſe aber iſt primo et propriissime

[4]) Q. IV, 2. Innocenz III. habe in einer Dekretale geſagt: quod persona Dei consumpsit personam hominis. Allerdings würde die menſchliche Natur ohne die Incarnation eine eigene Perſönlichkeit gehabt haben; doch genau genommen werde das was noch nicht ſei, auch nicht conſumirt; das Wort des Innocenz habe alſo nur den Sinn: persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet (S. 29a). Cajetan in ſeinem Commentar erinnert dabei daran (S. 27b), daß nach Thomas ein Einzelweſen (natura singularis) ohne Perſönlichkeit unvollſtändig ſei, in der personalitas, der eigenen oder fremden geliehenen das Ziel oder die Abgrenzung finde, die es ſuche. Die menſchliche Natur in Chriſtus nun, fährt Cajetan fort, assumta ad personalitatem divinam totum appetitum personalitatis plus quam satiatum ac consummatum habet et consequenter quiescit absque appetitu quocunque alterius personalitatis. Daher genau genommen die menſchliche Natur an Hervorbringung eigener Perſönlichkeit gehindert worden ſei, nicht werde (S. 29a).

[5]) S. 34a Q. VI, 1.

annehmend; ohnehin ist die Persönlichkeit terminus des Processes. Mithin bleibt das göttliche Wesen selbst oder die Natur ausserhalb der Menschwerdung stehen; das directe Widerspiel neuerer ebenso einseitiger Theorieen, welche den Sohn behufs der Incarnation sich zur bloßen göttlichen Natur glauben herabsetzen lassen zu müssen. Die Bedeutung der Menschwerdung beschränkt sich ihm hienach darauf, daß der menschlichen Natur die göttliche Person des Sohnes eingefügt wurde, aber nicht die göttliche Natur. Allerdings steht die göttliche Person mit ihrer Natur in inniger Verbindung, sie läßt aber von dieser in die menschliche Natur keinen Antheil an der göttlichen übergehen, sondern nur Gnaden, so weit die menschliche Natur sie fassen kann. Gnade aber ist etwas Geschaffenes. [6]) Christi Menschheit hatte Antheil an der kreatürlichen Gnade, die nach ihrem Begriff immer nur eine endliche sein kann; aber die göttliche Natur hat sich selbst zurückbehalten, und nicht an die Menschheit mitgetheilt. Die Unio weit entfernt davon, eine Daseinsweise Gottes zu sein, ist ihm blos ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, [7]) ist nur eine Form der göttlichen Gnade gegen einen durch sie ausgezeichneten, für sie prädestinirten, aber allerdings auch erst durch sie gebildeten Menschen. In Gedanken muß das Angenommene vor dem Annehmen gesetzt werden; aber die Person wird bei Christus nicht gedacht vor der Annahme, weil sie erst Resultat der Annahme ist. [8]) Gleichwohl sagt er: es könne keine größere Gnade gedacht werden, als die in Christus war, obwohl sie auch in ihm nur endlich und als Geschaffenes, Eingegoßenes war. In der der Gnade theilhaftigen Wesengattung ist Christus das universale Princip und so Haupt der Kirche. [9]) Doch hievon unten mehr.

---

[6]) S. 42b. Anima Christi creatura est, habens capacitatem finitam. cf. Q. VI, 12.

[7]) Q. XVI, 6 relatio quaedam. Q. XXXV, 5. Jedes von der Zeitlichkeit aus von Gott ausgesagte Verhältniß setzt nicht in Gott etwas Reales (aliquid secundum rem) sondern nur secundum rationem.

[8]) Q. IV, 2.

[9]) Q. VI, 9. Q. VIII.

Dieſe merkwürdige Beſchränkung der Menſchwerdung auf die Perſon des Sohnes ohne ſeine Natur; von der wir ſchon früher Spuren fanden, hat außer dem angegebenen trinitariſchen Grunde ohne Zweifel noch einen andern, nemlich den, das Problem der Incarnation dadurch zu erleichtern aber freilich auch in einem weſentlichen Punkte zu umgehen oder fallen zu laſſen. Maskirt war dieſer Rückzug bei Thomas und ſeinen zahlreichen Nachfolgern dadurch, daß doch die Perſon des Sohnes mittelbar ein Band zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Natur blieb, wodurch ein Verhältniß ſich bildet, das der menſchlichen Natur die Gnaden von der göttlichen her einträgt.

Was die Wirkungen der Menſchwerdung auf Chriſti Menſchheit betrifft, ſo bleibt Thomas im Weſentlichen bei der Lehre des Lombarden, nur daß er unter einzelnen Modificationen weitere Ausführungen gibt. Im Allgemeinen denkt er die Gnade in Chriſtus nicht als wachſend, ſondern mit dem Akte der Menſchwerdung ſchon ſo vollkommen Chriſto mitgetheilt, daß innerlich angeſehen, eine Zunahme der Kraft nicht denkbar war. Er war von Anfang an nicht blos viator ſondern auch comprehensor [10]) und zwar ſowohl in Beziehung auf ſein Wiſſen, als ſeinen Willen. Er hatte aber (Q. IX, 1) ein doppeltes Wiſſen, eine doppelte Weisheit. Als Sohn natürlich die abſolute göttliche, als Menſch hatte er das Wiſſen der Seligen, d. i. eine Erkenntniß aller Dinge im Wort. Aber ſein menſchliches Wiſſen iſt wieder zweifach, erſtens ein eingegoſſenes und nach dieſer Seite war kein Wiſſen in ihm potentiell, das nicht auch actuell geweſen wäre; zweitens war in ihm auch ein Erfahrungswiſſen (scientia experimentalis oder acquisita). [11]) Wichtiger iſt, daß auch nach ihm Chriſti Wiſſen nicht das göttliche Weſen

[10]) Q. XI, 2. Q. XXXIV, Q. IX, 4. Q. XV, 10.

[11]) Ein ſolches hatte er früher geläugnet: Sentent. lib. III. dist. XIV. In der Summa ſagt er, es wäre in Chriſto etwas Ueberflüſſiges, nemlich die Potenz experimentaler Erkenntniß, wenn er nur eingegoſſenes Wiſſen hätte, bezeichnet aber doch (S. 52b) das Erfahrungswiſſen mehr als ein durch inventio als durch disciplina Gewordenes.

umfaßt, denn seine Menschheit blieb kreatürlich und in den Schranken der Kreatur; es sei aber unmöglich, daß eine Kreatur das göttliche Wesen umfasse. [12]) Zwar Alles, was ist, war und sein wird in der Welt erkennt Christi Seele in dem Worte (Q. X, 2) aber nicht das Mögliche; denn die Erkenntniß der unendlichen Möglichkeiten in Gott wäre die Erkenntniß seines unendlichen Wesens (art. 2). Christi Seele weiß hienach Alles, was Wirkung ist, auch den Tag des Gerichts, und das Nichtwissen desselben ist nur ein Nichtwissen für Andere (non facit scire). Den unendlichen Gott erkennt Christi Seele, aber umfaßt nicht sein Wesen, die oberste Ursache aller Wirkung, und so umfaßt Gottes Wissen mehr als Christi Seele, indem Gott sich selbst umfaßt. An Wissenskraft nahm seine Menschheit nicht zu, aber doch mehrte sich sein Erfahrungswissen, welches er neben der von Anfang vollkommenen scientia beatorum durch seine scientia infusa hatte. Vermöge der letzteren sah er Gott und in Gott Alles, wußte auch (Q. IX, coll. XII, 1) insofern Alles aus sich, als seine Seele durch die gratia infusa Ausdruck des Urbildes des Logos war, soweit die menschliche Natur diesen faßte.

Ebenso spricht er Christi Seele auch die Allmacht ab, diese komme nur dem unumschriebenen Sein Gottes zu; [13]) sie könnte nicht einmal für sich ihren Körper allmächtig beherrschen, sondern das vermag sie nur als Instrument der Gottheit. Ebenso erweckte nicht sie durch eigene Kraft den Leib, sondern nur die Gottheit, für welche die Seele Instrument war.

Was bestimmter den Willen anlangt so lehrt er einen göttlichen alles wirkenden Willen in Christus (principium primum movens). [14]) Dennoch war in ihm auch ein mensch-

[12]) Q. X. 1. sic facta est unio, — quod increatum manserit increatum et creatum manserit infra limites creaturae. Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam (P. I, Q. XII, 7), eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Hier haben wir den direkten Gegensatz gegen die lutherische Lehre.

[13]) Q. XIII, 1.

[14]) Q. XVIII, 1, XLIII, 2.

licher Wille, der kein todtes Instrument war; sondern Instrument der Gottheit war die menschliche Natur so, daß sie durch den eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt wurde. Das ist dem menschlichen Willen nicht zuwider, daß Gott ihn innerlich bewege, dieser bleibt doch menschlicher Wille, denn Gottes Wille wirkt Wollen. Näher betrachtet aber war in Christus ein doppelter menschlicher Wille, der sinnliche und der vernünftige. Nach dem ersteren (voluntas sensitiva) wollte er auch Anderes als Gott, denn Gott will an sich nicht die Dinge des sinnlichen Willens, dem der Sohn Gottes vor dem Leiden Raum gestattete. Doch trat durch den sinnlichen Willen nie ein Widerspruch (contrarietas) gegen den vernünftigen Willen ein, sondern nur eine Verschiedenheit. Der Wille des Wortes und der menschliche Vernunftwille blieben unbewegt und unverzögert Seitens des sinnlichen Willens; ja sie wollten selbst, daß dieser wirke, und so bleibt die Einheit in Christus ungetrübt. Der Erlösungswille war und blieb absolut. Was endlich das Verhältniß des geistigen Willens zum göttlichen betrifft, so schließt er auch hier sich dem Damascener an; Christus habe einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen (Q. XVIII, 4); auch ein mit sich zu Rathe Gehen und discursives Denken (XI, 3), aber nicht eigentlich eine freie Entscheidung aus sich, sondern ein Bestimmtwerden durch Gott, der den Willen als eine secundäre Causalität bewegt und eigentlich in letzter Beziehung alleine wirkt. [15]) Dennoch da diese eine oberste Ursache in zweierlei Formen und zwar so wirkt, daß die menschliche auch etwas von der göttlichen Verschiedenes, obgleich ihr Instrument ist, und ein gewisses für sich Sein hat, sowie eine eigene Wirkung gemäß der eigenen Form, so hat sich Christus seine Herrlichkeit auch verdient, [16]) obwohl sie ihm schon von Natur zukam. Edler nemlich ist, was Jemand durch sich

---

[15]) Q. XIX, 1. 2. In Christo sei Eine vis operatrix, welche aber duo operata oder operamenta gemäß den zwei Naturen habe. Also im Wesentlichen Monotheletismus.

[16]) Q. XIX. 3.

selbst als was er nur durch einen Andern hat. Wie freilich Christus, das was er schon hatte, sich erst erworben habe, darüber gibt Thomas keine Auskunft, wenn man sie nicht in der Beschaffenheit seines Leibes findet, welche nicht gegen seinen Willen aber auch nicht blos der Erlösung wegen, sondern auch der menschlichen Natur halber nothwendig habe defekt sein müssen [17]), natürlich ohne Sünde.

Auch dem Satz des Lombarden schließt er sich an, daß Christus Mittler sei nicht als Gott, sondern als Mensch. Als Mittler hat er die Extreme zu verbinden. Das könnte er nicht als Gott für sich, denn da ist er nicht verschieden von Vater und Geist, aber als Mensch steht er in der Mitte und ist verschieden von Gott der Natur und von den Menschen der Würde, der Gnade und Herrlichkeit nach. [18]) Hier ist also wieder die begnadigte Menschheit die Mittlerin, nicht die Gottmenschheit. Kein Wunder, daß Thomas nun unmittelbar auf Maria übergeht, deren Geburt mit der Wiedergeburt zusammengerückt wird, ja mit der Heiligung. [19]) Ihre Seele hatte durch solche Heiligung die Fülle der Gnade und glänzt seit ihrer Geburt wenn auch nicht ihrer Empfängniß in einer Reinheit die nächst Gott größer nicht kann gedacht werden. [20]) Auch die Leistungen der mittlerischen menschlichen Natur Christi sind ihm nicht die letzte zureichende Ursache unserer Erlösung. [21]) Zwar sein Leiden namentlich war nothwendig d. h. für ihn gesteckte Aufgabe zum Heil der Welt. Aber dieser Zweck hätte auch anders können erreicht werden, denn Gott sind alle Dinge möglich. Unbeschadet der Gerechtigkeit hätte Gott ohne Strafe die Schuld vergeben

[17]) Q. XIII, Q. XXXI, er nahm unreines Fleisch von Adam an, um es durch die assumtio zu reinigen.

[18]) Q. XXVI, 2.

[19]) Q. XXVII.

[20]) Q. XXVII, 2. S. 102a. Das Fest der Empfängniß der Maria werde von der römischen Kirche nicht gefeiert, aber in einigen Kirchen geduldet, und sei nicht ganz verwerflich, wenn man dabei nicht sagen wolle, sie sei in ihrer Empfängniß schon heilig gewesen.

[21]) Q. XLVI.

können; doch war kein anderer Weg passender. Es hätte auch ein allerkleinstes Leiden zur Erlösung des menschlichen Geschlechts von allen Sünden genügt, aber um der Angemessenheit zu genügen, hatte er wenigstens alle Arten von Leiden zu tragen. [22]) Er fragt, wie damit, daß er Schmerzen litt, die größer waren, als die aller Andern, und daß namentlich seine ganze Seele litt, seine Seligkeit (fruitio beata) in demselben Momente bestehe? Er antwortet: in ihrem Wesen, wenn auch nicht in all ihren Kräften sei sie selig geblieben. Ja, während er sonst sagt, daß Christus viator und comprehensor zugleich war, lenkt er um des Leidens Willen dahin ein, das Band der Einheit unter den verschiedenen Seiten seines Wesens anfangs noch locker oder doch löslich, die Menschwerdung Gottes also nicht von Anfang an vollständig realisirt zu denken; nicht einmal so weit als der Begriff menschlicher Natur es möglich läßt. Er sagt: „So lange er Wanderer war, sei seine Herrlichkeit aus den höheren Regionen seines Wesens in die niedrigeren, aus der Seele in den Leib noch nicht herniedergeströmt, und andererseits auch die höhere Seite seiner Seele durch die niedrigere in Demjenigen nicht gehindert gewesen, was zu ihrem Wesen gehörte, und so habe der höhere Theil der Seele im vollkommenen Genuß gestanden, während Christus litt."

Daß Thomas den Begriff der Menschwerdung Gottes nicht erreicht, ja ihm auszuweichen sucht, sieht man abgesehen vom Bisherigen, besonders noch aus der Art, wie er die Formeln „Gott ist Mensch, der Mensch Gott" behandelt. [23]) Alle göttlichen Eigenschaften können zwar dem Menschen Christus zugeschrieben werden und die menschlichen dem Sohne Gottes; aber nicht eigentlich als den beiderseitigen Naturen irgendwie zukommend, sondern strenge genommen, nur der Person. Denn das Menschliche und Göttliche sieht er als Entgegengesetztes nicht Zusammengehöriges an; Entgegengesetztes aber könne von einem Dinge nicht in einer und derselben Beziehung ausgesagt werden, sondern

[22]) Q. XLVI, 5 ff.
[23]) Q. XVI.

nur in verschiedener. Also von der Person nicht in ihrer Totalität, sondern nach der göttlichen Seite oder der menschlichen. Allein wie nahe ligt da die umgekehrte Frage, wie denn die Eine Person könne für die einander so absolut entgegengesetzten Naturen die Person sein? Doch hiemit beschäftigt sich Thomas nicht, sondern stellt nur (XVI, 6) den Canon auf: Was der Einen Natur zukommt, kann von der andern nicht, wenn diese für sich genommen wird (in abstracto) sondern nur sofern sie in der Person ist (in concreto) ausgesagt werden. Ueberhaupt aber beschränkt er, wie der Lombarde besonders den Satz, daß in Christus der Mensch Gott sei. Er läßt ihn nur in dem Sinne gelten, daß das, was die Stelle der menschlichen Hypostase vertritt, Gott sei. Diese Person freilich, der Logos, ist ewig Gott, aber was kommt davon dem Menschen zu gut? Die menschliche Natur ist des Gottessohnes geworden; aber wie? Sie ist ihm nur ein Prädikat des Logos, wie seine Vergleichung zeigt: Man könne wohl sagen ein Mensch ist weiß geworden, aber nicht dieses Weiße ist Mensch geworden. Und, ließe er nur wenigstens dieses Prädicat, die Menschheit, Gott zu eigen werden; betrachtete er es nur wenigstens als hinfort zum Sein des Sohnes Gottes gehörig; allein vielmehr sagt er (XVI, 6), die Menschwerdung sei kein neues Sein oder habitus Gottes selbst, sondern nur ein Neues für die Menschen, oder eine neue Wirkung Gottes. Wer auf der rechten Seite stehe, könne ohne sich zu bewegen auf die Linke kommen durch die Bewegung des Andern; es ändere sich die Menschheit, nicht Gott, und die Unio sei nur ein Verhältniß, etwas Kreatürliches. Darauf hat er sein Nachdenken nicht gerichtet, obwohl er von Christi Prädestination redet, ob denn nicht der ewige Rathschluß der Menschwerdung Gottes Unveränderlichkeit sicher stelle, ohne das wirkliche Einssein Gottes mit der Menschheit in Christus auszuschließen.

Dagegen hat Thomas, wo er seine Mystik sprechen läßt, christologisch Bedeutenderes gegeben.

Soweit als Thomas der menschlichen Natur eine selbständige Bedeutung beläßt, nähert er sich dem Adoptianismus, indem ihm die Menschheit Christi an der Gnade Theil hat, die

nur ein Kreatürliches ist. Aber seine Grundrichtung ist dem Adoptianismus entgegengesetzt. Das ligt am deutlichsten in des Thomas Lehre von Christi freiem Willen. Das göttliche Ich ist allein das Handelnde. Bei solchem Schwanken kann es dann auch nicht zu einer gottmenschlichen Einheit kommen. Trotz seiner Prämissen soll die Menschheit an der Hypostase des Sohnes Theil nehmen können, das Kreatürliche an dem Ueberkreatürlichen. Aber auch dieses kann nicht helfen. Das Ich ist für sich eigenschaftslos; denn die göttliche Natur ist ja nicht Mensch geworden. Aber so ist es ja nur wieder die formale Einheit, gleichsam der leere Raum oder Ring, welcher indifferent an sich Entgegengesetztes, Menschliches und Göttliches umspannen kann. Daß eine Vermittlung der göttlichen und menschlichen Natur in einer solchen formalen Einheit nicht gegeben ist, erhellt von selbst. Sie ist auch durch die nachwirkenden emanatistischen Vorstellungen von dem Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur zum Voraus ausgeschlossen. Denn diese läßt es nicht zum vollen Unterschiede, daher auch nicht zur wahren Einheit kommen. Die Thätigkeit Christi aber breitet sich in einem Doppelsystem des Wissens und Wollens aus, einem göttlichen und einem menschlichen; ja das letztere verzweigt sich wieder in eine Zweiheit, in das Wissen und Wollen vermöge der eingegossenen Gnade, und in die Thätigkeit des erwerbenden erfahrungsmäßigen Erkennens, sowie des sinnlichen Wollens. Alles dieses wird in Distinktionen auseinandergelegt, aber so, daß das einheitliche christologische Bild das man sucht obruirt und auseinandergerissen ist, nicht sowohl der scholastischen Darstellung halber, als weil ein solches Bild nur im Widerspruch mit seinen Prämissen wissenschaftlich zu Stande kommen könnte. Selbst die Mittheilung der Eigenschaften, von der er viel redet ist ihm wesentlich nur eine nominelle, keine Mittheilung der Naturen an einander.

2. Duns Scotus [24]) scheint auf den ersten Anblick dem Thomas und dem Lombarden christologisch wesentlich gleich zu sein;

[24]) cf. des J. Duns Scotus Commentar über die Sentenzen ed. Hugo Cavellus Antw. 1620. T. II, L. III. IV. H. Ritter, a. a. O. IV, 370 ff.

denn auch er beschränkt die Menschwerdung auf eine Relation zwischen Gott und dem Menschen; und nicht die assumirende Natur hat oder gewinnt in sich eine reale Relation zur assumirten, sondern nur die assumirte zur assumirenden. Die Bewegung fällt nur auf die Seite der Menschheit; sie ist die gewirkte, abhängige; die Wirkung wirkt nicht auf die Ursache zurück, noch ist sie in deren Wesen ewig begründet (L. III. Dist. 1. Q. 1). Auch spricht er sich mit Thomas gegen den Nihilianismus wie gegen den Adoptianismus aus (Dist. VI, 1. 2. VII. X.); endlich auch darin bleibt er dem Standpunkte der Vorigen treu, ja überbietet ihn, daß er die Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung durch Christus in letzter Beziehung in Frage stellt; sofern ihm Gottes unbedingter freier Wille über jeglicher Nothwendigkeit, mag sie von der Weisheit oder dem Wesen Gottes abgeleitet werden wollen steht (Dist. XIX. XX).

Allein in anderer Beziehung steht doch Scotus als eine auch christologisch merkwürdige Erscheinung da. Schon im Allgemeinen ist in ihm erstens eine entschiedene ethische Richtung. Es ist die Welt des Willens und nicht die Theorie für ihn das Höchste (L. IV, Dist. XLIX, Q. 4. S. 515 ff.). Daher ist auch in seinem System bereits die Subjektivität als freies Ich bestimmter als bei irgend Einem vor ihm in den Gesichtskreis getreten. Damit ist einmal gegeben, daß es ihm nicht so leicht werden konnte, die menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Die Art, wie er dieses zu erreichen sucht ist folgende: Individuation und Personirung sei zu unterscheiden, jene sei noch nicht diese, aber ihre Voraussetzung. Nun sehe man das, was die Person ausmache, entweder a. als ein Positives (entitas positiva) an, das zur Individualität menschlicher Natur hinzukomme; wie die Thomisten, oder b. als eine Negation. — a. Das Erstere lasse zu keiner Incarnation kommen. Denn hätte Christi menschliche Natur dieses weitere Positive, so wäre eine Unio nicht möglich, denn persona est incommunicabilis existentia, und so wäre etwas da was inassumptibile ist, während alles Geschaffene assumptibel sein muß. Hätte aber Christi Menschheit jenes Positive nicht, oder nach der assumtio nicht mehr, so gälte der

Canon: das Nichtangenommene ist nicht geheilt, so fehlte der menschlichen Natur Christi die volle Gleichheit mit uns, weil ihr das fehlte wodurch sie ihren actualen Abschluß hat, so wäre eine geistige Natur ohne Person denkbar. — b. Aber die Person kann auch nicht durch bloße Negation zu Stande kommen. Die die Person setzende Negation müßte die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person sein, und jede besondere Seele wäre Person. Ferner ist jede Person nach ihrem Begriff unmittheilbar; nun ist aber jede Negation mittheilbar, also muß das die Person ausmachende etwas Positives sein. Jede Negation ruht ausserdem auf einer Affirmation, und diese ist jener vorauszusetzen, also ist die Person früher durch Affirmation als durch Negation. Getheilt werden ist eine Unvollkommenheit; dasjenige wodurch etwas der Theilung widerstrebt (ἄτομον) muß also eine positive Entität oder ein Vorzug sein. Und ebenso, wenn Abhängigkeit von einer äußeren Person doch eine Unvollkommenheit ist, so kann der Gegensatz gegen solche Abhängigkeit, der zum Begriff der Person gehört, nur in einer entitas positiva begründet sein. — c. Er selbst nun unterscheidet zwischen dependentia actualis, potentialis und aptitudinalis. Um ihn zu verstehen, ist zu erwägen nöthig, daß ihm das Wesentliche der Person nicht etwa im Selbstbewußtsein sondern in der Unabhängigkeit ligt, besonders gegenüber von Andern. Die Negation der actualen Abhängigkeit constituire, wie so eben gezeigt, noch nicht die Person, auch die potentiale Unabhängigkeit nicht; denn eine solche hat das Geschöpf dem Wort gegenüber nicht. Aber die aptitudinale Abhängigkeit, worunter er diejenige versteht, welche, so viel an ihr ligt, immer im actus wäre — (z. B. das Schwere im Suchen des Centrums, sofern nichts hindert) scheint ihm Das zu sein, dessen Negation verbunden mit der Negation der actualen Abhängigkeit die Person bildet. Die aptitudinale Unabhängigkeit scheint ihm aus einer intellectualen Natur eine Person zu machen, zugleich aber mit der Incarnation vereinbar zu sein. Jene aptitudinale Unabhängigkeit wohnt jeder Natur bei, die Person werden kann (naturae personabili), auch wenn eine actuale Unabhängigkeit nicht da ist. Alles Geschaffene ist

nothwendig actual abhängig vom Wort, aber damit beſteht wohl die aptitudinale Unabhängigkeit. Denn dieſe kann, da ſie wie alles Geſchaffene ſich zugleich fügſam zum Worte verhält (aptitudo obedientiae hat), ſehr wohl in actuale Abhängigkeit vom Worte in der Art treten, daß ſie durch die Perſönlichkeit von der ſie abhängt, perſönlich wird; und doch würde ſie, wenn ſie ihre Unabhängigkeit nicht durch die Perſon des Wortes hätte, in ſich ſelbſt perſönlich werden durch Negation der Abhängigkeit und nicht erſt durch eine poſitive Zugabe zu Demjenigen wodurch ſie dieſe Natur iſt.

Scotus denkt alſo die menſchliche Natur in Chriſtus ſo, daß ſie auch ohne das Wort ſich perſoniren, die Abhängigkeit von einem andern auſſer Gott durch ſich ſelbſt negiren würde, ohne dazu eines weiteren poſitiven Zuſatzes zu bedürfen; daß ſie aber nichts deſto weniger auch die obedientiale Stellung der Kreatur zu Gott und damit die Empfänglichkeit dafür habe, in actualer Abhängigkeit von dem Worte und durch die Vereinigung mit ihm diejenige Negation der Abhängigkeit oder diejenige Unabhängigkeit von Perſonen auſſer ihr zu haben, die zum Begriff der Perſönlichkeit gehört. Doch wird deutlicher, was er hiemit will, durch einen andern Punkt. Er fügt bei, daß genauer betrachtet allerdings das Göttliche in anderem Sinne Perſon ſei als das Menſchliche; denn Unmittheilbarkeit gehöre nur zum Weſen der göttlichen Perſon, nicht aber der menſchlichen, wenigſtens nicht dem Worte Gottes gegenüber (Dist. I. Q. 1. S. 4—6). Der Kreatur widerſtreitet es nicht daß ihr die Perſon mitgetheilt werde, weil ſie weſentlich auch die potentia obedientialis in ſich trägt; während die göttliche Perſon ſtatt deſſen eine weitere positiva entitas hat, die der Mittheilung widerſtrebt, (vgl. L. I. Dist. II. Q. VII, 38. T. I, 58), nemlich die abſolute Unabhängigkeit. Damit, daß er für die Menſchheit Chriſti eine ſolche latente oder mögliche Perſönlichkeit behauptet, iſt nun auch gegeben, daß ſie ihm mehr als dem Thomas eine reale Bedeutung hat, und nicht eine bloße ſelbſtloſe Hülle iſt. Daher lehnt er nicht wie Thomas den Adoptianismus nur rund ab; ſondern für die Adoption führt

er an Christi Prädestination zu einer Würde, die er nicht von Natur hat, zur Erbschaft die ihm zwar immer, aber doch nur durch Gnade zukam, was eben nichts als Adoption sei. Doch war schon kirchlich gegen den Adoptianismus entschieden, und so läßt er das Problem ungelöst stehen, wendet sogar gegen die Adoption noch ein, daß sie als opus dei ad extra der ganzen Trinität zuzuschreiben wäre, also auch dem Sohne Gottes, daß dieser mithin (sofern er doch die actuale Person in Christus ist) sich selbst adoptirte oder sein eigener Sohn wäre (Dist. X). Scotus hätte die Prädestination und Adoption auf jene latente oder in der Möglichkeit bleibende Persönlichkeit beschränken müssen; damit aber bliebe auch die Adoption doch nur im Gebiete des Möglichen, wäre auf die Wirklichkeit der Menschheit Christi nicht anwendbar. Man sieht wohl im Ganzen das Streben, der Menschheit mehr als nur ein selbstloses Sein zu vindiciren, aber die Grundlage an die er gebunden war, spottete alles Scharfsinns, der sich ihren Consequenzen entziehen wollte, und so weist er in letzter Beziehung nur auf eine Lücke hin, die ausgefüllt sein sollte, aber ohne tiefer gehende Reform nicht ausfüllbar ist.

Scotus leistet auch zweitens nicht Unwesentliches, die Vereinigung menschlicher und göttlicher Natur und Persönlichkeit möglich zu machen. Es kommt hier seine von den Bisherigen sehr verschiedene Auffassung des Uebernatürlichen und des Natürlichen in Betracht. Er will nicht eine Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade über sich selbst hinaus, er will nichts von jener Extase als Vollendung des Menschen, von jener übermenschlichen Tugend wissen,[25]) sondern das Uebernatürliche fordert er als Ergänzung des menschlichen Wesens selbst, und während Thomas die Gnade dadurch zu ehren meint, daß sie ein schlechthin Neues an die Stelle des Alten setze, das über die Schranken menschlicher Natur überhaupt hinausgehe, während er ferner die menschliche Fassungskraft nur als eine beschränkte zu denken weiß

[25]) L. III, Dist. XXXIV, 3: Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus; actus convenire debet operanti S. 228. Dist. XIV, Q. 2. 3. S. 94—102.

und doch von Menschwerdung Gottes reden zu können meint: so hat dagegen Duns Scotus den Satz aufgestellt, daß Gott in die höheren Wesen nur eintreten (illabi) könne vermittelst einer Empfänglichkeit derselben (capacitas) oder eines Vermögens, das Göttliche zu haben. Ja das Empfangen der Gnade ist ihm zugleich Entwicklung der menschlichen Vermögen; die Natur der Wesen ist in ihrem letzten Grunde übernatürlich, Bestimmung für Gott. Ferner lehrt er, daß die Lebendigkeit oder Wirksamkeit dieser Empfänglichkeit in Proportion mit der zu empfangenden Gnade stehen müsse. [26]) Kurz, da wir Gott den Unendlichen empfangen sollen, müsse ein nicht blos endliches, sondern unendliches Vermögen in der Seele sein, [27]) wenn gleich dieses sich nur allmählig entwickeln und zu seiner Erfüllung mit Gott mitwirken kann. Demgemäß hat er von Christi Menschheit behauptet, daß sie die möglichst vollkommene Anschauung der Kreatur vom Worte haben konnte, die nur eine unendliche sein könne (vgl. Baur l. c. II, 842 ff.). Daß dadurch zwei unendliche Anschauungen herauskommen, eine geschaffene neben einer ungeschaffenen, macht ihn nicht irre. Kommt doch der Intellectus überhaupt nur im Unendlichen zur Ruhe ohne deßhalb mit diesem in Beziehung auf den Erkenntnißakt selbst zusammenzufallen. Nur in Beziehung auf das concrete, intuitive Wissen nimmt auch er eine Beschränktheit der Seele Christi an, weil das Concrete in dem Allgemeinen das sie weiß, noch nicht beschlossen sei, wie Thomas bei seinem habitualen Wissen Christi meine. Vielmehr habe sie die habituale Fähigkeit, alles Concrete zu wissen, aber allmählig.

Nach diesen Sätzen wird ihm die Menschwerdung Gottes

---

[26]) l. c. L. IV. Dist. XLIX, 11. S. 535 f.

[27]) In Sententias lib. I, Dist. II. Q. VII, 40. Er führt diese Fähigkeit für das Unendliche ebenso auch nach der Erkenntnißseite hin aus, wie nach der Willensseite. L. III, Dist. XIV, Q. II. 6. 16. S. 95. 98. Doch will er deßhalb nicht das Sichwissen Gottes und das Wissen der Kreatur von ihm gleichstellen ib. S. 96, L. IV, Dist. XLIX. Q. 2. Aber davon spricht er oft, daß die menschliche Seele nur durch das Infinitum satiatur, quietatur.

ein weit zugänglicherer Begriff. Denn nun stellt sich ihm das Problem nicht als Forderung, das Ganze im Theil, das Unendliche im Endlichen sein oder aufgehen zu lassen, sondern als die Forderung, die unendliche ethische Empfänglichkeit des Menschen durch den unendlichen Gott erfüllt zu denken, der sich vom Menschen nicht unterscheidet durch die Unendlichkeit des Seins, denn beide haben diese, wenn auch in verschiedener Weise, sondern der als der Unbedingte, Nothwendige und nothwendig Freie dem Menschen als dem nothwendig Bedingten gegenüber steht. Freilich ist ihm die empfängliche Menschheit nicht eine blos passive, sondern im Allgemeinen eine persönliche zu steigender Lebendigkeit und Wirksamkeit berufene. Und so treten für ihn weit größere Schwierigkeiten ein, als für diejenigen Alten (z. B. Theodorus von Pharan) welche eine Christologie aus dem Zusammentritt des activen Göttlichen mit einer leidenden instrumentalen Menschheit formirten. Eben deßhalb hat er gelehrt, die Menschheit Christi habe doch wie alles Geschaffene eine potentia obedientialis gegen Gott und sei daher nicht inassumptibilis für das Wort; die menschliche Natur also, wenn gleich mit immanenter Tendenz sich zur Persönlichkeit abzuschließen, ausgestattet, könne doch die Richtung nehmen, daß sie sich selbst zur gehorsamen Stellung gegen Gott und damit zur lebendigen Empfänglichkeit für Gott und seine Aufnahme bestimmt oder dazu bestimmt werde, so daß der beiderseitige Wille des Mensch werden wollenden Sohnes und der fügsamen Menschheit sich zu Einer Persönlichkeit zusammenschließen, in welcher das Göttliche das nicht bestimmte Bestimmende, die menschliche Seite aber die durch die göttliche bestimmte so ist, daß dieses Bestimmtwerden durch Gott doch zugleich auch ein Bestimmtwerden durch sich selbst zur wachsenden Empfänglichkeit für Gott ist. Man sieht von selbst, wie für Duns Scotus eine wahre Menschheit Christi in allmähligem Werden und Wachsthum nach der Seite des Wissens und des Willens nicht blos möglich, sondern eigentlich nothwendig wird [28])

[28]) Zwar zahlt er den Tribut an seine Zeit auch hier; er läßt vom ersten Anfang die vollkommene Gnade, wie auch Verdienst in

(Dist. XVIII, 5). Auch wirkliches natürliches Leiden schreibt er Christi Seele und Leib zu; nicht so daß Christi Wille seinen an der Glorie des Sohnes Gottes etwa durch die Unio Theil habenden Leib erst leidentlich gemacht hätte durch ein Wunder, sondern so, daß die Glorie des oberen Theiles seiner Seele nicht niederströmte in die unteren Kräfte. Dieses Ansichhalten der göttlichen Natur, um die menschliche gewähren zu lassen, nennt er auch ein Wunder, durch welches das Natürliche wirklich ward (Leiden)!

Wenn offenbar der Gedanke des Scotus dahin zielt, den Adoptianismus als Moment in die Christologie einzuführen, so ist die Frage nur die, ob er nicht die menschliche Persönlichkeit und ihre Selbstbestimmung zur Abhängigkeit vom Sohn Gottes dem Acte der Menschwerdung cerinthisch voraussetzen muß? Vielleicht ligt in der Consequenz seines Gedankens, daß die menschliche Natur Christi in so fern vor der Menschwerdung eine obedientiale Selbstbestimmung habe, als diese seine Natur zunächst in der Maria ist. In ihrem Gehorsam hat die menschliche Natur Christi die in ihr zunächst war, die Selbstbestimmung zum Gehorsam empfangen und daher die Empfänglichkeit für den Sohn Gottes. Die Präexistenz der Menschheit Christi vor der Gottmenschheit die er bedarf, ist ihm vielleicht in der Mutter des Herrn gegeben, und es ist folgerichtig nicht zufällig, daß gerade im Scotismus eine sich selbst überbietende Steigerung des Mariencultus, die Läugnung daß sie je Erbsünde gehabt, die Behauptung ihrer immaculata conceptio herrschend wurde. [29])

Christus sein. Diese Gnade leitet er nicht von der Unio her, nicht einmal die Sündlosigkeit Christi, sondern vom heil. Geist der diese Seele selig und dadurch unsündlich macht ohne ihr Verdienst L. III, Dist. XII. XVIII. Es gewinnt oft den Schein, als ob die Unio für Scotus blos todter Schatz bliebe, die Hauptsache aber in den übernatürlichen Gnaden seiner Menschheit läge, die auch Maria hat, und von welchen gelten muß: omnis actus hominis humanus; das superhumanum sei Metapher L. III, Dist. XIII, Q. 4.

[29]) Um dieses Dogma hat sich Duns Scotus in Paris und Cöln gegen die Schule des Thomas und Albertus M. besonders verdient gemacht vgl. Rosarium St. Mariä im Anhang zum L. III. Beachtenswerth ist, daß hiemit der Hauptgrund für Christi jung-

Allein Duns Scotus stößt damit an einer andern Klippe an. Eine solche Uebertragung des Gehorsams der Maria auf Christus ist im Widerspruch mit der Bedeutung, die er doch sonst der Persönlichkeit beilegt. Denn in Maria waren doch nur Elemente der menschlichen Natur, nicht die Seele, nicht die Person Christi.

Diese Mängel in seiner Christologie hat er großentheils noch selbst gefühlt, wie er denn eine letzte Entscheidung manchmal nicht geben will. Es kommen aber noch andere Lücken hinzu. Zwar tritt in ihm im Unterschiede von der romanischen Scholastik des Thomas die Richtung des germanischen ethischen Geistes schon kräftiger hervor; wir gewahren in ihm einen starken, ringenden Geist, in welchem ein neues Prinzip treibt, aber noch gebunden durch seinen Gegensatz. Denn dem Uebergewichte des Theoretischen und des Physischen, der Nothwendigkeit und des

fräuliche Geburt in der alten Kirche aufgegeben ist. Denn Maria soll aus einer Ehe und doch sündlos entstanden sein, vergl. L. III, Dist. IV und L. IV, Dist. II. Q. 2, 11. Je unfruchtbarer die spätere römisch-katholische Dogmatik, namentlich nach der Reformation in der Christologie ist, desto üppiger wuchert die Marienlehre fort. Sie wird mehr und mehr zum Dogma und zehrt an dem gesunden christologischen Triebe. Namentlich hat auch Raymundus Lullus sich in dieser Beziehung bemerklich gemacht, vergl. Libro de la Concepçion Virginal, compuesto por el iluminado Maestro Raymundo Lullio, traduzido por Don Alonzo de Zepeda en Bruselas 1664. Hier wird bewiesen, Christus sei die Finalursache der Maria; die Finalursache müsse aber, um zur Wirklichkeit zu kommen, sich schon bei der Entstehung der Maria dieser eingießen und durch diese Eingießung seiner Güte, Größe, Tugend, Weisheit u. s. w. die menschliche Natur in Maria heilig machen; die Neuschöpfung (recreatio) müsse mit Marias Entstehung, nicht mit Christus beginnen. Und zwar wäre auch ohne Sünde dieses an Maria geschehen, und Christus aus ihr geboren worden. Nähme man an, daß Maria nicht von Sünde, auch Erbsünde frei war, so stünde sie unter Adam vor dem Fall. Da in ihrer Entstehung vielmehr schon auf solche Weise die causa finalis, Christus wirkt, so bildet sie ihm schon ein Moment seiner historischen Wirklichkeit. Der berühmteste Mariolog neuerer Zeit ist Perron.

Wesens stellt er den freien Willen entgegen (L. IV. Dist. XLIII. Q. IV); aber in schroffer und exklusiver Weise. Die Folge davon ist, daß ihm die Vollkommenheit in der leeren formalen Freiheit besteht,[30]) der göttliche Wille ein zufälliges Verhältniß zum menschlichen Wesen behält, und das höchste Gut eudämonistisch gefärbt ist. Unser Wille sucht seine Seligkeit, und kann sie nur finden als freier Wille. Aber das göttliche Gesetz, das Objekt desselben, ist, wenn auch formal durch das kreatürliche Verhältniß gegeben, doch dem Inhalt nach zufällig und dem Wesen des Menschen fremd. Die Macht des geistig Allgemeinen, ohne die doch die Persönlichkeit ihren eigenen Begriff nicht erreicht, erscheint so als eine der Freiheit fremde oder gar bedrohliche Macht, die Scotus pelagianisirend beschränken zu müssen glaubt. Hiemit hängt zusammen, daß das Mystische bei ihm völlig zurücktritt, mithin dem Ethischen seine lebendige Wurzel fehlt.

Den antiken Zauberkreis der Ideen des Areopagiten, den Emanatismus, der durch voreilige Gleichsetzung des Göttlichen und Menschlichen in der physischen Substanz eine wahre Einigung beider nicht minder unmöglich macht als die abstrakte Trennung thut, hat Duns Scotus entschieden durchbrochen. Er setzt einen tieferen Unterschied, als den zwischen Unendlichem und Endlichem oder Ganzem und Theil; Gott ist ihm das nothwendige, unbedingte freie Sein, der Mensch das bedingte, nothwendig zufällige Sein. Beide sind nicht blos gleichmäßig Sein, sondern auch unendliches Sein, aber verschiedene Arten des unendlichen Seins, deren Zusammengehörigkeit er aufzuweisen sucht. Das zwar ist ihm mit dem Begriff des unbedingt freien Seins, das Gott ist, gegeben, daß ihm das Sein einer Welt völlig zufällig wird; ja auch ihr Sosein; wir wissen nicht, ob Gott auch in sich selbst dasjenige Gute liebt, dessen Gültigkeit in der Welt er will, und daß uns das Gesetz Gottes gegeben ist, Das offenbart uns nichts Anderes, als seinen Willen, daß dieses uns gelte. Gleichwohl, wenn Gott eine Welt wollte, so war es nothwendig, daß sie

[30]) L. IV. Dist. XLIV, 2 Libertas in Deo est perfectio simpliciter. L. II. Dist. XXXVII. Q. II, 9.

durch seinen Willen bedingt, ja daß Gott, oder genauer sein Wille das Ziel der Kreatur sei, und eben daher war es auch nothwendig, wenn wir werden sollten, daß unser Wille zwar nicht Gott gleich, aber mit Gottes Willen zusammengehörig, oder, wie er zu sagen pflegt, ihm proportionirt sei, von unendlicher Empfänglichkeit, bestimmt für das Unendliche, wenn gleich so, was zum Begriff des Bedingtseins gehört, daß dieser göttliche Wille nur allmählig und auf ethischem Wege angeeignet werde, mithin der viator nicht auch schon comprehensor sei. Auf dem Wege zum Ziel sei Freiheit und Verdienst, aber die Erfüllung mit Gutem, die dem Willen erst Sicherheit und Seligkeit gibt, und den Abfall fürder unmöglich macht, könne vom Menschen nicht kommen, müße von Gott verliehen werden.

Diese Auffassung für sich führt zur Alternative, daß Alle die Bestimmung für die Gottmenschheit haben oder Keiner. Alle in sofern, als Alle Gott oder seinem Willen proportionirt sein müssen, und wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchen, zu Gottmenschen würden, es wäre denn, daß Gott sich ihnen als Ziel und Zweck entzöge, während doch die Welt, wenn sie ist, Gott zu ihrem Zwecke haben muß. Scotus stellt den Grundsatz auf, daß alle Akte des Menschen menschlich sind, auch diejenigen, welche erst durch die Erfüllung menschlicher Empfänglichkeit mit Gott zu Stande kommen. Damit scheint gewonnen, daß das wahre Menschliche und das Göttliche nur die Kehrseiten von einander oder dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten sind. Aber als ob er fürchtete hiemit nur einen vollkommenen Menschen zu behalten, wendet er wieder um, und macht die Menschwerdung in Christus, für die er die Einzigkeit der Stellung nicht erreicht, zu einem schlechthin transcendenten einzelnen Faktum der göttlichen Allmacht oder Willkür, und vergißt über der Allmacht so sehr den ethischen Geist seines Systems, daß er wieder sagt: jegliche Kreatur wäre von Gott annehmbar gewesen, Gott hätte auch einen Stein annehmen können, ohne sich zu verändern.

Aber eben dieses führt auf die andere Seite, man muß, genauer betrachtet, sagen, daß es nach Scotus auch in Christus zur eigentlichen Menschwerdung Gottes nicht kommen konnte, denn

mit dem innersten Sein und Wesen Gottes tritt die Welt nicht in Beziehung, sondern nur mit seinem absoluten bestimmungslosen Willen, mit seiner Macht, deren Wille für sich leer und ohne Herz ist.

Ist vielleicht dieser Standpunkt von ihm überschritten durch seine bekannte Lehre, daß Christus gekommen wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte? Seine Sätze sind folgende. Den entgegenstehenden Autoritäten sei zuzugeben, daß ohne Adams Sünde Christus nicht als Erlöser gekommen wäre. Aber die Menschwerdung sei nicht blos gelegentlich aus Veranlassung eines andern, sondern von Anfang an beschlossen gewesen. Sie sei nicht blos als Mittel für das Heil der Menschen, sondern unmittelbar als göttlicher Zweck gewollt. Genauer stellt er das so dar (Dist. 7. 10. 19). Unter dem, was Gott außer sich wollte, war die Menschwerdung Christi zuerst gewollt: nicht etwa, weil er als Haupt der Menschheit ewig gedacht war, sondern rein um Christi als Selbstzweckes willen. Die Vorherbestimmung jeder Seele schon zur Herrlichkeit geht dem Vorherwissen der Sünde nothwendig voraus. Noch weit mehr muß das gelten von der Prädestination der Seele Christi, welche die höchste Glorie in sich schließt. Diese Menschheit, wie sie in Christus ist, war Gottes Endzweck vor der Herrlichkeit aller andern Seelen; aber überall will Gott früher das Ziel als die Mittel: noch mehr wollte er dieses Ziel vor dem Vorherwissen der Sünde. Sonach hat der genannte Satz bei Scotus keineswegs die Bedeutung, etwa einen wesentlichen Zusammenhang Gottes mit der Menschheit, oder der Menschheit mit der Person Christi festzustellen. Vielmehr dient er eher, seine Sendung in Zusammenhangslosigkeit mit der Menschheit zu versetzen als ein Ereigniß, das rein in Gottes freiem Wohlgefallen d. i. liberum arbitrium ruhte. Es kann nicht einmal gesagt werden, daß Gott nach Scotus in Christi Menschheit seine eigene Verherrlichung als in einem absolut werthvollen Gut sehe und wolle. Wie es im letzten Grunde nach ihm zufällig ist, daß eine Welt sei, so auch daß Christus sei. Nur wenn nach Gottes freier Willkür eine solche Menschheit in Wirklichkeit treten

sollte, so konnte sie nicht blos als Mittel gedacht sein, sondern nur vor allem Andern. Genau genommen ist auch nicht sowohl Gottes Menschwerdung, sondern diese hochbegnadigte Menschheit Christi Gegenstand der Prädestination: daß ihm die Unio zu dieser Begnadigung keine innere Beziehung hat, ist schon erörtert. Er läßt freilich die Faktizität der Menschwerdung stehen, aber es zieht sich ein ebjonitischer Zug, der Christus von Gottes freiem Wohlgefallen abhängig macht, durch diese Christologie, und es hätte ihm ein Leichtes sein müssen, eine ähnliche Prädestination, wie die für Christi Menschheit auch für die heilige Jungfrau wie später Raym. Lullus ausfündig zu machen.

Die unbedingte Freiheit Gottes bei Scotus ist in letzter Beziehung absolute Willkür, die eigentlich in jedem Moment die Welt und den Gottmenschen müßte zurücknehmen können. Was diese Freiheit in sich sei und wolle, bleibt im Geheimniß, und so ist das Innerste Gottes in der Menschwerdung nicht herausgesetzt oder nicht Mensch geworden. Gottes Gebot kann incarnirt werden, aber nicht die Freiheit die es gab. Und selbst wenn man sagte, das Innerste Gottes nach Scotus sei eben der Machtwille, und dieser offenbare sich in der Schöpfung und Incarnation, so ligt doch im Begriff einer solchen absolut bestimmungslosen Freiheit und Macht, daß Alles, was sie thut, zwar gut ist, aber nur weil sie es thut, nicht aber zugleich Etwas von ihr gewollt wird, weil es in sich gut ist. Mithin wäre an sich die Zurücknahme der Schöpfung und Incarnation ebenso gut wenn nicht gleichsam zufällig Gott sich schon incarnirt hätte, und daher eine Veränderung nicht mehr zulässig wäre, d. h. wenn nicht der absolute Indeterminismus es an sich hätte, durch den Gebrauch der Freiheit selbst in das Schicksal der Faktizität zu gerathen, wonach factum infectum fieri nequit, und so in sein direktes Gegentheil, die Nezessitirung überzuschlagen.

So nahe er daher das Göttliche und Menschliche zusammenzubringen und so sehr er sie ihrer Exklusivität zu entkleiden sucht, so bleibt er doch in Widersprüchen stehen. Die Bestimmungen der Kirchenlehre von der Unio personalis schleppen sich auch bei ihm noch fort, aber die gottmenschliche Persönlichkeit, wie sie die

Kirche will, ist ihm eine todte Faktizität. Die Unio des Wortes mit dem assumirten Menschen ist geschehen; er greift die Lehre der Kirche nicht ausdrücklich an. Aber er läßt diese That des Sohnes Gottes bei dem, was er über Christologie zu sagen hat, fast ganz aus dem Spiele. Er fängt, ohne den Schutt des alten Gebäudes wegzuräumen, auf demselben ein neues an. Der neue leitende Gedanke dabei, der ihn auch von den Antiochenern unterscheidet, ist eine höhere Auffassung der menschlichen Natur. Aber nicht blos nähert er sich dabei dem Adoptianismus, wenn nicht einer Art von Cerinthianismus, sondern es bleibt auch die menschliche Freiheit bei seiner Gotteslehre vor einem absoluten Prädestinatianismus nicht sicher. Das Wichtigste aber ist, er erreicht bei seinem Gottesbegriff keine Menschwerdung Gottes selbst; die menschliche Natur kann eigentlich nur mit Gottes Willen in Beziehung kommen, mit dem Guten, das Gott für die Welt bestimmte, dem sich aber Gottes Wesen ewig entzieht, indem es vielmehr als liberum arbitrium frei darüber schwebt. Kräftig zwar erfaßt er im Gegensatz gegen die Vorgänger die Form des Ethischen, den Willen, aber indem er es nicht ontologisch, den Willen aber nur als bestimmungslose Form und freie Willkür denkt, ist auch der Wille für sich wieder bloße blinde Macht und sinkt in das Physische zurück, wie Thomas und die Aeltern, nur gerichtet auf den guten Inhalt ohne die Form der Freiheit, aus dem Physischen sich nicht herauszuarbeiten vermögen. Das erhellt noch recht deutlich aus Demjenigen, was er über die Nothwendigkeit des Werkes Christi sagt. Christi Verdienst hat seinen Grund in seiner menschlichen Natur, und ist daher nicht wie Thomas will, unendlich; denn sonst wäre der geschaffene Wille Christi Gott ebenso wohlgefällig, wie der nicht geschaffene, und die Dreieinigkeit liebte beide gleich. Es ist unendlich nur in sofern, als es für unendlich viele Menschen zureicht, aber nicht an sich und innerlich.[31]) Es war auch nicht nothwendig, daß das Menschengeschlecht durch Christi Leiden hergestellt wurde,[32])

[31]) l. c. Dist. XIX. S. 138 ff.
[32]) Dist. XX. S. 143—46.

und er widmet dem Anselmus eine ausführliche Widerlegung. Christi Tod sei nur nothwendig gewesen, weil Gott ihn wollte, aber er wollte ihn frei und zufällig; denn es war zufällig, daß Gott vorher wußte, er werde leiden, aber allerdings, wenn es vorher gewußt war, so litt er. Es war auch keine Nothwendigkeit, daß unser Geschlecht hergestellt werde, denn die Wiederherstellung ergibt sich nur aus der Vorherbestimmung der Menschen zur Herrlichkeit, in welche Gefallene nur durch Genugthuung eintreten können, die Vorherbestimmung des Menschen aber ist zufällig und nicht nothwendig. Auch das sei zu bezweifeln, daß der Mensch ohne Genugthuung nicht versöhnt werden könne.[33]) Aber gesetzt, sie sei nöthig, so sei doch nicht nothwendig erforderlich, daß Gott genug thue. Wenn ferner nach Anselm zur Genugthuung etwas Größeres als alle Kreatur gefordert werden müsse, so sei vielmehr zu sagen, daß der Mensch, welcher einen unendlich schlechteren Gegenstand liebend gesündigt hatte, durch die Liebe zu einem unendlich edleren Gegenstand hätte genugthun müssen. Von einer andern Unendlichkeit der Schuld als der nach dem Objekte, Gott, zu bemessenden will er Nichts wissen. Ja, wenn nach Anselm kein Anderer als ein Mensch genugthun mußte, so sei auch dieses nicht richtig; denn auch wer nicht Schuldner ist, kann für einen Andern genug thun, wie für ihn beten; es hätte auch ein Engel, wenn es Gott gefiel, für uns die Genugthuung bringen können. Denn jedes kreatürliche Opfer gilt so viel, als wofür Gott es will gelten lassen und nicht mehr. Auch ein bloßer Mensch ohne Erbsünde von einer Mutter, wie die Maria war und ausgestattet mit Gnaden wie Christi Menschheit sie ohne vorangegangene Verdienste hatte, hätte die Tilgung der Sünde verdienen können, und wir würden doch einem Solchen nicht (wie Richard meinte) so wie Gott verpflichtet sein, weil er ja alles Gute von Gott hätte, sondern nur so, wie wir der Jungfrau und den Heiligen verpflichtet sind. Endlich auch jeder Einzelne könnte für sich genugthun, wenn nur Jedem die erste Gnade (Taufe) ohne Verdienst gegeben würde, wie das

[33]) Lib. IV, Dist. XV. Q. I. S. 255 ff.

in der That geschieht. Wie kann man deutlicher die Menschwerdung Christi als etwas für die Erlösung fast Ueberflüssiges hinstellen, Christi Verdienst um uns dem der Maria gleich setzen und für Christus nur übrig lassen die Stiftung der sakramentlichen Gnade, die aber auch wieder nur faktisch an die Menschwerdung gebunden ist, nicht nothwendig, indem Gottes Freiheit auch andere Wege gehabt hätte, die Kirche zu stiften? Diese Sätze sind offenbar zugleich von einem pelagianisirenden Interesse eingegeben, das die Sünde wie die göttliche Gerechtigkeit nicht ernst nimmt; sie haben aber im System des Scotus ihren Grund darin, daß er Alles an die göttliche Freiheit oder Willkür als obersten Ring aufhängt.

Thomas von Aq. betrachtet die Menschwerdung Gottes nicht als ein Neues für Gott, sondern nur für die Menschen (s. o.). Ganz so handelt es sich dem Duns Scotus in ihr nicht um ein Sein, sondern ein Werk Gottes (factio), um Hervorbringung einer gratia creata in einem Menschen, die auch ohne Unio statt finden konnte, und Gottes Sein in Christus bezeichnet nicht einen habitus in Gott, sondern nur im Menschen. [34]) So daß die beiden größesten Scholastiker den Gedanken der Menschwerdung Gottes selbst eigentlich fallen gelassen haben, der Eine mehr so, daß er Gott nicht Mensch werden läßt, sondern nur eine selbstlose Gotteserscheinung in menschlicher Gestalt in Christo sieht, der Andere indem er zwar die Menschheit nicht selbstlos denken möchte, aber doch eigentlich darüber auch nicht hinaus kommt, außer negativ durch Beschränkung des Seins Gottes in diesem

---

[34]) Treffend Baur II, 832: „Gott ist Mensch geworden heißt auch nach Duns Scotus seinem wahren Sinne nach vielmehr: Gott ist Nichts geworden, also auch nicht Mensch geworden, sondern alles Werden und Gewordensein fällt nur auf die Seite der menschlichen Natur, wobei es keines weitern Beweises bedarf, daß, wenn Gott nicht Mensch geworden, auch der Mensch nicht Gott geworden sein kann, somit der Begriff der Unio, wenn die eine seiner beiden wesentlichen Seiten von der andern getrennt wird, sich selbst aufhebt oder etwas rein Nominelles wird."

Menschen, was auf eine nestorianische Doppelpersönlichkeit zurückführen müßte.

3. *Die Mystik in der Scholastik.* So mangelhaft, wie wir sahen, die scholastische Christologie im Allgemeinen ist, und so sehr wir in ihren begrifflichen Formeln einen Fortschritt vermissen, ja manche Anzeigen sich einstellen, daß aus ihrem Gerüste der Geist sein Interesse schon zurückzuziehen beginne, und nicht minder dem eigentlichen christologischen Problem als dem offenen Bekenntniß zum Nihilianismus ausweiche, so nehmen wir neben den scholastischen Formeln doch noch eine Region wärmeren Lebens und Betrachtens und das Walten eines Bildes von der Person Christi wahr, das in jenen Formeln nur zu verkümmertem Ausdruck gelangt, aber dient, das Leben der privaten Frömmigkeit und zum Theil auch des öffentlichen Kultus zu nähren und zu befruchten. Ohne die Erwägung dieser Seite der Sache würde ein wichtiger Faktor zur Vorbereitung der *germanischen Mystik*, die wir später zu betrachten haben, sowie durch diese der Reformation uns fehlen.

Es ist besonders die *Versöhnungslehre*, seit sich das Nachdenken derselben mehr zuwandte, für eine Christologie fruchtbar geworden, welche von Doketismus und Nihilianismus sich ferne hielt, aber indem sie mehr die ganze gottmenschliche Person ins Auge faßt, auch in keinem innern Verhältniß zu der alten Lehre von der Zweiheit der Naturen steht, sondern den Ansichten der ersten Periode verwandter ist, hervorgewachsen weder aus jener Zweiheit, noch aus der Einheit, zu der diese Zweiheit es bringt, sondern aus dem lebendigen Christenthume selbst und aus dem Eindruck, den Christi Lebensbild in den Evangelien fortwährend auf das fromme Gemüth macht. Es wird von vielen Männern im Mittelalter die Möglichkeit der Genugthuung Christi für uns unter Anderm darauf gegründet, daß Christus *Haupt* des mystischen Körpers der Kirche sei. Das Haupt könne genugthun für seine Glieder. Nach dem Vorgange des *Lombarden* pflegen die Scholastiker in ihrer Christologie ein besonderes Kapitel der eigenthümlichen Gratia zu widmen, die dieser Person gewor-

in der That geschieht. Wie kann man deutlicher die Menschwerdung Christi als etwas für die Erlösung fast Ueberflüssiges hinstellen, Christi Verdienst um uns dem der Maria gleich setzen und für Christus nur übrig lassen die Stiftung der sakramentlichen Gnade, die aber auch wieder nur faktisch an die Menschwerdung gebunden ist, nicht nothwendig, indem Gottes Freiheit auch andere Wege gehabt hätte, die Kirche zu stiften? Diese Sätze sind offenbar zugleich von einem pelagianisirenden Interesse eingegeben, das die Sünde wie die göttliche Gerechtigkeit nicht ernst nimmt; sie haben aber im System des Scotus ihren Grund darin, daß er Alles an die göttliche Freiheit oder Willkür als obersten Ring aufhängt.

Thomas von Aq. betrachtet die Menschwerdung Gottes nicht als ein Neues für Gott, sondern nur für die Menschen (s. o.). Ganz so handelt es sich dem Duns Scotus in ihr nicht um ein Sein, sondern ein Werk Gottes (factio), um Hervorbringung einer gratia creata in einem Menschen, die auch ohne Unio statt finden konnte, und Gottes Sein in Christus bezeichnet nicht einen habitus in Gott, sondern nur im Menschen.[34]) So daß die beiden größesten Scholastiker den Gedanken der Menschwerdung Gottes selbst eigentlich fallen gelassen haben, der Eine mehr so, daß er Gott nicht Mensch werden läßt, sondern nur eine selbstlose Gotteserscheinung in menschlicher Gestalt in Christo sieht, der Andere indem er zwar die Menschheit nicht selbstlos denken möchte, aber doch eigentlich darüber auch nicht hinaus kommt, außer negativ durch Beschränkung des Seins Gottes in diesem

---

[34]) Treffend Baur II, 832: „Gott ist Mensch geworden heißt auch nach Duns Scotus seinem wahren Sinne nach vielmehr: Gott ist Nichts geworden, also auch nicht Mensch geworden, sondern alles Werden und Gewordensein fällt nur auf die Seite der menschlichen Natur, wobei es keines weitern Beweises bedarf, daß, wenn Gott nicht Mensch geworden, auch der Mensch nicht Gott geworden sein kann, somit der Begriff der Unio, wenn die eine seiner beiden wesentlichen Seiten von der andern getrennt wird, sich selbst aufhebt oder etwas rein Nominelles wird.“

Menschen, was auf eine nestorianische Doppelpersönlichkeit zurückführen müßte.

3. Die Mystik in der Scholastik. So mangelhaft, wie wir sahen, die scholastische Christologie im Allgemeinen ist, und so sehr wir in ihren begrifflichen Formeln einen Fortschritt vermissen, ja manche Anzeigen sich einstellen, daß aus ihrem Gerüste der Geist sein Interesse schon zurückzuziehen beginne, und nicht minder dem eigentlichen christologischen Problem als dem offenen Bekenntniß zum Nihilianismus ausweiche, so nehmen wir neben den scholastischen Formeln doch noch eine Region wärmeren Lebens und Betrachtens und das Walten eines Bildes von der Person Christi wahr, das in jenen Formeln nur zu verkümmertem Ausdruck gelangt, aber dient, das Leben der privaten Frömmigkeit und zum Theil auch des öffentlichen Kultus zu nähren und zu befruchten. Ohne die Erwägung dieser Seite der Sache würde ein wichtiger Faktor zur Vorbereitung der germanischen Mystik, die wir später zu betrachten haben, sowie durch diese der Reformation uns fehlen.

Es ist besonders die Versöhnungslehre, seit sich das Nachdenken derselben mehr zuwandte, für eine Christologie fruchtbar geworden, welche von Doketismus und Nihilianismus sich ferne hielt, aber indem sie mehr die ganze gottmenschliche Person ins Auge faßt, auch in keinem innern Verhältniß zu der alten Lehre von der Zweiheit der Naturen steht, sondern den Ansichten der ersten Periode verwandter ist, hervorgewachsen weder aus jener Zweiheit, noch aus der Einheit, zu der diese Zweiheit es bringt, sondern aus dem lebendigen Christenthume selbst und aus dem Eindruck, den Christi Lebensbild in den Evangelien fortwährend auf das fromme Gemüth macht. Es wird von vielen Männern im Mittelalter die Möglichkeit der Genugthuung Christi für uns unter Anderm darauf gegründet, daß Christus Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei. Das Haupt könne genugthun für seine Glieder. Nach dem Vorgange des Lombarden pflegen die Scholastiker in ihrer Christologie ein besonderes Kapitel der eigenthümlichen Gratia zu widmen, die dieser Person gewor-

den ſei. Chriſtus habe die plenitudo gratiae et divinitatis in ſich, weil er das Haupt iſt.[35]) Die Nachfolger des Lombarden führen das aber nach verſchiedenen Seiten weiter aus. Nach Albertus d. Gr.[36]) hatte Chriſtus neben der increata auch eine creata gratia in ſich, durch die er vor allen Andern ausgezeichnet iſt. Indem er dieſe Gratia im Einzelnen ſchildert, ſo iſt ihm das Erſte: Chriſtus iſt das Haupt der Gemeinde. Er ſcheine zwar nur nach ſeiner göttlichen Natur, alſo nicht als Gottmenſch Haupt zu ſein, weil Bewegung und Gefühl in der Kirche von Chriſtus nach ſeiner göttlichen Natur ſtammen. Aber er antwortet: das Haupt hat im Verhältniß zu ſeinem Leibe dreierlei an ſich, erſtens iſt es Prinzip, welches wirkſam auf die Kraft, das Gefühl und die Bewegung influirt, zweitens ſtrömt es in die Glieder als geſtaltendes Lebensprinzip, drittens findet eine Conformität zwiſchen der Natur des Hauptes und den Gliedern ſtatt. Wirkſam influirendes Prinzip iſt nun Chriſtus nur als Gott, womit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß er ſeine göttliche Kraft vermittelſt ſeiner Menſchheit einſtröme. Als aſſimilirendes Prinzip, das gleichſam als geſtaltende Form überſtrömt, iſt Chriſtus Haupt der Seligen und der Begnadigten, denen er die Aehnlichkeit ſeines Lebens, ſeines sensus et motus einſtrömt. Im dritten Sinne iſt er Haupt nur der Menſchen; er kann nemlich als Haupt der ihm weſensgleichen Glieder ihnen ſein Verdienſt mittheilen.

Die Gratia dieſes Hauptes alſo beſteht in der virtus influendi. Schon als einzelner Menſch hat er eine ſo reiche Gnade,

---

[35]) Petr. Lomb. Sent. Lib. III. Dist. XIII. Ut in corpore nostro inest sensus singularis membris, sed non quantum in capite, — ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus, in ceteris vero solus est tactus, — ita et in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo est omnis sensus; in sanctis vero quasi solus tactus est, quibus spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

[36]) Compend. theol. L. IV, de Incarn. Christi c. 14 und L. III über die Sentenzen Dist. XIII.

daß sie in ihm überströmt (exuberat). Daher strömt er in die Glieder seines mystischen Leibes geistliche Gefühle und Bewegungen ein, vermöge der Quellenfülle jeglicher Gnade, die in ihm wohnt,[37]) und nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch strömt er den sensus et motus spiritus et gratiae in Alle über, die ihm anhangen. Aber als Mensch influirt er wirksam nicht unmittelbar, sondern meritorie, er verdient uns die Einströmung der Gnade, und erlöst uns, indem er das Hinderniß (obstaculum influxus in nos) hinweggeräumt, unsere Schuld, die er bezahlte.

Dieselbe Frage behandelt Thomas ausführlich.[38]) In seiner Summe führt er für die Meinung, daß Christus als Mensch nicht Haupt der Gemeine sein könne, weiter an: Gott heiße Christi Haupt, auch sei das Haupt ein einzelnes Glied, selbst wieder abhängig vom Herzen, während Christus universell Prinzip der ganzen Kirche sei. Sonach scheine er nicht Haupt zu sein, sondern blos nach seiner göttlichen Natur sie zu regieren. Er antwortet, wie die ganze Kirche ein mystischer Leib heißt, nach der Aehnlichkeit des natürlichen Leibes, so heiße Christus Haupt der Kirche nach der Aehnlichkeit des menschlichen Hauptes. Dieses nun ist Haupt in dreierlei Beziehung. Erstens dem Range nach ist es das Erste, ebenso der Vollkommenheit nach, denn alle Sinne sind in ihm vereint, endlich der Kraft nach, denn da im menschlichen Haupte die vis sensitiva et motiva thront, so stammt die Kraft und Bewegung der übrigen Glieder und ihre Regierung von dem Haupte. Das Alles nun hat auch auf Christus in vollkommenerem geistigem Sinne seine Anwendung. Er ist Gott näher, darin ligt sein Rang, er hat die Fülle der Gnade, darin ligt seine Vollkommenheit, er hat die Kraft in alle Glieder die Gnade überzuströmen, das ist seine virtus. Der

---

[37]) Comp. theol. IV, 14 influit in membra corporis sui mystici sensum et modum spiritualem secundum fontalem plenitudinem omnis gratiae in ipso habitantis.

[38]) P. III, quaest. 8, 1. Quaest. 3. 4. 7. 19. 23 Super Sentent. Lib. III. Dist. XIII; Quaest. 1. 2.

Gottheit Christi kommt es ursprünglich (auctoritative), seiner Menschheit aber werkzeuglich (instrumentaliter) zu, den h. Geist mitzutheilen; und obgleich Gott Christi Haupt ist, so ist doch Christus der Gemeinde Haupt. Das Herz aber seines Leibes, der Kirche, ist der h. Geist. Haupt der Kirche zu sein kommt Christus eigenthümlich zu. Es gibt zwar einen Einfluß auf die Glieder der Kirche, z. B. durch Regierung, den auch Andere als er, lokal und temporell in seiner Vollmacht ausüben können; aber der innere Einfluß (influxus interior), durch welchen virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra, kommt ihm allein zu, weil in ihm die plenitudo gratiae in ganz einziger Weise wohnt. Der Seele Christi wurde die Gnade zu Theil als einem universalen Prinzipe in der Gattung der der Gnade Theilhaftigen. Die Kraft des ersten Prinzipes in einer Gattung dehnt sich aber universell aus auf alle Wirkungen derselben Gattung, und so hat er als universales Prinzip auch universale Bedeutung in Beziehung auf die Wirkungen. Um seiner mittlerischen Stellung zum Menschengeschlecht willen mußte er eine Gnade haben, die auch auf Andere überströmte. Das ist die fontalis gratia des Albertus.[39]) Besonders stark ist aber folgende Stelle,[40]) in welcher Thomas durch die Idee des Hauptes die Uebertragung des Verdienstes Christi auf uns vermittelt: In Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus; quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. Wie Adam in natürlicher Beziehung Prinzipium der ganzen menschlichen Natur war, so ist Christus zum Haupt aller Menschen von Gott bestellt, daher im Reiche der Gnade sein Verdienst sich auf Alle seine Kinder ausdehnt.

---

[39]) Cf. Summa l. c. Qu. VII, 1. 9. VIII, 1. 6. IX. Qu. XIX, 4 ad secundam.

[40]) Qu. XIX, 4. Resp.

Er beschäftigt[41]) sich auch mit der Frage, in welchem Sinne Christus die Menschheit und die allgemeine menschliche Natur angenommen habe? Nicht in dem Sinne, wie sie, auch abgesehen von der irdischen Realität, gedacht werden kann als menschlicher Begriff oder platonisirend als dem Concreten vorangehende allgemeine Idee der Menschheit (εἶδος, forma communis), das Erstere wäre eine bloße Fiktion subjektiver Vorstellung, die forma communis aber ist nicht individuell, während doch die Menschwerdung zu ihrem Ziele die Persönlichkeit hat, in welcher die forma communis sich individuirt. Ueberhaupt gehört der Mensch nach seinem Begriff auch zur sinnlichen Welt, mithin kann auch Christi Menschheit nicht ohne den sinnlichen Stoff, und nicht als platonisches εἶδος, das dem Concreten vorangeht, gedacht werden. Wenn nun aber die menschliche Natur weder in dem göttlichen Verstande für sich, noch überhaupt außerhalb der sinnlichen Wirklichkeit, sondern in den concreten Individuen menschlicher Gattung besteht, so entsteht die Frage, ob nicht Christus die allgemein menschliche Natur in dem Sinne angenommen habe, daß er in allen Individuen Mensch ward? Diß könnte passend scheinen, sagt er, ein weiser Werkmeister vollbringt sein Werk auf dem kürzesten Wege. Dieser Weg der allgemeinen natürlichen Gottessohnschaft aber wäre kürzer, als der, daß die Vielen erst durch Einen natürlichen Sohn zur Kindschaft gelangten. Aber wie der göttlichen Weisheit, so scheint dieses auch der Liebe gemäß, und da, was einer Wesengattung per se einmal zukommt, Allen dazu gehörigen Individuen zukommt, so scheint es passend, daß die menschliche Natur in allen ihren Subjekten assumirt würde.

Darauf antwortet er: zur Weisheit des Werkmeisters gehört vielmehr, daß nicht durch Vieles das vollbracht werde, was genügend durch Eines geschieht. Das Assumirtwerden kommt der menschlichen Natur auch nicht an sich und in dem Sinne zu, daß es zu ihrer natürlichen Eigenthümlichkeit oder ihren principia essentialia gehörte, assumirt zu werden; denn sonst freilich käme dieses allen Subjekten dieser Natur zu. Gottes

[41]) Qu. IV, Art. 4.

Liebe offenbarte sich ferner nicht blos durch assumtio, sondern auch durch die passio für Andere. — Es ist aber auch unmöglich, daß Alle assumirt würden; denn dadurch wäre die Vielheit der Subjekte menschlicher Natur aufgehoben. Denn da es in der angenommenen Natur kein anders Subjekt gäbe, als die assumirende Person, so folgte, daß es nur ein einziges Subjekt in menschlicher Natur gäbe, nemlich eben die assumirende Person.[42]) An solchen Punkten steht dem Thomas das Wesen Gottes und des Menschen einander nicht so schroff gegenüber, wie sonst wohl in der kirchlichen Betrachtungsweise, ja wie ihm selbst in anderer Hinsicht (s. o. S. 368). Dahin gehört auch jene Lehre des Thomas: Es gehöre zur vollkommenen und nothwendigen Kenntniß Gottes von sich selbst auch die Erkenntniß seiner Mittheilbarkeit an die Geschöpfe in verschiedener Art der Aehnlichkeiten, und eben damit erkenne Gott auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach in verschiedenen Ideen, jedoch so, daß Gott wie ein Künstler in Einem Gedanken sein ganzes Werk umfasse.[43]) Da ruht ihm alle Verschiedenheit der Geschöpfe nur in einer verschiedenen Aehnlichkeit mit Gott, welche wieder in einem verschiedenen Grade der Mittheilung der göttlichen Substanz besteht. Das ist freilich

---

[42]) Summa III. Q. IV, 3. Während der Lombarde sich mit der Frage viel beschäftigt, ob die göttliche Natur oder Hypostase die menschliche Natur assumirt habe (Q. III, 1. 2), so entscheidet sich Thomas so: Nicht die göttliche Person, sondern die göttliche Natur habe assumirt; aber die Persönlichkeit sei das Ziel (terminus assumtionis). Die persönliche Vereinigung des Wortes Gottes mit einem Menschen ist ihm die höchste Form möglicher Vereinigung beider, und hierin ligt Christi spezifische Dignität; sie ist aber nach Thomas nicht ohne Vereinigung auch der göttlichen Natur mit der menschlichen, soweit die letztere dafür empfänglich ist, und nach dieser Seite ist Christus wieder Allen verwandt, die wenigstens an der göttlichen Natur Theil haben. Thomas gehört also nicht zu Denen, welche, um die Christologie zu erleichtern, sagen: Es habe nicht die göttliche Natur die menschliche Natur angenommen, sondern nur die göttliche Person ohne die Natur, s. o. cf. Abraham Calov. Systema loc. theol. Tom. VII. Vit. 1677. S. 148.

[43]) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV, 286.

emanatiſtiſch und die Conſequenz wäre, daß Chriſtus, um vollkommen zu ſein, aufhören müßte, Menſch zu ſein; der dualiſtiſche Hintergrund der oben S. 368 beſprochen iſt, wirkt auch da immer noch nach. Gleichwohl lohnt es, noch zu betrachten, wie er daran anſtreift, eine innere und weſentlichere Zuſammengehörigkeit der göttlichen und der menſchlichen Natur durchzuführen. Die menſchliche Natur, ſagt er, war fähiger vom Sohn Gottes angenommen zu werden, als irgend eine andere, ihrer Würde gemäß. Denn zwar alle Kreatur hat eine ſpurweiſe Aehnlichkeit mit dem Wort, aber die menſchliche hat die Aehnlichkeit des Ebenbildes. Durch Erkenntniß und Liebe kann die menſchliche Natur an das Wort ſelbſt einigermaßen heranreichen (contingere). Auch ziemte es ſich, daß Gott keiner Kreatur das verſagte, wofür ſie empfänglich war (capax). [44]) Dem Worte kann auf dreifache Weiſe etwas ähnlich gemacht werden. In Beziehung auf die Form ſo, wie ein Gebäude der conzipirten Idee des Künſtlers (verbo mentali) ähnlich iſt, und in dieſem Sinne iſt jede Kreatur dem Wort ähnlich, weil von ſeiner künſtleriſchen Idee umfaßt. Aber auch in Beziehung auf die Erkenntniß (intellectualitas) iſt eine Verähnlichung mit dem Worte möglich, wie dem Worte, das im Geiſte des Lehrers lebt, das Wiſſen, das im Geiſte des Schülers iſt, ſich verähnlicht. In dieſem Sinne iſt die vernünftige Kreatur auch nach ihrer Natur dem Worte Gottes ähnlich. Endlich wird die Kreatur dem ewigen Worte Gottes ähnlich durch Gnade und Liebe in Beziehung auf ſeine Einheit mit dem Vater, und hierin vollendet ſich die Annahme an Kindesſtatt. [45])

Eben dahin gehört ſeine klare und tiefſinnige Erklärung über die der Scholaſtik geläufige Frage, warum nicht der Vater, noch der heil. Geiſt, ſondern der Sohn Menſch geworden ſei? Er antwortet, weil der Sohn das Urbild iſt, wonach der Menſch von Anfang geſchaffen, alſo auch wieder herzuſtellen war. [46])

---

[44]) Summ. P. III. Q. IV, art. I. Sent. lib. III. dist. I. Q. I, art. 2.

[45]) Summ. P. III. Q. XXIII, 3. Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis.

[46]) Summa P. III. Q. III, art. 8. coll. sup. Sent. III, dist. I. Q. II, art. 2: imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, sci-

Das Wort Gottes iſt die ewige Idee Gottes, Urbild für die ganze Kreatur, und wie durch Antheil an dieſem Urbild alle Kreatur nach ihren Ordnungen geſchaffen iſt, aber in veränderlicher Weiſe, ſo iſt durch die nicht blos theilweiſe, ſondern perſönliche Einheit des Wortes mit der Kreatur die ordnungsmäßige Wiederherſtellung zu einer ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit angemeſſen geweſen, wie denn auch der Künſtler, wenn ſein Kunſtwerk ihm verdorben iſt, es durch die Idee wieder herſtellt, mittelſt deren er es ſchuf.

Wie nahe iſt hier Thomas der Lehre des Irenäus, daß die erſte Schöpfung noch unvollendet war, daß das immobile exemplar ſtatt der mobilis imago in der perſönlichen nicht blos theilweiſen Unio des Wortes mit der Menſchheit habe erſcheinen müſſen, und daß alſo nicht blos durch die Sünde die Menſchwerdung Gottes veranlaßt, ſondern weſentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menſchheit gehörig war! [47])

Es iſt vielleicht hier der angemeſſenſte Ort, die Geſchichte der Frage, ob die Menſchwerdung Gottes zur urſprünglichen Idee Gottes von der Welt und Menſchheit gehöre, mithin einen we-

---

licet cum homine; unde decuit, ut imago imaginem assumeret. (Aehnlich auch Albertus Magnus, l. c. Comp. theol. cap. VI: Imago debuit per imaginem reparari). Summa l. c. heißt es: Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur, ipsius autem personae filii, qui est Verbum Dei, attenditur convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, i. e. conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae: et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat.

47) Hieher gehört auch Sent. L. III, dist. I. Q. I, art. 3, wo er ſagt: Durch die Incarnatio ſei nicht blos Erlöſung von der Sünde, ſondern auch humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden. Vergl. die ſchöne Stelle im Prolog zu Sent. L. III. init.

ſentlichen Beſtandtheil des höchſten Weltgutes bilde, oder ob blos ein zufälliger Grund für ihre Wirklichkeit zu ſetzen ſei, nemlich die Sünde, etwas genauer im Zuſammenhang zu betrachten.

Die ältere Kirche gieng auf dieſe Frage noch wenig ein. Es genügte ihr meiſt, die Menſchwerdung Chriſti in der Nothwendigkeit der Erlöſung begründet zu ſehen, womit freilich das Inadäquate gegeben wäre, daß Chriſtus das höchſte aller Vernunftweſen, in welchem die Menſchheit auf Gottes Thron erhöht iſt, nur als *Mittel* für die andern gedacht und begründet wäre, während *alle* andern Weſen die Würde haben, Selbſtzwecke und Zwecke für ihn zu ſein. Auf Chriſti Perſon für ſich würde da kein Gewicht gelegt werden können, ſondern nur auf ſein Werk und Verdienſt, auf dieſes unperſönliche Neutrum. Die folgerechte Ausbildung dieſer Anſicht läßt in Chriſtus nur eine Offenbarungsthat *Gottes*, eine Theophanie erblicken, für welche mit Ueberwindung der Sünde der Grund der Fortdauer aufhört, und das drängt unwiderſtehlich zum Nihilianismus hin. Zwar Gott und ſeine Verherrlichung kann da Selbſtzweck bleiben, und Gott iſt auch in Chriſtus. Aber *in* Chriſtus iſt dann nur Gott dieſer Zweck, die Menſchheit Chriſti iſt für den Logos ἄσαρκος *nur* Mittel, wie für uns, ſie ſelbſt hat nicht Antheil daran, mit dem Logos auch Zweck, ja Ein Selbſtzweck und ein in ſich abſolut werthvolles Gut zu ſein. Doch dieſes iſt nur ein anderer Ausdruck für die herrſchende Auffaſſung, daß die Menſchheit Chriſti unperſönlich, ein Ding oder eine Sache ſei, womit freilich die ebenſo herrſchende Anbetung des ganzen Chriſtus contraſtirt, in der die Frömmigkeit, aber nicht die Theorie ein Correktiv hat. Und um ſo mehr mußte dieſer Doketismus bleiben, wenn die Erlöſung, deren Nothwendigkeit die Erſcheinung des Mittlers motiviren ſollte, nur als göttliche *Lehre* oder *Machterweiſung* (nur als Werk des prophetiſchen und königlichen Amtes) gedacht war. Denn für die Mittheilung der wahren Lehre iſt das Organ gleichgültig und zufällig; die Perſönlichkeit des Organs kommt dabei kaum in Betracht, und ebenſo wenig fordert die erlöſende Machtbeweiſung Gottes (gegen den Teufel oder den Tod)

eine menschliche Persönlichkeit. Sie erfordert kaum ein menschenähnliches Organ. Erst, wenn der Erlösungsprozeß als ein sittlicher gedacht ist, erhält die menschliche Persönlichkeit, sei es auch zunächst nur als Mittel, eine Bedeutung. Im sittlichen Gebiete aber setzt oder behauptet sich die sich zum Mittel machende liebende Persönlichkeit ebendamit auch als Zweck, da ist Mittel und Zweck nicht mehr zertrennt. Einen großen Schritt hiezu thut Anselms Cur Deus homo? wo zwar nicht Christi Thun, aber sein Leiden als werthvolles sittliches Eigenthum und Gut der Menschheit, von versöhnender Kraft gedacht ist. Aber so willig die folgende Scholastik die Nothwendigkeit der Erlösung anerkannte, so bestimmt gieng sie dazu fort, daß die Erlösung durch Christus geschehe, sei nicht nothwendig gewesen. Gott hätte auch ohne Christus die Sünde vergeben können; in seiner Freiheit ruhe die ewige Möglichkeit der Vergebung auch ohne eine Mittlerschaft. Und so steht Christi Erscheinung im letzten Grund als zufällig, fast entbehrlich, wenn gleich angemessen (congrua) da, was im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Bewußtsein ist.

Ueber diese nihilianistische Richtung sind nun freilich Diejenigen hinaus, die Christus nur als die absolut sittliche Persönlichkeit und fast nur als Selbstzweck fassen, wie alle ebjonisirenden Parteien, vornemlich auch Pelagius und in spätern Zeiten die Socinianer. Das Beispiel Christi, auf das sie das Hauptgewicht legen, setzt eine wahre menschliche Persönlichkeit voraus, die als solche auch Selbstzweck ist. Sie können daher nicht zugeben, daß Christus nur um der Sünde willen erschienen sei und nicht in sich selbst seine Bedeutung habe. Im Gegentheil war ihr Deismus geneigt, zu lehren, daß Christus der Mensch sei, der durch eigene Tugend sich seine hohe Bedeutung gegeben und gezeigt habe, was ein Mensch leisten könne (nur Lactantius hatte mit der sittlichen die religiöse Auffassung verbunden, und Christum als Gottes ethische Offenbarung, lex viva gedacht). Aber so haben wir eine Persönlichkeit, die Zweck, aber nicht auch Mittel ist; das Werk schwindet zum Minimum zusammen und ist für die Person fast so zufällig, wie in der herrschenden Lehre die gottmenschliche Person für das Werk. Ist

hier die menschliche Seite verkürzt, so dort die göttliche und das Sittliche selbst ist ungenügend gedacht. Aber frühe regt sich auch bei den tiefsinnigeren Kirchenvätern eine Richtung, welche Christum nicht blos als Mittel, sondern auch als Selbstzweck fassen und namentlich in dem erhöheten Herrn das höchste Gut der Menschheit, das Centrum des Weltgutes erkennen will. Dahin gehörte vor Allen schon Irenäus.[45])

Wer in der Menschwerdung zugleich die Vollendung der Menschheit, und nicht blos der Offenbarung, wer mit Christus ein Größeres gewonnen als in Adam verloren sah, der hatte die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes schon nach der ewigen Weltidee den Prämissen nach anerkannt. So ausser Irenäus auch Tertullian und Athanasius (s. o. Band I, 579. 834 ff.). Auch Theodor von Mopsvestia obwohl in der Lehre vom Amte und Werke Christi dem Pelagius nicht unähnlich (sofern nach beiden Christus Beispiel ist und Bringer der Unsterblichkeit, Erlöser vom Tod wenn gleich nicht von der Sünde) geht doch zu dem spekulativen Satz fort, daß die Weltvollkommenheit dessen nicht entbehren durfte, der als das kosmische Ebenbild Gottes in sich, dem Urbilde, alle Gegensätze der Welt einigt. Während es also bei des Pelagius Behauptung daß auch ohne Sünde Christi Person wäre, in der Hauptsache auf eine Verringerung der Würde Christi und seiner Zusammengehörigkeit mit der von ihm atomistisch gedachten Idee der Menschheit hinausläuft, so schreitet von ähnlichem Ausgangspunkte aus Theodor schon dazu fort, in Christi Person den Schmuck und die Zierde der Welt zu sehen, in der ihre Idee

[45]) III, 18. 7. V, 16. 2. Die Stelle cap. XIV, 1: si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, widerspricht dem nur scheinbar, denn die ersten Worte können bedeuten „wenn die Menschheit nicht die Möglichkeit der Herstellung zu ihrem Urbilde gehabt hätte, so hätte sie auch nicht die Fähigkeit vom Logos angenommen zu werden." Gesetzt aber, sie wären von der Nothwendigkeit der salvatio und nicht ihrer Möglichkeit zu verstehen, so kann Irenäus das Wort σώζειν, das er gebraucht haben wird, auch von der Bewahrung und Vollendung der in Adam noch unbefestigten Menschheit verstanden haben.

gipfelt und zieht um diese Einzigkeit seiner Person zu begründen, wenn auch nicht befriedigend, die That Gottes herbei. Ganz ähnlich wie vom entgegengesetzten Ausgangspunkt, der Vollendung der Offenbarungsthat her, die genannten Väter dabei anlangten, daß der Inhalt dieser Offenbarungsthat zugleich die Setzung des vollkommenen Menschen, des wahren Urmenschen sei, auf welchen schon bei Adams Schöpfung das Absehen gerichtet war.

Aber Pelagius und Theodor dachten Christum als Gut und Selbstzweck in sich auf Kosten seiner Mittlerschaft, ähnlich wie es auch eine von der Erlösung losgerissene Trinitätslehre bei den Neuplatonikern gab; sie verwandelten ihre Christologie sogar zu einer Stütze für Theorieen der Selbsterlösung. Aehnliches kehrte in der skotistischen Schule um so mehr wieder, als wie gesagt, die Scholastik meist die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen durch die Lehre aufhob, daß Gott auch ohne Christi Mittlerschaft hätte die Sünde vergeben können. Lehrte man das ewige Versöhntsein Gottes mit der Sünde oder des Menschen Selbsterlösung, so war es nicht möglich, Christus allein die Bedeutung als Selbstzweckes zu versagen, so mußte im Gegentheil seine Erscheinung in etwas Anderem als der Sünde begründet gedacht werden. Daher konnten die Skotisten sagen: Christus sei nicht blos um eines Andern willen bonum occasionatum, sondern liebenswürdig in sich selbst.

Ein ganz anderes Motiv hatte jene alten Väter geleitet. Sie suchten vielmehr die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen mit der Nothwendigkeit um der Vollendung der Welt willen zusammenzufassen. So besonders auch Gregor d. Gr. von welchem die oben bei Richard v. St. Vict. (S. 395) angeführte Stelle stammen soll. Augustin sagt zwar auch: si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus (de Trin. XIII, 10) ja auch die Nothwendigkeit von Christi Erscheinung der Sünde wegen reducirt er bereits auf die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit. Aber wenn ihm Christus nicht absolut nothwendiges Mittel für die Erlösung war, so ist er ihm doch Mittel der Vollendung und um dieser willen noth-

wendig, wie er ihn denn auch mit der Menſchheit weſentlich zuſammenſchließt. [49])

Während ferner im Mittelalter Peter Abälard, Alex. v. Hales, Albert d. Gr. [50]) die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti um der Sünde willen zweifelhaft ließen und ſich mit der Angemeſſenheit begnügten, die Nothwendigkeit derſelben aber auch abgeſehen von der Sünde deſto beſtimmter behaupteten, verband, wie wir ſahen Ruprecht von Deutz beides ſo, daß er in die ewige Vorherbeſtimmung der Erſcheinung Chriſti auch die Sünde als dienendes Mittel für die Liebesoffenbarung Gottes im göttlichen Rathſchluß mit eingeſchloſſen dachte, wenigſtens ſo, daß im erſten Adam die zureichende Kraft noch nicht habe gegeben ſein dürfen, damit für die höchſte Liebesoffenbarung Gottes Raum bleibe, welche erſt der Sünde gegenüber möglich iſt. Die Perſon Chriſti iſt ihm das abſolute Weltziel, dem alles Andere auch die Sünde dienen muß. Das hat Aehnlichkeit mit der Lehre ſpäterer Calviniſten, welche wenn ſie gleich ſupralapſariſch dachten, doch deßhalb nicht die Nothwendigkeit des Gottmenſchen nur um der Sünde willen ſetzten, (wie die meiſten Calviniſten thaten), ſondern ebenſogut auch umgekehrt die Sünde um Chriſti willen in den göttlichen Rathſchluß aufgenommen oder doch beides zugleich und in gegenſeitig bedingender Weiſe gewollt dachten,

---

[49]) August. de peccato mortali c. 26. 27. Freilich behält ihm die Menſchheit, da ſie nur zur Ausfüllung der Lücke in der Engelwelt durch den Fall eines Theils geſchaffen ward, eine zufällige Stellung in letzter Beziehung. Vgl. Ambrosius de Incarn. Domini IV, 6. Gregorii M. Moralia III, 11. Joh. Damasc. de fide orth. III, 18.

[50]) Vgl. Quenſtedt Syst. Theol. P. III, S. 110. Albertus Magnus ſagt Sentent. L. III, Dist. 20. Art. 4. nachdem er die Gründe für und wider ausführlich erwogen, wahrſcheinlicher ſei, daß auch ohne Sünde Chriſtus gekommen wäre. Didacus Stella Enarrat. in Luc. T. II. 1593 zu Luc. 15. S. 131: Haupturſache der Menſchwerdung ſei die Erlöſung geweſen. Nisi Adam peccasset, quanquam Christus ad extollendam humanitatem illamque praemio praedestinationis aeternae beandam nihilominus erat venturus, et ut operibus nostris vigorem daret, tamen in carne passibili non descenderet etc.

keins ohne das Andere und jedes von beiden für das Andere. So geht ihnen Christi Bedeutung nicht darin auf, Erlöser zu sein, obwohl dieß der nächste Zweck seines Kommens war, sondern auch nach vollendetem Erlösungswerk behält Christus für die Welt der Erwählten, seinen Leib, eine wesentliche Stelle. [51])

Dagegen Richard v. St. Viktor betrachtet die Sünde nicht als nothwendig, sondern als zufällig, die Erscheinung Christi aber um der zufälligen Sünde willen als nothwendig, noch mehr aber, unabhängig von der Sünde deßhalb, weil er in Christus die absolute Harmonie der Welt, die vollkommene ewige Weltidee dermaaßen verwirklicht sieht, daß auch der Wunsch keine Stelle mehr hat, es möchte die Sünde nie eingetreten sein, indem vielmehr auch sie dem innigen und seligen Zusammenhange Christi mit uns ist dienstbar geworden. Christus ist das Haupt der Menschheit, und so wenig, fügt besonders Ruprecht hinzu, nur um der Sünde willen möglich oder nothwendig, daß vielmehr die Versöhnung der Menschen durch ihn nur möglich war, weil die menschliche Natur die er annahm, von Anfang auf ihn geschaffen war. Das hat sec. 15 besonders Johann Wessel vertreten. [52]) Auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, wäre nach ihm der Sohn Gottes erschienen. [53]) Gott mußte Mensch werden, damit

[51]) Vgl. Quenstedt Systema Theol. Pars III, Cap. III, Membr. I, Q. 1. S. 108. So sagt Bucanus Instit. Theol. Art. X, Q. 3: Gesetzt der Mensch wäre in der ursprünglichen Gerechtigkeit geblieben, so hätte er doch dieses Mittlers bedurft non ut reconciliaretur Deo et sanaretur a peccato — sed per quem retineretur in gratia Dei et praeservaretur a peccato. Aehnlich nach Quenstedt l. c. Zanchius in Hexaëmer. Pars III, L. 3. c. 2. Polanus Syntagma L. VI, cap. 27. Calvin selbst Instit. L. II, XII, 4 vertritt die gewöhnliche Ansicht nur so, daß supralapsarische Sätze die Nothwendigkeit des Gottmenschen schärfen, nemlich um der Sünde willen.

[52]) De caus. incarnationis L. II, vgl. Ullmann, Johann Wessel 1834 S. 254. Man berief sich besonders auf Col. I, 18. Röm. VIII, 29. Hebr. II, 10. Genes. I, 26. Proverb. 8, 22.

[53]) Ueber die deutschen Reformatoren wird später zu reden sein. Von Melanchthon werde hier nur angeführt Opp. T. IV, 1564 ed. Wittenb. S. 338 ff. II, 318. 319. 232. 242. I, 149. 160. Er fordert,

der heilige und ehrwürdige Körper nemlich die ganze Gemeine der triumphirenden Seligen nicht verſtümmelt wäre, ſondern ſich ihres geſetzmäßigen Hauptes erfreute, d. h. Tempel des Eckſteines würde, auf den beide Mauern, Menſchen und Engel ſich vereinigt feſt gründeten. Um dieſelbe Zeit ſtellt das Werk Roberti Caracoli de Licio de laudibus Sanctorum (Sermo III.) Venet. 1489, eines Franciskaners, die Gründe für die Anſicht daß Gott auch ohne die Sünde Menſch geworden wäre, zuſammen. Sie ſind hergenommen aus der Idee des Univerſums, aus der Würde des Menſchen, ſeiner Seligkeit und weſentlichen Beſtimmung für Gott; aus der Idee Gottes, namentlich ſeiner

man ſoll auch die Schöpfung im Lichte der höchſten Offenbarung, der Menſchwerdung betrachten. Denn Gottes Abſicht ſei, von der Welt erkannt und geliebt zu werden, dieſe Erkenntniß bringe vollkommen erſt die Menſchwerdung Gottes. Gott habe aus Liebe geſchaffen, um ſich der Welt mitzutheilen: dieſe Selbſtmittheilung vollziehe ſich in der Menſchwerdung vollkommen. Die Endurſache der Schöpfung (causa finalis creationis) ſei, ſo ſagt er zu Coloſſ. I, 16 ff. nicht der Sohn Gottes, ſondern der Gottmenſch, quia haec copulatio divinae et humanae naturae est summum opus Dei et in hac copulatione conspicitur multiplex sapientia Dei et immensus amor erga genus humanum. Beſonders gerne hebt er hervor, Zweck ſeiner Sendung ſei die Vereinigung der Geiſter zur Kirche, daran er das Haupt ſei efficaciâ, perfectione, ordine et merito. Solche Stellen bei den Reformatoren ſind um ſo beachtenswerther, da ihr Blick ſo überwiegend auf die Lehren von der Sünde und der Erlöſung gerichtet war, daß ihr Schweigen noch lange kein Zeugniß wider jenen Satz wäre. Wer ferner bei den Reformatoren eine Betonung dieſes Punktes etwa nach Art Andr. Oſianders (der eine überwiegend lutheriſche Natur iſt) und Schwenkfelds vermiſſen möchte, der wolle noch theils die abſolute Prädeſtinationslehre die Anfangs Allen gemeinſam war theils die reformat. Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit Chriſti und ſeines Werkes für die Verſöhnung erwägen. Durch beides war ihnen bereits Chriſti Kommen über die bloße Zufälligkeit hinausgerückt. Daß Chriſtus aber auch nach Ueberwindung der Sünde noch eine weſentliche innere Stellung zur Menſchheit als Haupt ſeines Leibes habe, iſt ihnen auch nicht zweifelhaft, und das iſt der Kern unſerer Frage.

Macht, Weisheit, Liebe; endlich aus der Würde und inneren Vortrefflichkeit der Person Christi. Die Menschwerdung Gottes dient nemlich erstens zur Vollendung des Menschen und mittelbar des Universums, weil sie dem Menschengeschlecht seine Completio gibt sowohl in Beziehung auf seine Natur als auf die Gnade und Herrlichkeit; das Erste, weil zur Vollständigkeit der Welt auch eine Entstehungsweise des Menschen wie die Christi gehörte; alles wirklich Mögliche muß wirklich werden; das Zweite, weil der Stand der Gnade verlangt, daß die Kirche ihr Haupt habe, sei nun Sünde da oder nicht; ferner weil die volle Beseligung jedenfalls erst durch die Menschwerdung möglich wäre, gesetzt es wäre keine Sünde. Denn nur so findet der Mensch seine Waide von außen und innen. Die anfängliche Disposition der menschlichen Natur, ihre capacitas, die sie vor den Engeln voraus hat, daß Gott sich persönlich mit ihr vereinige, bliebe ohne die Menschwerdung vergeblich. Aber keine Gabe kann ihr umsonst gegeben sein. — Sodann was Gott anlangt, so offenbarte er in der Menschwerdung seine Macht, Weisheit, Güte. Diese Offenbarung gehört zum Begriff Gottes, mochte der Mensch fallen oder feststehen. Die Menschwerdung erhöht die menschliche Natur (über die adamitische); wenn nun diese Erhöhung nicht schon zum voraus bestimmt war, so scheint es, hat der Mensch aus seiner Sünde einen Segen gewonnen, was von Gott aus ungerecht wäre. Drittens von der Person Christi aus: Es ist eben so schwer, das unendliche Gut sich zu verdienen und zu erwerben, als genug zu thun für eine Beleidigung dessen, der das unendliche Gut ist. Konnte der Mensch Letzteres nicht, so konnte er auch nicht Jenes. So war es also ebenso angemessen, wenn der Mensch gut blieb, daß Christus erschien, damit durch ihn das unendliche Gut verdient würde, als es angemessen war, daß er zur Genugthuung erschien, wenn Sünde war. — Es werde noch als letzter Grund erwähnt, die Würde der menschlichen Seele Christi. Ist die Menschwerdung principaliter um der Versöhnung willen geschehen, so ist die Seele Christi nicht als Selbstzweck gewollt, sondern nur gleichsam gelegentlich (zuletzt unter Allen, als Mittel für ihre Errettung); daß

aber die edelſte der Kreaturen nur occasionaliter geworden ſein ſolle, iſt unangemeſſen. [54])

Die meiſten Thomiſten, wie auch ſchon Bonaventura traten dieſer Anſicht entgegen. [55]) Aber Thomas ſelbſt iſt wie wir ſahen dem Gedanken, daß die Menſchwerdung Gottes weſentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menſchheit gehörig ſei nicht ferne. Es entſpricht der göttlichen Kraft, ſagt er, daß ſie ihre Werke vollende, und ſich in einer unendlichen Wirkung offenbare, was in einer bloßen Kreatur nicht möglich iſt. Dieſe Forderung einer unendlichen Wirkung ſcheint nun durch die Incarnation befriedigt; denn ſie verbindet das unendlich weit Auseinanderſtehende. Auch dadurch ſcheine das Univerſum gerade in dieſem Werke vollendet, weil die letzte Kreatur der Menſch darin mit dem Anfang, Gott, verbunden wird. Daraus ſcheine zu folgen, daß auch ohne Sünde die Menſchwerdung Gottes würde ſtattgefunden haben. [56]) Aber obwohl er Neigung zeigt diß zu bejahen [57]) ſo hindert ihn doch theils der Mangel an

[54]) Der Verf. ſelbſt entſcheidet ſich nicht, weil darüber nichts geoffenbart ſei. Aehnlich ſagt ſpäter Bellarmin de Christo L. V, c. 10: wenn Adam nicht gefallen wäre, ſo wäre vielleicht Chriſtus nicht im Fleiſch erſchienen. So auch Gregor. de Valentia. Petavius dagegen ſetzte dieſes „Vielleicht nicht“ ſchon in ein „Gewiß nicht“ um; und ähnlich verfuhren die meiſten unſerer altkirchlichen Dogmatiker, Wigand, Gerhard, Calov, Dorſcheus, Scherzer, Quenſtedt; vgl. den Letzteren l. c. S. 110 ff. 116.

[55]) Vornemlich nur Suarez (T. I, in tert. Part. Thomae disp. 5 sect. 2.) neigt ſich zu D. Scotus, und ſucht den Thomas damit zu vereinigen. Auch Bonaventura u. A. ſtellen ſich auf die Seite der Gegner.

[56]) Summ. Pars III, Q. I, Art. III, ad omnipotententiam divinae naturae pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam.

[57]) Mehr jedoch in dem Commentar zu Sent. III, Dist. I, Q. I, Art. III, als in der eben angeführten Stelle der Summa. In letzterer ſagt er: alii contrarium asserunt quorum assertioni magis assentiendum videtur, ſicher könne hierüber nur Gott entſcheiden.

Schriftzeugnissen, theils entgegengesetzte Stellen bei einigen Vätern, besonders Augustinus; und er bleibt zuletzt dabei, es sei wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre, was seine Schule mit wenig Ausnahmen in directe Verneinung umsetzte.

Drittes Kapitel.

Nachdem die Scholastik in Thomas und Duns Scotus ihren Blüthepunkt erstiegen hatte, stellten sich alsbald vom 14ten Jahrhundert an manchfache Zeichen ihres Verfalles ein, was sich ganz besonders in der Christologie zeigt, in welcher die eigentliche Scholastik so wenig schöpferischen Trieb von Anfang an bewies.

Das Gefühl, daß statt der bisherigen formalistischen Behandlung ein neuer Boden für die Christologie zu gewinnen sei, regt sich am stärksten und fruchtbarsten in der germanischen Mystik, deren Blüthezeit in das 14te und zum Theil 15te Jahrhundert fällt, die wir aber ihrem inneren Zusammenhange gemäß der Reformationsepoche unmittelbar vorausschicken wollen. Hier verweilen wir noch einen Augenblick bei der ferneren Geschichte der Scholastik selbst. [1])

Die kirchliche Philosophie hatte in dem bis sec. 14 herrschenden Realismus das kirchliche Dogma zu befestigen gedient. Zwar die eigentliche Begründung desselben sollte nie in der natürlichen Erkenntniß liegen, sondern nur in der Theologie, d. h. in der göttlichen Autorität der Kirche, aber doch sollte die natür-

---

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogm. Geschichte 1840. S. 269 ff. Baur l. c. Bd. 2, 866 ff. H. Ritter Geschichte der christlichen Philos. Bd. 4. Buch XIII. Rettberg, Occam und Luther u. s. w. Theol. Stud. und Krit. 1839.

liche Erkenntniß Gottes und der Welt als eine Art von Schule für das Reich des Glaubens und der Theologie gelten, ein Widerspruch zwischen der natürlichen Erkenntniß und dem Glauben nicht Statt finden, da beide auf einen und denselben Gott zurückführen. Es ist auch früher gezeigt (S. 341 ff.), wie wichtig der Gottesbegriff der sich aus dem Lichte der Natur ergab, für die scholastische Behandlung der Dogmen wurde.

Aber vom 14ten Jahrhundert an löst sich dieser Bund zwischen der natürlichen und theologischen Erkenntniß. [2]) Das war die nothwendige Folge davon, wie bei den Thomisten und Skotisten das Verhältniß von Natur und Gnade gedacht war, nemlich beiderseits in exclusiver Weise, sei es mehr in religiöser Tendenz wie bei den Thomisten, wo sich Prädestinatianismus und eine Neigung zum Pantheismus anschloß — sei es mehr in moralischer, wie bei den Scotisten. Dort blieb folgerecht neben Gott nur eine Scheinwelt; hier wird das abgesonderte selbständige Sein des Individuums oder Subjekts behauptet. Die Auflösung jenes Bundes brachte eine Erneuerung des Nominalismus zu Wege, welcher wie jene Auflösung selbst eine doppelte Gestalt annehmen konnte, eine mehr thomistische oder eine mehr skotistische.

Der thomistische Nominalismus verdankt seinen Ursprung der Erwägung, daß die Glaubenssätze als schlechthin über die Natur hinausliegend, herabgezogen würden wenn dem natürlichen Erkennen in Beziehung auf Allgemeinbegriffe und Gesetze der Natur objektive, also auch für die Theologie gültige Wahrheit beigelegt werden sollte. Vielmehr wird von dieser Seite zu Ehren der Theologie und des Glaubens an der Brauchbarkeit der vom menschlichen Erkenntnißvermögen zu bildenden Begriffe gezweifelt, denselben die objektive Realität abgesprochen und nur eine subjektive Bedeutung gelassen. [3]) Aber damit war auch für eine theologische Erkenntniß der Boden weggezogen und es blieb nur

---

[2]) Ritter a. a. O. S. 547 ff.

[3]) So von Durandus de S. Portiano († 1330) in seinem Comm. zu den Sentenzen des Lombarden. Vergl. Ritter a. a. O. S. 550—574.

ein Verhältniß des Willens zum Dogma übrig. Der Glaube, der nicht durch Beweis entstehen kann, ist die höchste Tugend, um so verdienstlicher, je schwieriger er ist; auch kein übernatürliches Licht darf die Wahrheit des Glaubens uns bestätigen, denn da wäre wieder kein Verdienst bei dem Glauben; dagegen darf man ebendaher auch nicht für unmöglich ansehen, daß der Glaube der Vernunft widerspreche, eben weil dadurch der Glaube nur um so schwieriger und verdienstlicher wird. Das Göttliche hat seine ganz eigenen, unvergleichbaren Gesetze. Die göttliche Welt ist so schlechthin in das Jenseits gerückt, sie hat keinen Zusammenhang mit dem geistigen Erkennen im Diesseits. Da es namentlich keine Realität der Gattungsbegriffe gibt, so ist Erkenntniß nur durch sinnliche Anschauung möglich. Eine solche gibt es nicht von göttlichen Dingen, also gibt es keine Erkenntniß von göttlichen Dingen im Diesseits. Von Gottes innerem Wesen gibt es keinerlei Wissen, auch nicht durch den Glauben; denn Gott offenbart sein Wesen nicht in der Welt, da die Kreatur nicht von derselben Art mit Gott ist. Nur Beziehungen Gottes zu uns werden für den Glauben offenbar, diese aber ruhen in seinem Willen, der keine weitere Ursache hinter sich hat. Eine solche Skepsis gegen das Erkenntnißgebiet und solche Geringschätzung der Philosophie sollte um so mehr dem praktischen Verhalten zur Empfehlung gereichen; alles ausserhalb des Reiches des Glaubens sollte als werthlos erscheinen und das Denken wird nur dazu verwendet, seine eigene Ohnmacht für Alles Höhere zu beweisen. War früher mit der negativen apophatischen Theologie die kataphatische verbunden worden, so erhält jene jetzt wieder das Uebergewicht; alle Wahrheit ligt nur in dem schlechthin übernatürlichen Gnadenreich, mit welchem es nur einen Zusammenhang des Gehorsams gibt, das nur einem Glauben ohne Erkennen, also einem blinden Glauben zugänglich ist, wie ihn objektiv heil. Schrift und Kirche bezeugen. So schlägt diese Form des Nominalismus zum Verzagen an aller Wissenschaft, auch der theologischen aus; in der Meinung die christliche Gnade zu erhöhen, wird sie dem Geiste entrückt, wird der Lichtkreis den sie verbreiten will gelöscht, und es bleibt nur die Dämmerung der kirchlichen Auctorität übrig, in welcher

es auch nicht einmal mehr ein klares Erkennen davon geben kann, was Das sei, was der Glaube zu ergreifen hat. Die Theologie hat scheinbar über die Philosophie gesiegt und den schlechthinigen Alleinbesitz der geistigen Wahrheit sich zugelegt; aber darüber ist nicht blos diese ganze Welt entgöttert und zum bloßen Schatten geworden [4]), sondern auch die Theologie selbst hat sich als Wissenschaft begraben. Nur die Positivität und Facticität behält Recht; es gibt kein aktives, sondern nur ein passives Erkenntnißvermögen, und auch der Glaube hat nur darnach zu fragen, was die göttliche Allmacht gethan hat, aber weder kann er die Nothwendigkeit desselben beweisen, noch auch nur, daß es angemessen war, wenn sie so und nicht anders handelte. [5])

Etwas später aber um so mächtiger entwickelte sich der skeptische Nominalismus in der skotistischen Schule. Der Ansatzpunkt dazu ligt im System des D. Scotus schon bestimmt genug vor; denn wenn das Höchste in Gott das absolutum liberum arbitrium ist, so gibt es kein strenges Wissen von Nothwendigem ausser etwa dem Wissen von Gottes souveräner Willkür: dieses Wissen selbst schließt vielmehr in sich, daß Alles nur Wahrheit habe, sofern Gottes liberum arbitrium es so gewollt; und so ist alles Wissen theils nur hypothetisch, theils im letzten Grunde empirisch. Doch hatte D. Scotus selbst diese Consequenzen abzuwenden und dem Menschen, auch seinem Erkennen eine wesentliche Beziehung zum Unendlichen zu bewahren

[4]) Dasselbe ist das Resultat bei den strengen thomistischen Prädestinatianern, Thomas v. Bradwardin † 1349 „De causa dei et veritate causarum.“ Ferner Joh. de Mercuria u. A. Vrgl. Baumgarten-Crus. l. c. S. 267.

[5]) Doch unterscheidet Durand besonders der Incarnation zu lieb zwischen Gottes absolutem und geordnetem Willen. Nach seiner absoluten Macht hätte er auch eine unvernünftige Natur annehmen können, nach seiner geordneten Macht wäre das nicht passend gewesen; denn es komme hier auf den Zweck der Incarnation an; dieser sei die Heilung des Geschöpfes, welche nur bei der menschlichen Natur nöthig und möglich war. In Sent. III, Dist. II, Q. I. Hier wird er also der Christologie zu lieb seinem Nominalismus untreu. Vgl. Ritter l. c. S. 573.

gesucht, was sich mit seiner Betonung der Subjektivität und Freiheit wohl vereinigte. Aber sein Schüler Occam († 1347) stellte eine Form des Nominalismus auf, welche mit der völligen Scheidung der Philosophie und der Theologie theoretisch, des Weltlichen und des Geistlichen praktisch Ernst, machen wollte. Dieser starke Geist ist in seiner Vertheidigung der Rechte des Staates gegen die Hierarchie und in seiner strengen Ausweisung aller beweisenden Erkenntniß aus dem Gebiete des Glaubens von Einem Princip geleitet, er will Frieden zwischen den beiden Mächten, der Weltweisheit und der Theologie, dem Staate und der Kirche schaffen durch scharfe Trennung ihrer Gebiete. Der Kirche und ihrer Theologie gehört das Geistliche ganz; es ist unbefugte Einmischung, wenn die Vernunft sich auf die Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf göttliche Dinge einläßt. Von allem was sie hier setzt, kann ebensowohl das Gegentheil wahr sein [6]). So ver-

[6]) Nicht einmal am Sittengesetz macht seine Skepsis Halt. Wenn Gott faktisch geböte, ihn zu hassen, oder zu stehlen, so würde, was jetzt Sünde ist, verdienstlich sein. In Sent. L. II, 19. ad dubium 3. 4. ed. Lugd. 1495. Aehnlich im Centilogium Concl. 5. Statt eine Erkenntniß der Nothwendigkeit oder Angemessenheit der Menschwerdung zuzugeben, stellt er in dem Centilogium theologicum Conclusio 6. 7. die Behauptung auf: Deus potest assumere omnem creaturam sive omne aliud a Deo in unitate suppositi. Zwar der Glaube lehrt, er habe nur Eine Natur, die menschliche angenommen; aber non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam — et pari ratione potest assumere lapidem et lignum etc. In der frivolsten, gegen alle religiösen Interessen abgestumpftesten Weise wird dann untersucht, welche Bedeutung, wenn Gott eine solche andere natura angenommen hätte, die Communic. idiom. behielte und welcherlei Aussagen sich ergäben. Es wird für und wider gestritten, zuletzt dabei beharrt, nach Gottes potentia absoluta haben die unsinnigsten Aussagen ihre Wahrheit, aber nach Gottes potentia ordinata, wie diese von der Kirche gelehrt werde, habe das wieder seine Grenzen. Wie er hier die Communic. idd. auf Unvernünftiges, Lebloses hypothetisch ausdehnen will, so, fährt er Centil. Concl. 13 fort, könne in Wahrheit auch die Comm. idd. auf die einzelnen Theile Christi angewendet werden, eben so gut als auf die menschliche Natur überhaupt: es könne also gesagt werden: Christi Haupt sei Christi

hält es sich mit den Beweisen für Gottes Dasein, Einheit, Eigenschaften, geschweige denn mit den Geheimlehren der Offenbarung. Wir sind für diese Dinge ausschließlich an den Glauben d. h. die Auctorität der Kirche gewiesen, deren Sätze nur logisch ent-

---

Fuß, Christi Auge sei Christi Hand. Sicut est haec (propositio) vera: Deus est homo ratione assumtionis naturae, sic haec est vera: Deus est caput ratione consimilis assumtionis. Et consimiliter potest probari, quod — Deus est pes. Tunc sic: iste Deus est pes Christi, iste Deus est caput Christi, ergo caput Christi est pes Christi. Nachdem er auch hierüber wieder ausführlich das Für und Wider abgehandelt, und sich für die Wahrheit solcher Sätze entschieden, sagt er, daß zwar Einige die Comm. idiom. nicht in Beziehung auf die assumtio solcher einzelnen Theile wollen eintreten lassen, aber wahrscheinlicher sei doch sie zu statuiren. Jeder möge wählen, was ihm besser gefalle. Andere Sätze, die er beweist, sind: Concl. 19. natura humana assumta est rationale animal, non homo; ex aggregatione s. assumtione humanae naturae in unitate suppositi divini animalia tria resultant. — 20. Unum et idem corpus numero est in uno loco (i. e. coelo) extensive et in alio loco (i. e. in sacramento) non extensive. — 22. Non est dare maximum locum, quem corpus Christi non posset implere. — 25. Corpus Christi potest esse ubique sicut Deus est ubique: denn coëxistit totum corpus Christi cuilibet parti hostiae parvae consecratae. — Unde si esset aliqua magna hostia replens totum mundum, aeque faciliter posset totum corpus Christi coëxistere cuilibet parti hostiae consecratae. (cf. Quotlib. IV, XX—XXXIX). — 35. Aliquis homo fuit ab aeterno cujus humanitas incepit esse. — 36. Aliquid totum fuit ab aeterno, cujus quaelibet pars incepit esse. — 37. Aliquid totum in aliquo instanti fuit, in quo nulla ejus pars fuit. — 38. Homo Christus fuit aliquid quando nihil fuit homo Christus. Ferner mit Beziehung auf den Dyophysitismus und seine Folgen Concl. 40. Deus habet duas voluntates et duos intellectus et duas scientias. — 41. Deus vult aliquid quod Deus non vult. Deus intelligit aliquid quod Deus non intelligit; Deus scit aliquid quod Deus non scit. Die Beweise für diese Sätze will er aber nicht als wissenschaftliche Beweise für ihre Wahrheit aufstellen, sondern nur dafür, daß sie aus der Kirchenlehre sich mit Nothwendigkeit ergeben, folglich gelten müssen. Sein Verfahren ist rein formal logisch. Indem er aber alles religiösen Interesse's daran baar, seiner Logik so die Zügel schießen läßt, ist es zweifelhaft, ob es ihm nur um pikante und brillante Handhabung dieser Logik, oder um Herauskehrung von Widersprüchen in der Kirchen-

wickelt aber nicht begründet werden können. Andererseits aber muß auch die Kirche die Geringschätzung der weltlichen Kräfte, Güter, Wissenschaften in Vergleich mit ihrem geistlichen Reichthum folgerichtig dadurch beweisen, daß sie sich um die endlichen Dinge und besonders den Staat nicht kümmert. Indem er ferner, wie es scheint, nicht ohne Schalkheit, aus dem kirchlichen Dogma geflissentlich logische Folgerungen ableitet, welche ins Absurde übergehen, und sich in baare Widersprüche verlaufen, so schließt er auch die Theologie und Kirche von aller Wissenschaft ab, stellt ihr Reich als ein solches hin, wobei es auf gar nichts Anderes als Glauben ankomme, dem der Widerspruch keine Skrupel, sondern eher das frohe Gefühl der Erhabenheit seines Reiches über alles menschliche und vernünftige Denken erwecken soll. Allerdings aber richtet sich ihm der Zweifel an der wissenschaftlichen Erkennbarkeit der Dinge nicht blos auf das Gebiet des Gött-

lehre zu thun ist. Sicherlich aber will er damit jede Einbildung von Wissen auch auf dem Gebiete des Glaubens zerstören. Er vertheidigt zwar in Sent. L. III, Q. 1. einige der kirchlichen Hauptbestimmungen über die Christologie gegen gewisse Angriffe, schickt aber voraus, daß er sie nicht beweisen wolle. Hier braucht er für die Unio das Bild der forma und materia, welche ohne aufzuhören was sie sind, sich einigen können; jedoch werde die menschliche und göttliche Natur nicht per se unum, wie Form und Materie sondern hier sei das Bild von Substanz und Accidens noch beizuziehen, welche nur unum per accidens sind. Die menschliche Natur bleibe auch in der Unio unpersönlich (ad 18um dubium). Die meisten der hergebrachten Fragen läßt er unerörtert, füllt aber in der kurzen christolog. Abhandlung die Hälfte mit dem Beweis aus, daß zwar einer der drei göttlichen Personen etwas zukommen kann, was der andern nicht, daß namentlich das Konstitutive für die Person des Sohnes das tragende Princip Christi sein könne, wie das seine Persönlichkeit Abschliessende, weil nicht des Sohnes Natur (essentia et proprietates) sondern nur seine Person sich unire und die menschliche Natur personire, aber dennoch wäre es auch möglich, daß die drei göttlichen Personen diese menschliche Natur annähmen, weil sie nicht die göttliche Person als ihre eigene erhalte, sondern nur von ihr sustentirt werde.

lichen, sondern ebenso auch gegen die Philosophie selbst, sofern sie mehr sein will als Logik. Er läugnet nicht blos mit Durand daß das Causalitätsgesetz uns eine Erkenntniß vom Wesen der Ursache gebe, sondern Durands Sätze noch viel weiter führend, sagt er, es sei zwischen dem Denken (conceptus) und dem Sein ein vollkommener Gegensatz. Das Sein seien die besonderen einzelnen Dinge außerhalb der Seele, sie allein seien Substanzen; auf sie habe sich die scientia realis zu richten, denn Universalia gebe es nicht, sondern nur Einzelnes. Aber während die einzelnen Dinge Substanzen seien, seien die Begriffe oder Gedanken nur Accidentien an der Substanz der Seele; und die Accidentien brauchen keine Aehnlichkeit zu haben mit der Substanz der Seele, noch weniger mit den Substanzen außerhalb der Seele. Höchstens sind die Gedanken Zeichen der äußeren Dinge, nemlich für die Seele selbst, die Worte aber als Bezeichnungen der Gedanken sind vollends nur Zeichen der Zeichen. Unsere Allgemeinbegriffe aber sind nur Abstraktionen von jenen Gedanken, die Zeichen von einzelnen Dingen sind — d. h. abstrahirt aus einzelnen Vorstellungen; diese Abstraktionen aber sind fictiones, Gedanken ohne Realität, wenn nicht gar nur unbestimmte chaotische Vorstellungen von Einzelnem. Die reale Wissenschaft die er fordert, ist daher doch nicht ein Wissen von den Dingen selbst, sondern was ihm übrig bleibt, ist nur ein Rechnen mit den in der Seele sich natürlich und leidentlich nicht willkürlich bildenden Allgemeinbegriffen, das Ineinssetzen und Verknüpfen derselben als einer besonderen Welt für sich. So wird ihm die Wissenschaft nur Wahrnehmung und Zusammenstellung oder Unterscheidung innerer Vorgänge und die Wahrheit der Urtheile ist wenigstens eine subjektive und in diesem Gebiet gültige. Auch auf das Uebersinnliche wird das angewendet. Das Wissen von ihm ist vielmehr ein Wissen von unsern inneren Zuständen, Erfahrungen. Diesem Wissen kommt Evidenz durch sich selbst zu und es setzt nicht erst Anderes voraus, woraus es erkannt wird: umgekehrt zur evidenten Erkenntniß alles Andern gehört eine solche evidente oder (wie er auch sagt) intuitive Erkenntniß des Intelligibeln. Dieses Wissen der inneren Erfahr-

ung (oder innern Anschauung) ist daher allen Zweifeln der Akademiker gewachsen und bildet das zuverläßigste Wissen, wie schon Augustinus (de Trin. XV, 1) andeute. [7])

In diesen letzteren Zügen tritt das Charakteristische des skotistischen Nominalismus hervor. Während der thomistische in Zurückwendung zu der negativen Theologie des Pseudoareopagiten nur bei der selbstlosen Hingabe des Subjektes an den kirchlichen Glauben anlangt, so regt sich in dem ersteren mächtig das Bewußtsein der Realität der Welt gegenüber von dem geistlichen Reich, [8]) ja die zuletzt angeführten Sätze zeigen das Streben einer kräftigen Subjektivität, aus den inneren passiv gedachten Erfahrungen sinnlicher und intelligibeler Art eine geistige Welt zu erbauen, darin der Geist als in dem Zuverläßigsten zu Hause sei. Man darf nicht übersehen, wie hiemit Occam der Mystik, wie sie in seinem Jahrhundert blühte durch die innere Entwicklung der Scholastik selbst die Thüre erschließt, freilich ohne selbst in sie einzutreten, ja vielleicht ohne es selbst zu wissen, daß er scholastischer Seits damit einem mystischen Nominalismus wie dem des Gerson († 1429) die volle Legitimation schuf. In Occam selbst war die weltliche Ader zu mächtig, um in Sammlung und Stille auch nur philosophisch geschweige denn religiös jene innere Welt auszubauen. Aber wenn er sagt, daß wir solche Sätze, wie: ich erkenne, ich weiß daß ich lebe, ich weiß, daß ich will selig sein und nicht irren, nicht bezweifeln können, und sie für sicherer halten müssen als die Wahrheiten, welche die äußeren Sinne beglaubigen, [9]) so ligt das schon in der Linie dessen, was im folgenden Jahrhundert Nic. v. Cusa und im 17ten Carteſius weiter ausgebildet haben, wie auch selbst in dem obersten Satz des Realisten Raimund v. Sabunde von der Selbsterkenntniß als der Grundkenntniß dieselbe Richtung zu verspüren ist.

[7]) Vgl. hiezu überhaupt H. Ritter l. c. S. 574—604. Occam in Sentent. Prol. Q. I, kk.

[8]) Auch die beginnenden Naturwissenschaften thaten mit dem erwachenden Selbstgefühl der Staaten und Nationen das Ihrige hiefür.

[9]) Ritter, l. c. 597.

Das Ausgeführte zeigt hinreichend den Verfall der Scholastik seit dem 14ten Jahrhundert, ihr Ablassen von dem Streben nach systematischer Wissenschaft besonders auch nach zusammenhängender Darstellung der Christologie, an deren Stelle die Behandlung einzelner willkürlich aufgeworfener Fragen trat, für welche die Bezeichnung Quotlibeta charakteristisch ist. Andere Zeichen dieses Verfalls liegen in dem seit dem 15ten Jahrhundert immer mehr einreissenden Eklekticismus aus Realismus und Nominalismus, wie aus der Mystik, wozu bald noch die von Italien und Griechenland her neu erwachte Begeisterung für Platon, Aristoteles, (s. o. S. 304) Pythagoras, ja auch für die Kabbala kam. Der Geist der abendländischen Völker unbefriedigt von seinem Besitz greift nach allen Seiten hin von wannen ihm die verlorene geistige Sicherheit und Freudigkeit wieder zufließen könne. Die ganze Vergangenheit der geistigen Welt versammelt sich wieder im Bewußtsein besonders der deutschen Menschheit, um das große Werk möglich zu machen, das geboren werden sollte. Aber der Lebenspunkt der Reformation selbst verdankt seine Entstehung nicht diesem Eklekticismus, nicht den zersetzenden Mächten, sondern er hat höheren Ursprung in einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes. Ihre nächste positive Vorbereitung in der Geschichte hat sie einmal bei Jenen, welche von der Scholastik und Kirchenlehre hinweg zum Worte Gottes, zu ernster praktischer Frömmigkeit und heiligem Wandel riefen (und dahin gehören Männer, wie Gerson, Peter d'Ailly, Nicol. v. Clemenges † 1440, Johann Wessel † 1488, Hieronymus Savonarola † 1498), die ferner durch Erkenntniß der Sünde auch die hohe Bestimmung der Menschheit durch die Gnade verstehen lernten; sodann aber auch bei Denen, die in stiller Einkehr in sich selbst nichts Anderes als ein Leben suchten, das Gottes voll sowohl die wahre Seligkeit und Heiligkeit als die wahre Weisheit ist. Der Zusammenschluß jener biblisch praktischen und dieser mystischen Richtung ist das schöpferische Prinzip der Reformation geworden.

Zweite Periode.

Einleitung zur zweiten Epoche.

Die germanische Mystik.

Als schon die Scholastik ihrem Verfall entgegengieng, und der christliche Geist seiner kirchlichen Verkörperung fast erlag, bereitete sich unter der Decke des Alten im Stillen ein junges Leben vor in den verschiedenen mystischen Parteien, in denen sich einer der Hauptströme fortbewegt, die wenn auch nicht ohne nothwendige lange vorherige Läuterung in der Reformation ausmünden. Der Zusammenhang der germanischen Mystik selbst in ihrer Blüthezeit, die ins 14. Jahrhundert fällt, auch mit jenen negativen Geistern wie Amalrich v. Bena sec. 13 und mit den manichäischen Sekten soll zwar nicht geläugnet werden, so wenig als der mit dem Pseudoareopagiten und Erigena. Aber nicht bloß war die polemische Bitterkeit gegen die Kirche bei (Amalrich, den Brüdern des freien Geistes und den Manichäern) in der germanischen Mystik dem Bewußtsein eines überschwänglichen Gutes gewichen, das die Kirche nicht geben, nicht nehmen kann, sondern es ligt dieser Mystik überhaupt weniger an dem Zustand der socialen Verhältnisse. Während das Jahrhundert der großen Concilien, das ihr folgte, sich unermüdet und vergeblich um die Kirchenreform bemüht, steckt diese Mystik sich das Ziel bescheidener zwar, aber nicht leichter.

Es ligt ihr an der Reform der eigenen Seele, an ihrem ewigen Heil, und wenn sie nur diß erreicht, so ist sie selig was auch draußen der Lauf der Welt sei. Fehlt ihr also der Trieb der Kirchenreformation im Großen, so fehlt ihr eben damit auch der Stachel der Ungeduld gegen die Kirche; sie hat sich davon befreit in der Kirche das höchste Gut zu sehen. Das höchste Gut ligt ihr an einem andern Ort, in dem Grunde der Seele, und die kirchlichen Gebräuche oder Lebensgesetze verwirft sie nicht, setzt sie aber friedlich — ähnlich wie die Profeten das Ceremonialgesetz — zu bloßen Allegorieen oder Symbolen der wahren Religion, des mystischen Processes herab, für welchen in diesen Uebungen oder gleichsam hinter und über ihnen noch Raum gelassen ist.

Es ist der germanischen Mystik um die wahre Persönlichkeit zu thun, um das ewige Gottesbild derselben, seine Verwirklichung und das Wissen davon. Da ist nicht mehr blos der Genuß und das Schauen Gottes, das Versinken in ihm die Hauptsache, wie in der romanischen Mystik; solche süße Gefühle, das Erfahren und Schmecken Gottes und seiner Erleuchtung sind ihr gar nicht das Höchste; sie warnt sogar vor solcher Genußsucht als einer großen Gefahr, wodurch das göttliche Leben mißbraucht werde, der Ichsucht zu dienen, und das Werk Gottes an der Seele zu hindern. [1]) Sie zeigt also darin schon ethischen Charakter. Nicht um das Verlorengehen in Gott und im Genuß Gottes, sondern um das wahre Leben der wahren Persönlichkeit ist es ihr zu thun. Sie ist nicht gepeinigt von der Qual des Widerspruchs, eine nur endliche Größe zu sein, während doch Gott, nach dem das Verlangen der Seele steht, eine schlechthin unendliche ist; sondern dieser Mystik hat sich ein Reich der Unendlichkeit im Innern der Seele erschlossen, und kein Satz steht ihr so fest als der, daß die menschliche Seele für das Göttliche an sich vollkommen empfänglich ist. Daher erscheint es ihr vielmehr als ein Widerspruch, wenn die Seele sich mit einem geringeren Gute als Gott begnügt.

[1]) Thauleri Sermones, ed. lat. Laur. Surius. Col. 1608, S. 260.

Bei diesem so wichtigen Satze, der die ganze Basis der romanischen Christologie erschüttert, bleiben wir zuerst stehen.

Meister Eckhart sagt: [2]) Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiß als ich lebe, daß mir kein Ding also nahe ist als Gott. Gott ist mir näher als ich mir selbst bin. — Eckhart d. J. [3]): Der Stein hat von seiner Natur eine Neigung zu der Erde, in das Niederste; wer ihm das nähme, der nähme ihm sein Wesen. Würde er 1000 Jahre in der Luft mit Zwang gehalten, ihm bliebe doch seine Neigung. Also hat der Mensch Neigung und Zug zu Gott; wiewohl er doch zu andern zufälligen Dingen wird gezogen mit Zwang, so bleibt ihm doch das Neigen zu Gott. Und ganz ähnlich Tauler: [4]) Im Grunde der Seele ist Gott allezeit. Er ist überall und immer; aber die Seele ist die edelste Creatur, weil sie ihn finden, erkennen und lieben kann. [5])

Aber wie des Menschen Wesen ist, nicht ohne Gott leben zu können, so ist es auch nach Eckhart Gottes Wesen, nicht ohne die Creatur sein zu können. Gott hat die Seele so kräftiglich lieb, daß so ihm Jemand diese Liebe nehmen wollte, der nähme ihm sein Sein und Leben. Sein Wesen hänget daran, daß er mir nahe und gegenwärtig sei. [6]) Denn Gott ist die Liebe und die Liebe ist Gott. Der gütige Gott ist von solcher Liebe gegen den Menschen getragen, daß er sich nicht anders hält als hienge seine ganze Gottheit an des Menschen Heil. Darum verwendet er sich selbst ganz und gibt sich hin für den Menschen ohne von ihm ein Anderes zu fordern als daß er sich ganz in stellvertretender Liebe für Andere freiwillig dahingebe

---

[2]) vgl. Taulers Predigten, ed. Frankfurt 1826, I. S. 58 ff. Thauleri Sermones, ed. Laur. Sur. S. 18 ff. Tauler, 4. Weihnachtspredigt: Nihil tam occultum habet Deus quod animae recipere impossibile sit.

[3]) l. c. 99 bei Surius S. 46 ff.

[4]) Dominic. IV. post Epiphan. und Epiphan. Serm. II.

[5]) Taulers Pr. l. c. S. 58. (von Eckhart d. Aelt.)

[6]) ebendas. und II. 65.

und das nicht für Gottes sondern sein eigen Wohl dem er kein willkommneres Opfer darbringen kann als seines eigenen Willens Verläugnung. Und Tauler sagt unter Berufung auf Meister Eckhart: Das Wirken das Gott wirket in einer ledigen Seele, die er lauter und blos findet und abgeschieden, also daß er sich in sie geistlich gebären mag, das wäre Gott lustlicher und trüge mehr von Gott in sich, denn das Werk, in dem er alle Creaturen aus Nichts geschaffen hat. [7]) Das faßt Tauler (oder Eckhart d. J.) so zusammen: die Liebe ist die edelste Tugend; denn sie machet den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. [8])

Diese wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit Gottes und des Menschen wird dann auch — und darin schließen sie sich an die alten Mystiker und Theologen an, — objektiv in der ewigen göttlichen Idealwelt, wie sie im Sohne beschlossen ist, ja wie der Sohn nach Maximus und Anselm sie selbst ist, begründet. [9]) So ligt das Wesen jedes Menschen in Gott: nicht blos, wie Plato wollte, die menschliche Gattung, sondern jede Persönlichkeit ist ihrer Idee, ihrem wahren Wesen nach in Gott; ferner aber nicht in Gott als in einem ruhenden todten Sein; denn da hätte die Persönlichkeit gerade in ihrem wahren Leben und Sein keine Geschichte, sondern ihr Werden wäre höchstens das Erkennen ihres ewigen festen unbeweglichen Seins und dessen Behauptung. Sondern — und darin schreitet die germanische Mystik entschieden zu einem lebendigeren Gottesbegriff und zu einer mehr ethischen Auffassung des Menschen fort: wir müssen Gottes Söhne oder in Gott geboren werden, und Gott in uns. Beides geschieht zugleich und keines ohne das Andere, daß wir in Gott und daß Gott in uns geboren wird.

---

[7]) Ib. I. 96.

[8]) I. 104.

[9]) So bei allen nahmhafteren Mystikern, z. B. Eccard. sen. de duodec. donis etc. Nr. 5. 7. bei Surius S. 781—783. Ecc. jun. ib. S. 12. H. Suso v. Diepenbrock, B. II. c. 4. S. 397. Ruysbroch ed. Arnold, 1701. Von der geistlichen Hochzeit, B. III. c. 4. Spiegel des ewigen Heils c. 8.

Gottes Geburt in uns ist unsere Geburt, unsere Geburt ist Gottes Geburt.

Zwar ist das göttliche Wort immer und überall, denn Gott allein ist das Wesen der Welt, und in sich selbst ist sie Nichts. Sie hat so wenig ein Sein für sich, daß Gott mit der Welt nicht mehr Sein ist als ohne sie. Aber die Seele allein hat den hohen Adel, daß Gott nicht blos in ihr ist, sondern daß auch das Wort in ihr kann und will geboren werden. Eher könnte man Glanz vom Licht, Wärme vom Feuer scheiden, als die Seele vom Sohn (s. Taul. Pr. III, 34 Ecc. sen. S. 235). — Im innersten Grund der Seele wohnet Gott immer, da ist er immer zu finden und umgekehrt die Seele neiget stets zu ihrem Ruheort.[10]) So könnte man denken, was es noch weiter bedürfe, und welche Bedeutung da noch das Werden und die neue Geburt haben könne? Die Mystiker antworten nach Meister Eckhart: „Wäre ich ein König und wüßte das selbst nicht, so wäre ich kein König, aber hätte ich ein ganz Gedünken, daß ich ein König wäre und dächten das alle Menschen mit mir und ich wüßte fürwahr daß alle Menschen das meinten und glaubten, so wär ich ein König, und so wäre all der Reichthum des Königs mein. Also ist auch unsere Seligkeit daran gelegen, daß man bekenne und wisse das höchste Gut das Gott selbst ist. Nicht davon ist der Mensch selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon daß er Gott bekenne wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist.“ [11])

Es bedarf also erst eines Processes auf unsrer Seite. Mit dem bloßen Sein Gottes in uns ists noch nicht gethan. „Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm fern; Gott ist von innen, wir von außen, Gott ist heimlich, wir sind fremde. Gott ist allezeit bereit aber wir sind sehr unbereit.“ [12]) Diesen Proceß stellt M. Eckhart allerdings mehr als einen theoretischen, mystisch-spe-

[10]) Eckharts Testament S. 670 und S. 18. 235. bei Sur., sowie in Taul. Pred. III, 34. Eckhart jun. bei Sur. S. 11; Tauler Dom. IV. post Epiph. und Pasch. Serm. III.

[11]) 2. Adv. Serm. II. S. 18, ed. Frankf. I, 58.

culativen dar. Nichts hindert Gottes Kommen in uns als daß wir anhangen dem Raum und der Zeit. „Zeit und Statt sind Stücke, Gott aber ist Eins. Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen über Zeit und Statt. Soll ich das höchste Gut oder die ewige Gutheit erkennen, wahrlich, so muß ich sie bekennen, darin sie gut ist, in sich selbst, nicht darin die Gutheit getheilt ist. In Gott allein ist das ganze göttliche Wesen; in einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen; aber in Gott bekennet die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie bekennt sie nach dem Wesen.“ [13]) Mit Zeit und Statt wird dahinten gelassen, vergessen, überflogen auch was in Raum und Zeit ist; wir erkennen das Nichts der Welt, auch unser eigen Nichts. „Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie auch ihrer selbst vergessen und muß sich selbst verlieren. Denn wie sie sich selbst erkennt und sieht, so sieht und erkennet sie Gott nicht.“ [14]) Die mit dem Leib verbundene Seele kann nicht Gott sehen; wir müssen in den Geist entrückt werden über Zeit und Raum. „Wenn die Seele der Zeit und der Stätte ledig ist, so sendet und gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele. — Gottes Natur ist, daß er gebe, und sein Wesen schwebt daran, daß er uns gebe, wenn wir demüthig sind.“ [15])

Doch hat auch schon bei Eckhart dieser Proceß religiös-sittliche Elemente. Die Verläugnung der Welt ist auch als Verlassen der Weltliebe gemeint, und zwar in Kraft eines Hungers und Durstes der Seele nach Gott selbst, dem lebendigen, nicht blos nach einer Gabe von ihm. „Denn was er ihr Anderes gäbe, dessen achtete sie nicht. Gott muß sich mir selbst als eigen geben, wie er seiner selbst ist, oder mir wird Nichts, noch schmeckt mir Nichts. Wer aber Gott allzumal empfangen will, der muß auch zumal sich selbst geben und (von sich) ausgegangen sein; er

[13]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61.

[14]) Ebendas.

[15]) Ebendas. und bei Sur. S. 232. Dom. III, p. Pasch.

[15]) Eckhart sen. auf Joh. Evang. Tag in Taul. Pr. III, 31 ff. ed. Frankf.

empfängt Gleiches von Gott, alles was er hat als eigen, wie er es selber selbst hat.“ [16])

Die Meinung ist also keineswegs, daß wir durch den bloßen Denkproceß die edle Bestimmung der Seele erreichen. Da wäre das Erlöschen unserer selbst das Ziel; während Eckhart sagt: „Wie die Seele sich durch Gott verlieret und alle Dinge verläßt, so findet sie sich wieder in Gott; wann sie Gott erkennt, dann erkennt sie sich selber und alle Dinge, davon sie sich geschieden hat, in Gott vollkommen.“ Da lernet sie nicht blos alle Dinge gleich ansehen, nemlich als Nichts, sondern jetzt sieht sie auch überall Gott, im Kleinsten und im Größesten. „Denn Gott ist jegliche Weise (des Seins) und ist in allen Weisen gleich, wer ihn nur in Allem gleich zu erfassen wüßte. Fassest du Gott besser in dem Einen als im Andern so ists gut; besser noch wenn du ihn überall fassest, denn dazu ist Alles gesetzt.“ [17]) So geht also keine Vernichtung vor durch den mystischen Proceß, sondern vielmehr wird nur jetzt jegliches Ding in seiner Wahrheit erkannt, in Gott. [18]) Aber ist nicht hiemit doch der ganze Proceß ein nur subjektiver, der nur das Erkennen nicht aber das Sein ändert? Und wie kann da noch dieser Proceß als Gottes Geburt in uns, und unsere Geburt in Gott beschrieben werden?

---

[16]) Meister Eckhart l. c. III, 34. Die Gelassenheit wird als Selbstvergessenheit, Streben zur Kindlichkeit von ihm bezeichnet, bei Sur. S. 780, 4. Noch bestimmter zeichnet Ruysbroch tadelnd die blos theoretische Abstraction gegenüber von der ethischen im 3. Buch von der geistl. Hochzeit c. 4 ff. „Es gibt eine bildlose Muße auch aus der Natur; die nicht aus Gnaden ist, ist leblos, wirkungslos oder eigenwirkend. Es muß aus der Wüste des unendlichen Meeres hervortreten das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes. Wir müssen empfänglich sein dafür, daß wir Spiegel werden der ewigen Gebärung, des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dieser Wüste (der leeren Unendlichkeit).“

[17]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61. Testament bei Sur. 670.

[18]) Tauler bei Sur. S. 62: Deus non destructor naturae est, imo perficit eam. H. Suso B. I, Thl. 2. c. 53. In dem kräftigsten Unterwurf ist die höchste Erstandung. c. 52. Vernichtung hat keine Stelle bei der Seele. Aehnlich Ruysbroch sehr häufig. Die Seele hat sich nur von der Creatur zu entbilden; Suso S. 203.

Die Mystik denkt den Proceß so, daß des Menschen Selbstverläugnung und Gelassenheit nur die Vorbedingung für einen Lebensproceß Gottes selbst ist, der in uns sich fortsetzen will. Gott ist nicht ein starres ruhiges Sein, nicht ein bloßes Meer das den Mystiker aufnimmt, sondern Gott *will leben in der Welt*; er will indem er die Welt liebt daß die Welt ihn erkenne und liebe. Da nun aber nur er selbst die Liebe und Weisheit ist, so muß er sich in die Welt hineingebären. Ja, er kann in der Welt nur die Liebe und Weisheit die er selbst ist, nur sich lieben (bei *Sur.* S. 783); er liebt in der Welt seinen Sohn, oder sich selbst als Objekt. Die vielen Personen sind in ihrer Wahrheit erst dann, wann sie ihr Wesen erkannt haben, das ist aber ihr Sein in dem Sohne, der die Intellectualwelt und damit alles Einzelne in sich schließt. Sofern nun der in seinen Grund, in die Einheit mit dem Sohne Eingegangene sich doch nicht schlechthin in Gott verliert, sondern in ihm sich findet, indem in seinem Wissen und seiner Liebe Gott geboren wird, so kommt die Sohnschaft in solcher Seele zur Actualität, die zuvor, da der Mensch in dem Vielen zerstreut und auſſer sich war, eine gebundene Potenz blieb. Die Mystiker beharren aber mit besonderer Betonung dabei, daß der trinitarische Proceß des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dem Vater Ein und Dasselbe sei mit der Geburt Gottes in der Seele, die in den ewig geborenwerdenden Sohn mit eingeschlossen ist. So *Tauler* bei *Sur.* S. 44, 77; *Ruysbroch* (Spiegel des göttlichen Heils c. 8 ff.) *Eckhart* d. J. (bei *Sur.* S. 12); Meister *Eckhart* (ebend. S. 781) auch *H. Suso*. — Gottes Wesen verhält sich zu den drei Personen wie die Potenz zum actuellen Sein (*Suso* c. 56). Zu dem Letzteren aber gehört auch die Creatur nach ihrer Wahrheit. Der trinitarische Lebensproceß Gottes vollbringt sich auch in ihr. In des Sohnes Geburt, in welchem wir leben, sollen wir auch sehen unsere Geburt, unsern Hervorgang aus Gott. Die ewige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater sei nicht als ein vergangenes, abgeschlossenes Faktum zu denken, sondern als ewig fortgehender Vorgang: mit dem Sohne geht auch die Idealwelt, die in ihm ist und in der auch

wir beschlossen sind nach unserem wahren Wesen, ewig aus Gott hervor, ohne Abnahme und Zunahme, nur daß, wenn wir unsern Willen Gott nicht opfern, der Proceß der Sohnschaft gleichsam ins Stocken kommt in Beziehung auf uns, zu unserer eigenen Unseligkeit. Geht er aber ohne Hinderniß von Statten, dann wird das göttliche Leben actuell, wird Sohn in uns, und wir werden vergottet. So ist es dann Gott in uns, der Gott liebt und erkennt, wie Gott seinerseits in den Söhnen, die zusammen Einer und Einer Sohnschaft theilhaftig sind, nur sich selbst erkennt und liebt als verwirklichten oder actuellen. [19])

So sagt Eckhart d. J. (Taul. Pred. I, 56): „Nicht viele Söhne! Du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muß nicht mehr, denn Ein Sohn sein, da in Gott nichts denn Ein natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als Ein natürlicher Ausfluß des Sohnes ist, nicht zwei. Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so mußt du Ein ewiges Ausfließen sein mit

---

[19]) Suso S. 203: ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet werden mit Christo, überbildet in die Gottheit. Tauler Weihnachtspredigt I, Frankf. 1, 92. Wenn zwei sollen Eins werden, so muß sich das Eine halten leidend, das Andere wirkend. — Durch ihre Kräfte ist die Seele empfänglich alles dessen, was Gott ist und hat. — Aber welches Ding empfahen soll, das muß eitel ledig, wahn-(blos) sein. — Wenn nun der Mensch also die Stätte, den Grund bereitet (durch Selbstentleerung), so ist kein Zweifel daran, Gott muß das Alles erfüllen, der Himmel zerrisse eher und erfüllete das Leere und Eitle (nach Sur.: Deus et natura non tolerant vacuum). Aber jener subjektive Proceß, den Geist zur Gelassenheit, zum Schweigen zu bringen, ist sowenig als nur theoretisch, so wenig auch magisch. Tauler Vigil. Pasch. S. 190: die Freiheit ist des Menschen edelstes Gut so daß Gott selbst sie nicht zwingen will. Aber sie ist auch das Gott wertheste Gut — darum gib es ihm. Suso l. c. c. 52: die wahre Vergangenheit (Selbstvergessenheit) sei keine Vernichtung, auch nicht bloße Verzückung in Gott in schaulicher Weise, sondern ein Aufgeben des freien Willens, um sich Gott zu lassen in einem jeglichen Nu. Epiph. I. S. 80. Die Passio der Gelassenheit sei suprema actio.

dem ewigen Worte.“ Das ſei auch möglich, fährt er fort, und Chriſtus zeige das. Der Sohn Gottes nahm ja nicht dieſen oder jenen Menſchen an, überhaupt keine menſchliche beſondere Perſon, ſondern nur die menſchliche Natur, für welche die Perſon ein bloßes Accidens ſei. Wie nun in Chriſtus der unperſönliche Menſch war, deſſen Perſon Gott ward, und wie dadurch die menſchliche Natur in ihm Gott ward durch Gnaden, ſo können wir daſſelbe haben, wenn wir unſre Perſon und Alles was Unterſchiede macht verlaſſen und lediglich wieder Natur werden, und uns ſelbſt nehmen nach dieſer Natur. Da nemlich dieſelbige Natur nach der wir uns nehmen ſollen, durch Annahme des ewigen Worts Sohn des Vaters geworden iſt, ſo werden wir auch ein Sohn des ewigen Vaters mit Chriſto, weil wir uns nehmen in derſelbigen Natur die Gott geworden iſt. Damit iſt dann nach Eckhart d. J. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Freiheit gegeben. [20])

Man ſieht, die freilich pantheiſtiſch gedachte Menſchwerdung Gottes iſt der Mittelpunkt der Reden dieſer Myſtiker, ohne ſie iſt ihnen die Welt todt und das Leben nicht lebenswerth. Sie iſt das

---

[20]) In Taulers Pred. Frankf. I, 56. Im Weſentlichen ebenſo Meiſter Eckhart, vgl. Convivium Ecc. bei Sur. S. 832, beſonders aber Predigt am Tage St. Joh. Ev. S. 537. ff. wo es heißt: Misit Deus filium suum in mundum — in plenitudine temporis animae, ubi illa omne transegit tempus et spatium. Cum enim anima temporis et loci expers est, mittit Deus omnipotens et gignit in ea filium suum, S. 540. Sodann in der Schrift de duodecim donis et gratiis Euchar. bei Sur. l. c. 778 ff. beſ. Nro. 5, 7, 8. Tauler Predigt am heil. Chriſtfeſt, bei Surius S. 40 ff. vgl. mit der zweiten Chriſttagspredigt S. 44 ff. Er ſpricht zwar von einer mehrfachen Geburt Gottes, die dritte iſt die Geburt in der Seele, die „zur Maria“ werden muß. Aber auch er denkt dieſe Geburt als Fortſetzung Eines und deſſelben göttlichen Aktes, der ewigen Zeugung des Sohnes. Gott hat nur Ein Wort geſprochen, und in dieſem ohne Anfang und Ende alle Creaturen. Das ewige Wort gebiert ſich ſelbſt, ja durchaus ſich ſelbſt und nichts Geringeres ohne Unterlaß in der Seele. Serm. IV. S. 53. Auf dieſelbe Weiſe wie in ſich den Sohn, zeugt Gott in der Seele das Kind Gottes, nicht auf andere. Daß die ewige Geburt des

Kleinod ihres Lebens darin ſie die Erſcheinung ihres Heils, die Seligkeit ihrer Seele ſehen. Bei ihrem lebendigeren Gottesbegriff

---

Sohnes und die in der Zeit eine und dieſelbe ſeien, ſagt er ausdrücklich in der zweiten Predigt zum Erſchein. Feſt S. 77. Vigil. Pasch. S. 190 ff. Dritte Oſterpredigt S. 206 ff. vgl. ed. Frankf. II, 20. S. 199: Zur liebenden Seele ſpricht Gott: factus sum hominibus homo. Si ergo vos mihi Dii non estis, injuriam mihi facitis. Gott ſei alſo Menſch geworden, daß die Gottheit ganz verborgen ward in die Menſchheit, wenigſtens ihr Gebrauch. Werdet ſo Götter, daß ganz die Menſchheit verborgen werde in mir und ihr als ganz göttlich Euch darſtellet. Auch in uns will Gott Menſch werden, damit wir Gott würden; Chriſtus gieng voran in dem Menſchwerden Gottes und dem Gottwerden eines Menſchen. S. 206: Ein alter Lehrer ſagt: Non invideo Unigenito dei filio quidquid boni illi collatum est. Nam et ego filius illius possum evadere — per gratiam. Ibi vero tam homo unum ſit cum Deo ut nulla pars supersit. — Plus aliquid dico: Vere divinus homo nec accipit Deum nec cogitat unquam de Deo extra se ipsum. Ubi namque Deum accipit, ibi capit simul et se ipsum. Unum quippe factus est cum Deo, quem et invenit intra sese, nec extrospicit extra se, nec quaequam parturit extra Deum. — Sed cum Deus sese accipiat in illo et moveat perficiatque omnia illius opera per ipsum, eundemque tanquam se accipiat (unum quippe sunt in uno): ideo, ubicunque sese non Deus accipit et movet, ibi et ipsum accipit et movet, operaturque per illum et principaliter ipse homo operatur. Sodann führt er des jüngern Eckhart Rede von Chriſti Natur und Perſon ſo aus (ib. S. 207. Frankf. Ed. II, 21): „Die menſchliche Natur, die unſer lieber Herr annahm, iſt mir ſo nahe und eigen wie ihm und deren hab ich ſo viel als er oder du, oder alle Menſchen. Die Natur iſt mir ſo nahe als unſerm Herrn Chriſto; aber nicht die Perſon. Dieſe Natur, die auch meine Natur iſt, nahm er an ſich und zog mich da in der Natur gänzlich in ſich, und wenn ich mit meiner Perſon zurückbleiben will, was kann er dafür? Alle unſere Natur zog er ſo ganz an ſich, daß er auch mit dieſer Natur alſo wahrhaft Gottes Sohn iſt, wie er das ewige Wort iſt. — Damit hat er ſich ſelbſt mit Allem was ihm der Vater gegeben, mir mitgetheilt, daß er ſo mein, wie ſein eigen iſt. Aber wehe mir, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mich nicht fürder zu ſeiner Perſon neige mit lieblicher Einung. In der Natur ſtehen alle Menſchen gleich eigen und gleich nahe, der mindeſte wie der höchſte, der thörichteſte

ist sie ihnen auch keine Lehre, vor der wir nur als vor einem schweigenden Geheimniß stehen zu bleiben hätten; ihnen ist vielmehr das ein Räthsel, wie diese Lehre nicht überall bei den Menschen ihre Anerkennung finde, wie die Freude an ihr und ihrem Troste eine nicht allgemeine sein könne. Und auch die Trinitätslehre suchen sie aus ihrer traditionellen Erstarrung und Unfruchtbarkeit zu erlösen. So sagt Tauler in der ersten Weihnachtspredigt: „Heute begehet man dreierlei Geburten in der h. Christenheit. — Die erste und oberste Geburt ist, daß der himmlische Vater gebieret seinen eingebornen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit, in persönlichem Unterschied. Die andere Geburt ist das mütterliche Gebären (der Jungfrau Maria). Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunde wird wahrlich geistlich geboren in einer guten Seele mit Gnade und mit Liebe. — Von dieser minniglichen Geburt wollen wir nun allererst reden, wie wir dazu kommen mögen und sollen, daß diese edle Geburt in uns adelich und fruchtbarlich geschehe. Das sollen wir lernen an der Eigenschaft der ersten väterlichen Geburt, da der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit. Denn von Ueberfluß des überschwänglichen Reichthums der Güte Gottes mochte er sich nicht innen enthalten, er mußte sich ausgießen und gemeinsam machen. Augustinus spricht: Gottes Natur und Art ist, daß er sich ausgieße, und also hat der Vater sich ausgegossen im Ausgang der göttlichen Personen und fürbaß hat er sich eingegossen in die Kreaturen.“ —

„Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniß und durchsiehet sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens, und denn von dem bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus und das Wort ist sein Sohn und das Bekennen seines Worts ist das Gebären seines Sohns in der Ewigkeit. Er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit, und ist aus-

wie der weiseste. Also ist auch unsers Herrn menschliche Natur ihm so nahe wie mir und mir wie ihm, aber wehe, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mir selbst mit eigner Liebe und Eigensucht näher bin denn einem andern!“

gehend in persönlichem Unterscheid — in ein Gebären seines Bildes. Er gehet (aus diesem Bild) wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst, das Gefallen seiner selbst fließet aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heil. Geist. Also bleibet er inne und gehet aus und gehet wieder ein. Alle Ausgänge sind um der Wiedereingänge willen. Darum ist des Himmels — und des Menschen Lauf alleredelst und vollkommenst, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung.“ [21]) Das wahre Leben bildet also einen Kreislauf, der das Ende mit dem Anfang zusammenschließt, nicht einen geradlinigen Progressus in infinitum, der uns in eine Unendlichkeit der Verbannung brächte. Wie für Gott so gibt es für den Menschen nach Suso eine selige Wiederbiegung zum Ursprung; eine Vertiefung in das eigene Wesen, in eine Welt intensiver Unendlichkeit. Im Menschen aber ist nicht bloß ein Abbild des trinitarischen Processes, sondern eine Fortsetzung. Jener verjüngt sich ewig und in den Zug seines Stromes läßt der Mystiker sich als ein Moment, als eine Welle aufnehmen. [22])

Daß in diesen Darstellungen der Trinität die drei Personen nicht als drei Iche auftreten, ist klar genug. Aber auch der Unterschied zwischen unsrer Geburt aus Gott und dem trinitarischen Processe bleibt bis auf schwache Ansätze noch vergessen.

Auch in der Teutschen Theologie, [23]) wahrscheinlich

---

[21]) Tauler Pred. 1, 90. 91. Frkf. Vergl. hiezu Fr. Spee, Trutz Nachtigall. Berl. 1817. S. 175. Das Geheimniß der hochheil. Dreieinigkeit u. s. w.

[22]) Vergl. Suso v. Diepenbrock, I, 2. S. 217 f. Den Sohn nennt er den Gegenwurf oder Wiederblick des göttl. Wesens in der Vernunft des Vaters, ihren Ausblick in Form der Erkenntniß, die göttlicher Vernunft Substanz (Natur) ist. Der h. Geist aber ist ein Ausruns (Ausfluß) des Willens in der Minne, er ist das Minneband in Gott. Vgl. S. 395. Auch in der Kreatur muß dem Ausgang oder Ausbruch aus dem Wesen Gottes, darin Mensch und Stein noch Eins sind, folgen der „Durchbruch“ die Wiederkehr, das entsinkende Wiedereinsähen und Einkehren der Kreatur. S. 397.

[23]) ed. Detzer nach Luther 1827. F. Pfeiffer: Theologie deutsch 1851. Vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1852.

dem jüngsten Werk unter den bisher Genannten, treten die trinitarischen Personen mehr zurück, dagegen ein anderer Unterschied mehr in den Vordergrund, der zwischen göttlichem Wesen und Wirken. Suso hatte mit Berufung auf Augustin gesagt (c. 56): Die Einigkeit hat ihre Wirklichkeit an der Dreiheit, und die Dreiheit hat ihre Vermögenheit an der Einigkeit. Die deutsche Theologie dagegen sucht Gott und den Menschen dadurch noch näher zusammen zu bringen, daß sie die Kategorie der Wirklichkeit noch nicht auf das immanente Sein Gottes anwendet, sondern erst in der Welt die göttlichen Eigenschaften wirklich werden läßt.

Das Alleredelste und Lustigste, sagt sie, so in allen Kreaturen ist, das ist Vernunft und Wille. [24]) Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbarung, weder Diß noch Das, aber Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selbst vorjehe (bejahe), eröffne, bekenne (erkenne) und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber, und diß noch Alles ohne Kreaturen. Und diß ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken. Und in dieser (innern) Offenbarung wird der persönliche Unterschied. Aber wo Gott als Gott Mensch ist, oder wo Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott Etwas zu, das sein eigen ist und nicht den Kreaturen. Denn es ist in ihm selber ursprünglich und wesentlich, ohne Kreatur, aber nicht förmlich oder wirklich. Gott will, was so in ihm wesentlich ist, geübet und gewirket haben. Sollt' es müßig sein, was wäre es denn nütze? Das mag aber ohne Kreatur nicht geschehen. Ja sollte weder diß noch das sein und wäre kein Werk oder Wirklichkeit und desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er? [25]) Ohne Kreatur wäre Gott

---

[24]) c. 48 ed. Luther, Pfeiffer. c. 51.

[25]) c. 29 nach Luther, c. 31 ed. Pfeiffer. Er schließt: Man muß hie wenden und bleiben; wenn man Solchem wie von ferne nachfolgen und nachkriechen wollte, man wüßte nicht, wo man wäre und wie man wieder um sollte kehren.

nur ein Wesen und Ursprung, nicht ein Werk; alle Tugend, Licht, Erkenntniß, Wille, Liebe, Gerechtigkeit ist in Gott nur ein Wesen und dieser keines wird gewirket und geübet ohne Kreatur. Aber wo das Eine das doch jenes Alles ist, Gott, eine Kreatur an sich nimmt und ihrer gewaltig ist, daß es sich seines Eigenen da bekennen (bewußt werden) mag, wie es denn ein Wille und Liebe ist, — da wird er (Gott) gelehret von ihm selber. Gott könnte sich ohne Kreatur des Seinen und seiner Eigenschaft nicht bekennen (bewußt werden) in wirklicher Weise, was doch sein soll und zur Vollkommenheit gehört. (S. 104 ed. Pf.) Der ewige Wille, der in Gott wesentlich ist und ohne alle Werke und Wirklichkeit, ist in der Kreatur wirklich und wollend. Aber eben deßhalb ist der Wille der Kreatur alleine Gottes, und sollte die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott allein, deß der geschaffene Wille so gut ist als der ewige Wille. Die Kreatur die sich hiezu wohl füget ist der Mensch nach seinem Willen und seiner Vernunft. Es geschieht in dem vergotteten Menschen, der von seiner Ichheit und Selbheit vollkommen geschieden Gott liebt um keines andern Grundes willen als weil er das Gute ist, wie auch Gott sich selber nicht lieb hat als sich selber, sondern als gut. Wäre und wüßte er etwas Besseres als Gott, dasselbige hätte er lieb und nicht sich selber. [26])

Sonach ist die allgemeine Bestimmung der Menschheit die Vergottung; oder sie ist da, weil Gott in ihrem Willen und Geist Mensch werden will. Der Ursprung der Menschheit ist schon ein Anfang dieses Zieles; sie hat sich aber, aus Gott hervorgegangen, nicht sofort wieder in ihren Ursprung zurückgewendet, sondern hat sich in Ichsucht fixirt, und das ist die Sünde, die in der Kreaturliebe stehen bleibt und dadurch den eigenen Proceß der Vergottung nicht blos sondern auch den der Menschwerdung Gottes ins Stocken bringt. Doch bleibt jene und diese die Bestimmung der Menschen.

Aber nun fragt sich um so mehr, welche Stelle weist diese Mystik der Menschwerdung in Christus an?

---

[26]) Pf. c. 32 S. 80. cll. 48. 49, bei Pf. c. 51.

Meiſter Eckhart, der überhaupt am meiſten im Gebiet einer abſtrakten Spekulation bleibt, bietet faſt nichts zur Antwort, und obwohl ein ausdrücklicher Gegenſatz gegen die Kirchenlehre nicht hervortritt, ſo ligt doch in der von ihm ſo ſcharf hingeſtellten Behauptung, daß Jeder für den ganzen Gott empfänglich und nur in dieſem Haben die Seligkeit möglich ſei, eine vollkommene Gleichſtellung des wahren Myſtikers oder Gottesfreundes mit Chriſtus. Er redet auch faſt nie von ihm, ſondern von Gott, und eine Reihe von Schriftſtellen, die ſich auf Chriſtus beziehen, wendet er ohne Weiteres auf Gott an; ſelbſt das h. Abendmahl, worüber er ſehr ausführlich ſpricht, iſt ihm ſchließlich nur ein Mahl der Gottesgemeinſchaft. [27]) Auch bezeichnet er es als eine niedrigere Stufe, Gott beſſer in dem Einen als in dem Andern zu faſſen. [28])

Selbſt Tauler ſagt: [29]) wir müſſen im Sacrament durch das Zeichen zur Einheit mit Gott durchdringen; wir müſſen ſelbſt die Menſchheit Chriſti überſchreiten und durch ihre Schönheit uns nicht aufhalten laſſen; wir müſſen über alles Geſchaffene uns in das einfache Sein entzücken laſſen, in welchem kein Unterſchied iſt. Auch Suſo ſtellt die tiefſte Abgründigkeit, die finſtere Weisloſigkeit in der alle Manchfaltigkeit und des Geiſtes Selbſtheit vergeht, als objektives Ziel hin. Das ſei das endloſe Wo? Joh. XII, 26. darin endet aller Geiſter Geiſtheit, darin allezeit ſich verloren haben ewige Seligkeit iſt (c. 56). Aehnlich Ruysbroch [30]): in den Perſonen ſei Gott eine ewige Wirkung, in

---

[27]) ſ. oben Anm. 12. 20. und in den Instit. Tauler. bei Sur. c. 39. S. 778 ff. beſ. N. 5—8 und 12. Vgl. die Erklärung der Stelle Gal. IV, 1 von der Geburt des ewigen Sohnes in der Seele. l. c. 540. Ebenſo Matth. XXVIII, 21 von Gott ſtatt von Chriſtus.

[28]) Ecc. Testam. S. 670. Nur in den Notabiles aliquot Instit. l. c. 669 f. wird das Beiſpiel Chriſti erwähnt, ſeine Seelenreinheit, der wir uns nachbilden müſſen.

[29]) Bei Sur. 241. Fer. Pasch. S. 203. Da wird gefordert, hinter die Unterſchiede in Gott (die innere Offenbarung) in die natura Dei sine distinctione zurückzugehen, und dagegen unſer signi ex deo dem signi des Sohnes gleichgeſtellt.

[30]) Die ſieben Stufen der Liebe l. c. S. 174—179.

der Natur aber eine ewige Muße und Ruhe. Nun können wir zwar auch Eine Seligkeit werden mit den göttlichen Personen, Eine Liebe und Eine Genießung. Aber es muß noch erreicht werden die höchste Stufe des Wissens, die Unwissenheit, da weder Gott noch Kreatur, was anlanget den Unterscheid der Personen (ihre Stelle haben), sondern wir in Gott und Gott in uns eine einfältige Seligkeit sind, maaßen wir uns alle selbst in die unbekannte Dunkelheit verloren haben und zerflossen ja gar zerschmolzen sein. Dieses ist das Höchste, so in der ewigen Seligkeit im Leben, Sterben, Genießen und Lieben erlanget werden kann und wer anders lehret, der ist unweise.

Jedoch Sätze wie diese sind mehr eine noch nicht abgestoßene Schlacke der pseudoareopagitischen Mystik, der Suso, Ruysbroch, Tauler ihre Huldigung glauben darbringen zu müssen, [31]) als daß man darin das Eigenthümliche und Beßte dieser Mystik dürfte sehen wollen. Wenn die alte Mystik der einseitigen Objektivität den überseienden Gott, der lautere Dunkelheit ist und eine unendliche Wüste als das Höchste meinte preisen zu müssen, in welchem Alles vergehen oder an welchem es sich in Schein auflösen muß, so hat diese germanische Mystik schon viel zu viel Bewußtsein der Persönlichkeit um dabei stehen zu bleiben. Auch ist ihr ja nicht der Genuß Gottes die Hauptsache oder die Lust an seiner Anschauung, wie der spätern romanischen Mystik, sie ist zu keusch, um hier zu tändeln und zu großartig und tief, um Gott nur als Mittel zu behandeln, [32]) wie Gott ihrem Herzen zu sehr kund und nahe ist, als daß sie durch den Gedanken des starren leeren Absoluten könnte befriedigt sein. Wenn Suso gegen die Entgottung als einen der gefährlichsten Irrthümer spricht, so spricht er ja eben damit gegen jenes leere Absolute, das sich vom Nichts nicht unterscheidet. Und ähnlich verhält es sich, wenn sie einstimmig gegen die Männer des freien Geistes reden, gegen die „florirende Vernunft, der alle Dinge entfallen es sei Hölle oder Himmelreich, Teufel oder Engel, an

[31]) z. B. Ruysbroch das Königreich der Liebhaber Gottes c. 18.

[32]) Am meisten fällt noch Suso in eine oft spielende Auffassung z. B. S. 250.

ihrer eigenen Natur genommen, die auch Christi gelittene Menschheit verachtet, wenn sie nun Gott darin gefunden hat“ [33]); wie sie auch wohl wissen, namentlich Ruysbroch, daß es auch eine bildlose Muße aus der Natur gibt. [34]) Derselbe Ruysbroch, der den Namen des Doctor Ecstaticus erhalten hat, der in Gott, in dem ganzen Gott vergehen will, spricht deutlicher fast als die

[33]) Suso c. 51. S. 189. c. 50 u. S. 422 f. das schöne Gespräch mit dem Wilden. S. 189: „Wird der Mensch gelöset von haftenden Bildern, schwinget er sich fröhlich auf über Zeit und über Statt, da er zuvor entfreiet war und seines natürlichen Adels nicht brauchen konnte. — Da geschiehet dem Menschen wunderlich so er sich nun ansiehet, und wie er zuvor war und wie er jetzt ist. Es dünket ihn, daß er voll Gottes sei und daß nichts sei, das Gott nicht sei, ferner daß Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und ergreifet die Sache zu geschwindiglich; er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, er will nach seinem wohlgefallenden Sinn alle Dinge liegen lassen und entfallen ihm die Dinge, es sei Hölle oder Himmel (s. Text) — und die Sachen sind ihm noch nicht zu Grund zu erkennen worden, nach ihrem Unterscheid, ihrer Bleibniß und ihrer Vergänglichkeit. Sie sind wie die Bienlein, so sie des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her und wissen nicht wohin — etliche mißfliegen und werden verloren, aber etliche werden wieder ordentlich eingesetzt. — S. 219 wendet die geistliche Tochter ein: es gebe Solche, die zur Wahrheit allein lenken wollen durch Entgottung und Entgeistung. Die sagen, Gott selbst ist ein Mittel (Hinderniß sei der objektive Gottesgedanke selbst) man müsse sich allein kehren zu der einleuchtenden Wahrheit die der Mensch selber sei. Er antwortet: es dürfe keine andere Entgottung Gottes geben als die, daß der zornige Gott werde zum herzlichen, minniglichen Lieb. Entgeistet aber sollen wir werden, so daß wir uns zu Grunde lassen in Gottgelassenheit in Verlorenheit der Sinnesheit und Vergessenheit. Die Stellen Matth. V, 2. 3. Joh. XII, 26 und Gal. II, 20 werden besonders oft angewandt. Vgl. auch S. 187. c. 50. Ruysbroch von der wahren Beschaulichkeit c. 20 ff. und besonders von der geistlichen Hochzeit B. 2. Die Abschnitte über die falsch Müßigen und Freien, über die geistliche Unzucht und Genußsucht. Tauler bei Sur. S. 326 ff. und 104 ff.

[34]) Von der geistlichen Hochzeit-Buch III, 4 ff. Königreich der Liebh. Gottes c. 26. 33.

Andern es aus was er damit meint. Die Anderheit zwischen Gott und uns soll aufgehoben werden durch die Einheit, aber überaus oft wiederholt er, daß der Unterschied zwischen Gott und uns nicht ausgelöscht werde. Die Aufgabe ist nur, daß wir in die Stille, Einfalt, Weisloſigkeit eingehen, d. h. in die reine Leidentlichkeit darin Gott wirken kann. Wird nun der Zustand fixirt, wo wir hinaus sind über Zeit und Statt, über das Viele, hineingerückt in das ewige Bewußtsein ohne doch schon die Offenbarung der Liebe Gottes an uns zu haben, so blicken wir hinaus als in eine Wüste, — das ist das abstrakte Ewigkeitsbewußtsein, welches, wenn es nicht eigenwirkend, sondern Gotte gelassen ist, uns bei sich nicht stehen läſſet. Die „Wüste," das maaß- und weiſeloſe Sein mag da momentan in optiſcher Täuſchung als objektive Beſchaffenheit Gottes gedacht sein, während ſie eigentlich nur die Entleerung des ſubjektiven Bewußtſeins ausſagt; aber dieſem Reſte areopagitiſcher Myſtik tritt ſofort als Correktiv zur Seite, daß aus der Wüſte des unendlichen Meeres hervortrete das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes, der nun aus dem finſtern Grunde für uns und in uns geboren werde.[35]) Nicht in bloßer Negation, ſondern „in ſterbendem Leben und in lebendem Sterben" genießen wir Gottes und werden wir die Seligkeit. Gott iſt die Liebe, geizig und freigebig zugleich, ſie will nehmen und geben. Wir möchten zerfließen in Ihn, könnens aber nicht, Er wills nicht und bringt uns wieder zu uns. — Zwar das Ebenbild Gottes iſt ganz und unzertheilet in uns, und wird ganz empfangen von einem jeden einfältigen Geſicht; wir leben in ſelbigem Bilde und es lebet in uns. Dennoch aber bleiben wir der Weſenheit und der Natur nach allezeit getheilet und unterſchieden;[36]) nur ohne Reflexion darauf, in kindlicher Selbſtvergeſſenheit. Dem Kinde Gottes ſchreibt er dagegen ausdrücklich das Selbſtbewußtſein ſeiner Kindſchaft, die Gewißheit der ewigen Seligkeit zu.[37]) Ja er geht bis zu der Erkenntniß fort, daß jedes Kind Gottes eine eigenthümliche Einheit ſei, in

[35]) ſ. o.

[36]) Der Spiegel des ewigen Heils c. 22.

[37]) Von der Vollkommenheit der Kinder Gottes c. 8. S. 15.

welchem also das in sich einige ungetheilte Ebenbild Gottes zwar ganz aber doch in eigenthümlicher Weise lebt. [38]) Auch ist der Proceß der Kindschaft ein fortgehender. Wie Gottes Liebe stets „geizig und freigebig“ zugleich, d. h. heilige, nicht profuse Güte ist, so sind die Kinder Gottes arm und reich, hungrig und satt, wirkend und müßig, Eines im Andern. Sie sind nicht blos eingekehrt, noch fallen sie nothwendig außer sich, wenn sie sich auch wieder dem Wirken zuwenden. Sondern Gott heißet sie ausgehen, und Ausgehen ist auch Gottes Liebe. Die wahre Versinkung in Gott bleibet ohne Unterlaß. [39])

Also nicht dem Gotte des unerschlossenen Mysteriums, sondern dem lebendigen Gotte ist die Liebe dieser Mystik besonders zugewandt, dem Gotte der Offenbarung, nemlich der inneren. Es ist wohl wahr, daß ihr Gott noch nicht als heilige Liebe in seinem innersten Wesen aufgegangen ist, sie wird noch durch den Schatten des Ov, welches der alten Autorität nach das Höchste sein soll, beunruhigt, und sich selbst oft untreu. Aber die Offenbarung Gottes wird hier nicht zum bloßen Schein, zur bloßen Theophanie, sondern es kommt durch sie ein wirkliches göttliches Werk und ein wirkliches Leben Gottes in diesem Werk

[38]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 26. S. 58. c. 33.

[39]) Von d. Vollk. d. K. Gottes c. 9. So will auch Suso, daß Aeußerstes und Innerstes in einander seien. „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (Dem), dem Innerkeit wird in Innerkeit. Selbst nach M. Eckhart will Gott uns maximum in minimo largiri, denn zu der Betrachtung, daß die Welt Nichts ist, muß die ergänzende kommen, daß Gott überall ist, also auch überall gefaßt werden kann und soll. Ecc. Test. Sur. S. 670. Ueber seine geheime Freundschaft mit Gott und sein Höchstes gefragt, soll er nach dem jüngern Eckhart l. c. S. 46 f. geantwortet haben: nicht das Fühlen, Erfahren, Schmecken Gottes und das Empfahen seiner Erleuchtung halte er für das Höchste was ihm geworden sei, sondern daß er alle Rebellion und Unordnung seiner Natur, Können und Nichtkönnen, Haß und Liebe überwunden, daß er überall die Gegenwart des göttlichen Lichtes habe und Alles in diesem Licht thue und daß er täglich neu anfangend, täglich wie ein neugebornes Kind (ἀρτιγέννητον βρέφος) sei.

zu Stande: Diß Werk ist die Geburt aus Gott, das Kind Gottes.

Um so mehr kehrt nun aber die Frage wieder: welche Stellung nimmt da noch die äußere Offenbarung in Christus ein? Ist der Christus in uns dieser Mystik nur der ewige Sohn Gottes, der ewig geboren wird aus dem Vater und auch uns als Momente seiner in seiner ewigen Geburt umschließt, oder behält der historische Christus seine Stelle?

Zuvörderst ist zu bemerken, daß sie die kirchliche Christologie nicht kritisch behandeln, sondern zum Theil wörtlich wiederholen.[40]) Jedoch ist dabei merkwürdig, daß sie auf die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi besonders gerne zu sprechen kommen: sie ist ihnen ein Artikel nicht blos überlieferten Glaubens. So Eckhart d. j., Tauler, Ruysbroch.[41]) Der Grund erhellt aus dem Früheren. Die mystische Gottgelassenheit als Aufgeben aller Ichheit und Eigenheit, gleichsam das Unpersönlich werden ist ja nach mystischer Lehre auch für uns die Vorbedingung dafür, daß wir Kinder Gottes werden. Christus ist daher einerseits zwar der in die Zeit eingetretene von Maria geborene ewige Sohn Gottes, aber er ist auch als Mensch Gott und Sohn Gottes, weil er in der stetigen Gottgelassenheit steht, in der „Demuth, Armuth und Niedrigkeit." In dieser Demuth hat er selbst seine Seele des Wissens entleert und sich in die Unwissenheit versetzt.[42]) So bekommt Christi Menschheit für sie eine große Bedeutung. Christus ist Urbild der Mystik. Die Niedrigkeit Christi, welche im Mittelalter fast vergessen ward ob der Majestät seines Königthums und der Herrlichkeit der Gaben und der Macht die er der Kirche verliehen, (s. o. S. 331 ff.) erhält jetzt eine wesentliche, integrirende Bedeutung für Christi Person selbst.

---

[40]) Suso S. 399. Tauler Weihn. Pr. bei Sur. S. 40 ff. Ruysbroch Spiegel des ewigen Heils c. 8, wo auch die kirchliche Genugthuungslehre vorgetragen wird, c. 20.

[41]) Eckhart d. j. bei Sur. S. 12. Tauler dritte Osterpr. bei Sur. S. 206. 207. Ruysbroch l. c. und im dritten Buch von der geistlichen Hochzeit. c. 4.

[42]) Tauler Sexag. I. S. 117 ff.

Ohne die Demuth und Armuth des Lebens und Geistes könnte in ihm gar nicht der Sohn Gottes geboren sein. Mit besonderer Liebe wird daher von dieser Mystik die Menschheit Christi betrachtet, die ihr Urbild der Menschheit ist. Die Seele, die Gottes Tochter werden will, muß nach Tauler Christi Menschheit anschauen. [43]) Christus war und ist, sagt Ruysbroch, nach seiner geschaffenen Seelen der höchste und vortrefflichste Beschauer und Liebhaber, und genießt vor Allen aufs Höchste. Aber nach seiner Gottheit ist er Dasjenige was wir genießen und gibt sich allen gemein, die ihn begehren. [44]) Er war in seiner Menschheit durch die Berührung des Vaters ohne Unterlaß aus der Einheit (heraus) zu allen Tugenden, aller Noth, geistlicher und leiblicher, angetrieben und floß wiederum aus Verlangen und Ungeduld der Liebe einwärts zurück und konnte doch nicht wegen der Berührung des Vaters in der Einheit ruhen, maaßen er hierin der hochheiligen Dreiheit, welche in sich selbst fruchtbar ist, und in der Einheit der Natur nicht dauernd bestehen kann, gleich gewesen und noch ist. Und hatte vormals die Gnade, nun aber die Herrlichkeit nach der Maaße seiner geschaffenen Fähigkeit. [45]) Vor Ruysbrochs Seele steht besonders der erhöhete Christus in seiner Majestät. „Christi Menschheit war erfüllet mit aller Gottesklarheit; seine Gottheit war durch seine Menschheit nicht bloß verdeckt, sondern auch offenbar; sie ist der Leuchter darauf das Licht scheinet für alle Welt.“ [46]) Er hat unser aller Menschheit angezogen, wie wenn ein König seiner Knechte Kleider anzöge. Dennoch zierete er seinen Leib und seine Seele mit dem königlichen Kleide seiner Gottheit. Er drückte ihr, der unpersönlichen, seine Person und sein Bild ein. [47]) Durch die hohe Vereinigung mit der Gottheit ist seine Menschheit die Fülle aller Gnaden und Gaben [48])

[43]) Vierte Weihnachtspredigt bei Sur. S. 51. 52.
[44]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 35. S. 81.
[45]) Ebendaselbst c. 26. S. 57.
[46]) Der Spiegel des ewigen Heils c 9. 20.
[47]) Ebendaselbst c. 8.
[48]) Die sieben Stufen der Liebe c. 5. S. 157. Vgl. noch die drei

und Tugenden. Aber auch selbst die herrliche Menschheit Christi mit seiner ganzen Hausgenossenschaft nach allem seinem und ihrem Vermögen ist mit Lob, Danksagung und Ehrerbietigkeit zu der Ehrbezeugung Gottes des Vaters gerichtet.

Suso dagegen und Tauler blicken mehr auf den leidenden als den erhöheten Christus. Die Betrachtung der Leiden Christi soll die Seele zur Gelassenheit führen. „Die hohe Minne liebet Christi Leiden, das unmäßlich zu Herzen geht.“ [49]) Suso weiß viel von Leid, besonders innerem, und stellt es unter das Kreuz; da werde das Herz mild und vergebend und reuig. Aber doch ist ihm das Leiden nach Christi Bilde mehr nur ein Leiden wie Christus, ein Nachbilden seiner Leiden in Mitleid und Erbarmen mit Christus, daher ihm die Betrachtung des Leidens der schmerzenreichen Mutter ebenso wichtig ist, wie das Leiden Christi. Zwar leidet Christus für alle Welt. Aber auch die hohe Minne dürstet nach Leiden, wünschet zu leiden für alle Welt. [50]) Ein tieferes Sündenbewußtsein tritt bei Suso noch nicht hervor. [51])

In dieser Beziehung steht Tauler höher, [52]) wie er auch mehr Bußprediger ist. Er hebt die Lehren hervor, die für uns in Christi Tod liegen. Christus zeigt da die Liebe, die auch für die Feinde leidet und ihre Sünden sich aufladen läßt. Noch einen Schritt weiter geht die deutsche Theologie. Sie faßt Christi

---

Bücher von der geistlichen Hochzeit B. I, c. 2. S. 9 wo von seiner doppelten Demuth, seiner Liebe, Geduld und von der Arbeit seiner Seele für uns die Rede ist. Ferner B. 2. c. 34. S. 72 f. c. 47. S. 86. c. 51. 61. 76.

[49]) Suso l. c. S. 580.

[50]) Vgl. S. 327 das poetisch sehr schöne Stück von dem unsäglichen Herzeleid der reinen Königin vom Himmelreich, wo kein Gedanke an die eigene Sünde ist, sondern die Spitze darin besteht: „Ach welchem ist hie wirser, welchem ist hie größere Noth (Christo oder der Mutter)? Sie ist beidenthalb also grundlos, daß ihr nimmer gleich ward.“ Vgl. S. 440. 580.

[51]) Vgl. z. B. die poetisch gleichfalls überaus schöne Stelle von dem Minnespiel das Gott mit der Seele treibt. S. 280.

[52]) Vgl. bei Sur. die Pred. an Sexag. S. 117, an Parasceue S. 188 ff.

Leiden nicht blos als Leiden seiner liebenden Menschheit auf für die Brüder worin wir Christus nachfolgen sollen: sondern auch als Leiden Gottes, das er aber gleichfalls nicht blos in Christus haben will.

Gott als er Gott ist, so mag weder Leid noch Betrübniß oder Mißfallen in ihn kommen und wird doch Gott betrübet um des Menschen Sünde. So (Da) nun Diß nicht geschehen mag in Gott ohne Kreatur, so muß es geschehen da Gott Mensch ist oder da Gott in einem vergotteten Menschen ist. Siehe da ist Sünde Gott also leid und mühet ihn also sehr, daß Gott daselbst gerne wollte gemartert werden und leiblich sterben, auf daß er eines Menschen Sünde damit vertilgen möchte. Und wo Einer zu ihm spräche, ob er lieber leben wollte so daß die Sünde bliebe, oder sterben und die Sünde mit seinem Tod vertilgen, er spräche er wollte tausendmal lieber sterben, denn Gotte ist Eines Menschen Sünde leider und thut ihm wirser denn sein eigen Marter und Tod. Thut ihm nun Eines Menschen Sünde also wehe, wie thut ihm aller Menschen Sünde? Hiebei soll man merken wie der Mensch Gott betrübe mit seinen Sünden. Und darum wo Gott Mensch ist oder in einem vergotteten Menschen ist, da wird anders nicht geklaget dann Sünde und ist anders kein Leid; denn Alles was da ist und geschieht ohne Sünde, das will Gott haben und ist sein. Aber die Klage und der Jammer, der um die Sünde ist, der soll und muß bleiben bis in den leiblichen Tod in einem vergotteten Menschen, und sollte halt der Mensch leben bis an den jüngsten Tag oder ewiglich. Hievon ist Christi heimlich Leiden, davon niemand saget oder weiß denn alleine Christus, und darum heißt es und ist heimlich. Es ist auch eine Eigenschaft Gottes, die er haben will und ihm wohl gefället in einem Menschen und ist wohl Gottes eigen, denn es gehöret dem Menschen nicht zu und er vermag sein auch nicht. Und wo Gott diß bekommen mag das ist ihm das Würdigste und das Allerliebste, während es dem Menschen das Bitterste und Schwerste ist. [58])

[58]) c. 35. bei Pf. c. 37.

Aber die deutſche Theologie will mit dieſem Leid um der Sünde willen Chriſtus nichts zuſchreiben, was nur ihm ausſchließlich zukäme, ſie hebt den Unterſchied nicht hervor, wornach Chriſti Leiden kein Leiden um die eigene Sünde war, wie bei uns. Sondern ſie faßt ſein Leiden zwar als Leid ob der Welt Sünde auf, aber fordert nicht minder von jedem vergotteten Menſchen auch dieſes Leiden das Chriſtus litt. Das ſieht man aus Folgendem: [54]) „Wer in Ungehorſam iſt, der iſt in den Sünden; und die Sünde wird nimmer gebüßet oder gebeſſert dann mit einem Wiederkehren in Gott. — Aber kommt der Menſch in den Gehorſam, ſo iſt es Alles gebeſſert und gebüßet und vergeben und anders nicht. — Wäre es denn möglich, daß ein Menſch ſich ſein ſelber und aller Dinge verzöge und alſo gar und lauterlich lebete in wahrem Gehorſam, wie Chriſti Menſchheit war, der Menſch wäre ganz ohne Sünde und wäre auch Ein Ding mit Chriſto und Daſſelbige von Gnaden, das da Chriſtus war von Natur. Aber man ſpricht: Das möge nicht ſein, — es ſei Niemand ohne Sünde. Aber wie das ſei — doch iſt das wahr, je näher dem wahren Gehorſam, je weniger Sünde; je mehr das Mein, Mir, Ich, Mich, das iſt Ichheit und Selbheit abnimmt, je mehr nimmt Gottes Ich, das iſt Gott ſelber in mir zu. Wären nun alle Menſchen im wahren Gehorſam, ſo wäre auch kein Leid noch Leiden. Aber es ſind nun leider alle Menſchen im Ungehorſam. Wäre nun ein Menſch lauterlich und gänzlich in dem Gehorſam als Chriſtus war, ihm wäre aller Ungehorſam eine große bitterliche Pein. Denn ob alle Menſchen wider ihn wären, die möchten (könnten) ihn alle nicht bewegen oder betrüben, denn der Menſch wäre in dieſem Gehorſam Ein Ding mit Gott und Gott wäre auch ſelber der Menſch. — Sieh'! Wiewohl das iſt, daß kein Menſch in dieſem Gehorſam ſo gar lauterlich und vollkommlich ſein mag als Chriſtus war, ſo iſt es doch möglich einem jeglichen Menſchen, nahe dazu und herbei zu kommen, alſo daß er göttlich und vergottet heißt und iſt. Und je näher der Menſch dieſem

[54]) c. 14. Pf. 16.

kommt, je leider und wirser thut ihm aller Ungehorsam, Sünde, Bosheit und Ungerechtigkeit."

Den freien Geistern, welche freimüßig und ledig über alle Dinge, wie Gott, sein wollen „der unbeweglich ist und ohne Gewissen und was er thut ist wohlgethan," hält der Verfasser entgegen: „der Teufel hat auch kein Gewissen und ist darum desto besser nicht. Wer ist der sich unschuldig weiß? Allein Christus und wenig mehr. Siehe, wer nun ohne Gewissen ist, der ist entweder Christus oder der Teufel." Das also ist die Auszeichnung Christi, daß in ihm die vollkommene Unsündlichkeit, die volle Vergottung und daß daher in ihm Gott selber der Mensch war. Das ist bei uns noch nicht der Fall. Christus liebte nicht diß oder das noch sich selber, sondern allein das ewige Gut und so war Gott in ihm liebend. Aehnlich nach der Seite der Erkenntniß. Die geschaffene Seele des Menschen hat zwei Augen, das eine ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und Kreatur und die Unterschiede zu erkennen und dem Leibe Nothdurft zu geben ihn zu richten und zu regieren. Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht gleich mit einander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke all seiner Werke verziehen und verwegen und muß sich gleich halten als ob es todt sei; soll dann das linke sein Werk üben nach der Auswendigkeit — so muß das rechte Auge gehindert werden an — seiner Beschauung. Wer eins haben will muß das andre lassen fahren, denn es mag niemand zween Herren dienen. Aber in der Seele Christi war es nicht also. In dem Anbeginne da sie geschaffen ward, da kehrete sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommener Gebrauchung und Beschauung göttliches Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unbewegt und ungehindert von allen den Zufällen, Arbeiten, Leidensmarter und Pein, die in dem äußeren Menschen je geschahen. Aber mit dem linken Auge sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge und nahm da Unterscheid in den Kreaturen, was da besser oder unbesser, edeler oder un-

edeler wäre und darnach ward der äußere Mensch Christi gerichtet. [55])

Gleichwohl, wie wir alle dazu berufen sind, daß Gott in uns Mensch, daß wir mit Christo vergottet werden, so ist auch der Seele in dem leiblichen Leben nicht blos möglich einen Blick zu thun in die Ewigkeit, zu empfahen einen Schmack ewigen Lebens und der Seligkeit, sondern so sie, wie St. Dionysius will, sich gänzlich abscheidet von der Zeit Kreatur und Verbildung, so kann es dem Menschen so oft geschehen, daß er darinne also gewohnet werde und dahin schauet so oft er will, und daß ihm darnach gar leicht und geringe wird, was ihn unmöglich däuchte. So oft er da wieder einkehret in Gottes Geist über die Zeit, so wird das Alles wiederbracht in einem Augenblick, so eher verloren war. [56])

Hieraus erhellt, daß für die deutsche Theologie der Unterschied zwischen Christus und uns zwar jetzt noch besteht, aber vergeht mit der Sünde, indem auch in uns Gott die Person werden soll, keineswegs aber der ewige Sohn Gottes nur in Christus geboren wird. Aber auch die sonstige germanische Mystik kommt mit allen obigen Sätzen noch nicht über eine wesentliche Coordination des Gottmenschen Christus und des vollendeten Mystikers hinaus. Jene Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christus wird vielmehr ausdrücklich für die Anforderung verwandt, daß auch in uns unsre Natur unpersönlich werden und

---

[55]) c. 7. Er fügt bei: Der innere Mensch Christi blieb unberührt von all der Arbeit, Leiden und Marter das ihm am äußern Menschen geschah; jener blieb in vollkommnem Gebrauch göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und ewigem Frieden nicht anders als nach seiner Himmelfahrt oder jetzund. So ward auch der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi in ihren Werken an alle dem das ihr zugehöret nie gehindert oder bekümmert von dem inwendigen Auge. Offenbar ist hier nur erst ein stetiges Nebeneinander aber noch nicht ein Ineinander des äußern und des innern Menschen erreicht. Der letztere soll unberührt bleiben von den Leiden, während der Vrf. doch anderwärts sagte, daß sogar Gott leiden wolle.

[56]) c. 8.

ſich der Perſonirung durch den ganzen Gott hingeben ſoll, wobei zum Theil noch darauf hingewieſen wird, daß in Chriſti unperſönlicher Menſchheit die ganze Menſchheit alſo auch die unſrige von Gott ſchon angenommen ſei und wir ſo nur uns in unſrer Natur und Weſenheit als von dem Sohne angenommener zu nehmen, unperſönlich zu werden oder zu bleiben haben, ſo wird der ewige Sohn die Perſon in uns.[57]) Und auch bei Suſo, ſo beſtimmt er ſagt, daß „natürliche, menſchliche Unterſtandung (Hypoſtaſe) nie könne verloren gehen noch in der göttlichen Perſon Unterſtandung je überſetzt werden“ (S. 399) finden wir doch auch wieder: „Der eingeborne Sohn iſt zu vergleichen einem Bilde das unendlich manchfaltig iſt, das bedeutet alle die Menſchen, die ſeine Glieder ſind, die auch Söhne ſind oder werden durch ihn und in ihm“ (S. 406). Der ewige Sohn iſt ihm ja gleichfalls ſelbſt die intellectuale Welt. Gleichwohl hebt Suſo gefliſſentlich hervor, was Chriſtum vor Allen auszeichne. „Weit höher als die Einung der Seelen in Gott iſt die Einung der Einfließung Chriſti (des Wortes in Chriſti Menſchheit), ſeit ſie in einem perſönlichen Weſen iſt. Denn von dem erſten Anfang, da er empfangen ward Menſch, da war er natürlicher Gottes Sohn, alſo daß er keine andere Selbſtſtandung hatte,

---

[57]) So Eckhart d. j. l. c. S. 12 f. o. Wogegen Tauler (dritte Oſterpredigt S. 206 bei Sur. f. o.) ſchon ſagt: Chriſtus von ſeiner Seite hat, meine Natur annehmend mich ſchon an ſich gezogen; aber für mich iſt nahe ſeine Natur, nicht ſeine Perſon. Wehe uns, wenn wir mit der natürlichen Verwandtſchaft zufrieden uns mit ſeiner Perſon nicht einigen! Ruysbroch wiederum Spiegel des ewigen Heils c. 8: Auch wir ſollen bekleidet werden mit ſelbiger Gottheit (wie Chriſti Menſchheit) indem wir ihn ſo ſehr lieben, daß wir uns ſelbſt verläugnen und unſre geſchaffne Perſon überſteigen können, dann alſo werden wir mit ſeiner d. i. der ewigen Wahrheit perſönlich vereiniget werden. Es fehlt dieſer Myſtik eine ausgebildete Lehre vom h. Geiſt, daher ſie den Proceß der Kindſchaft mit der Incarnation faſt identificirt. — Uebrigens hat in neuerer Zeit auch Marheinecke der Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti eine ähnliche Bedeutung und Anwendung gegeben wie dieſe Myſtik: Syſtem der chriſtlichen Dogmatik 1847. S. 285 ff.

denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn.“ — (S. 399) „Dieser Mensch Christus der Herr hat das auch vor allen Menschen, daß er ist ein Haupt der Christenheit als seines Leibes. Rom. VIII, 29. Und darum, wer einst rechten Wiedereingang haben und Sohn werden will in Christo, der kehre sich mit rechter Gelassenheit zu ihm von sich selbst, so kommt er da er soll.“ — „Etliche sehen Christi Leben nur an nach der äußeren Weise und nicht nach der innern, oder in der Vernunft nach schaulicher und nicht nach abwirkender Weise, da sie ihre eigene Natur durchbrechen sollten in nachfolglicher Uebung dieses Bildes. Sie ziehens Alles zu der Natur Wollust und lediger Freude“ (S. 407).

Trotz mancher Schwankungen läßt sich doch ein christologischer Fortschritt in der germanischen Mystik Westdeutschlands von Costnitz und Basel bis Holland nachweisen. Zwar die beiden Eckharte halten sich noch mehr im Gebiete des abstracten „ewigen Bewußtseins“, für welches die Geschichte noch keine wesentliche Bedeutung hat; aber doch ist ihr ganzes Interesse schon der Geschichte der eigenen Geburt zum Gotteskinde oder Sohne zugewendet, die sie als Moment in der ewigen Sohnwerdung Gottes betrachten, womit sie wenigstens dem starren Begriff von Gott als dem leeren unendlichen Sein zum Theil entsagen. Wenn aber diese Beiden Christus nur erst eine zufällige Stelle anzuweisen wissen, so entsteigt für Ruysbroch der „Wüste“ des entleerten, gelassenen Bewußtseins schon das Bild des Sohnes in göttlicher Glorie, und indem wir empfängliche Spiegel sind der ewigen Gebärung des Sohnes, werden wir auch deren Fortsetzung. Und auch die Menschheit Christi kann er hier schon mit hereinziehen, da er besonders gerne deren Klarheit und Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit hervorhebt. Doch ist auch nach ihm seine Gottheit Dasjenige, was wir genießen. Ein innigeres Verhältniß zu dem historischen Christus bildet sich erst da aus, wo das Leiden, das Leid der Seele geliebt und wo, nicht ohne mächtige Beihülfe Seitens des kirchlichen Zerfalles der ins Innere, jetzt wie in der Zeit der Profeten, zurücktrieb, die Ethisirung des Leidens unternommen wird. Der immer

wichtiger werdende und immer mehr befruchtende mystische Grundsatz wird jetzt: das Leiden ist zu suchen, nicht zu fliehen. Unter diesem Leiden wird zunächst zwar wieder vor Allem jenes Sterben in speculativer Abstraction — mithin im Zusammenhang mit Resten eines nur physischen Gottesbegriffes etwas verstanden, was die Vernichtung der doch so energisch hervortretenden Persönlichkeit bezeichnen würde, wenn diese nicht vielmehr als Ziel erstrebte, daß Gott im Menschen die Person werde. Doch fanden wir in dieser „Gelassenheit“ auch schon einen ethischen Einschlag und das Entzücktwerden ist auch ein Sichemporschwingen über Zeit und Statt. Je mehr sie aber dann durch die Beschauung der Geburt des Gotteskindes sich zur Erkenntniß Gottes als der Liebe führen lassen, desto mehr muß jene leidentliche Gelassenheit vor Gott zur Empfänglichkeit für seine Liebesmittheilung, die Leidentlichkeit dem liebenden Gott gegenüber zur Negation nicht blos der falschen Activität sondern auch der falschen Leidentlichkeit werden. Daß diese wahre ethische Leidentlichkeit zugleich Activität, Verlangen nach der Liebe — und als Einheit von Thun und Leiden Empfänglichkeit für das unendliche Gut ist, spricht besonders Ruysbroch und Tauler aus. Für Christus ergibt sich da die Stellung des Urbildes. Er hat was wir erst zu suchen haben: in ihm ist das höchste Gut zu menschlichem Besitz geworden; er beweist die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes auch in uns, welche Gottwerdung des Menschen ist. Aber wenn Christus nur in seiner Glorie und errungenen Majestät vor uns steht, so würde er uns, wie wir sind, und wie wir uns im Lichte der Liebe erkennen, wieder richtend und fremd gegenüber bleiben, wenn nicht die Mystik (in Tauler) zu seiner Niedrigkeit, Milde, Demuth, zu seiner irdischen Erscheinung zurückschaute. Auf ihn in seiner Erniedrigung, in seinem Leiden richtet sich nun der liebende Blick. Da ist er wie wir, uns erreichbar; die Nachfolge des armen Lebens Jesu wird nun das Losungswort der immer mehr ethisch und praktisch sich gestaltenden Mystik. Seine von uns mit durchlebte Niedrigkeit wird seine Hoheit auch zur unsrigen machen. Aus dem Urbild ist er so lebenswarmes, fesselndes, ermuthigendes Vorbild geworden.

Aber auch hier kehrt eine voreilige Gleichstellung mit Christus wieder. Jene im Mittelalter in so manchfachen Formen vorkommende empirische Nachahmung Christi (wohin nicht blos die Stigmata, und die äußere Armuth des Lebens, sondern auch die Nachahmung und das Nachbildenwollen der Seelenschmerzen Christi und der Maria gehören) hat ihren tieferen Grund in der Vergessenheit des Unterschiedes der Leiden Christi von den unsrigen. Jene Pflege des Mitleids mit Maria und Jesu setzt voraus, daß in solchem Leiden der Schmerzen mitfühlender Liebe schon an sich ein gutes gottgefälliges Werk enthalten sei; sie behandelt Christi Leiden als bedürfte er unseres Mitleids oder als sollte unser Leiden, in das er uns ziehen will, dem seinigen gleichartig sein, ein Leiden von Schmerzen für die Sünde der Welt; da will dieses Mitleid mit Christus sich durch Leiden zur Miterlöserschaft der Welt erheben,[58]) im besten Falle will es unter dem Kreuz die Liebe, Vergebung, Milde gegen die Menschen lernen; aber seiner eigenen Sünde und besonders Schuld gedenket es wenig; es wiegt sich lieber in die süßen Schmerzen einer natürlichen mitfühlenden Liebe ein, als daß es unter dem Kreuze sich gerichtet aber auch sich in seiner Schuld versühnt wissen wollte. So besonders bei Suso. Tauler in seinem tieferen Ernste spricht zwar von der Höllenfahrt die wir zu bestehen haben. Aber bald scheint ihm diese Reue selbst wieder versöhnende Kraft zu haben, zusammen mit täglichem Sündenbekenntniß vor Gott; bald fordert er die Liebe zu Gott nach Christi Beispiel und versichert daß darin, wer sie habe, die Seligkeit und zwar unverlierbar gegeben sei; bald, als ob er doch zweifelte ob auf jenem Wege der bloßen Forderung oder des Beispiels Christi sich die Liebe zu Gott von selbst einstelle, sagt er: für unser Exil sei der nackte reine Glaube, nicht der von guten Werken verlassene, aber der Glaube, der nichts von fühlbarem Trost zu empfangen verlange (vgl. bei Sur. S. 237. 447 ff., 160. 692). — So könnte Niemand sprechen, in welchem das Leid seine Tiefe — in dem Schuldbewußtsein gefunden hätte.

[58]) Auch spätere Mystiker in der protest. Kirche sind zum Theil hiezu zurückgefallen.

Wenn nun aber Christus nur als Urbild mystischer Liebe oder Vergottung, und als Vorbild einer die Welt umfassenden Liebe gedacht ist, so bleibt ihm doch nur eine zufällige, äußerliche Stellung. Er ist der Mystik nur eine historische Person, nicht eigentlich Gegenstand des religiösen Glaubens. Selbst das Wort Glaube an Christus kommt kaum bei ihr vor, obwohl sie mit der Tradition nicht bricht und sich selbst den eigentlichen Stand der Sache durch Vermischung des ewigen Sohnes und Christi oft verdunkelt. Dafür kommt sie aber auch, so hohe Worte und Verheißungen sie macht, zu dem Einen nicht, dem Frieden: und doch ist es, wie zu Anfang bemerkt, der Seele Seeligkeit auf die ihre Sorge im Innersten sich richtet. Sie klagt immer wieder über den Wechsel des zeitlichen und des ewigen Bewußtseins; sie weiß das rechte und das linke Auge nicht zugleich zum Sehen zu bringen. Ihr inneres Leben alternirt zwischen Momenten des tiefsten Leides, des Gefühls der Gottverlassenheit oder „des Seins ohne Trost“ und zwischen Momenten der höchsten Freude, wo sie in Wonnegefühl und Gottesfülle zu zerschmelzen glaubt; aber die wahre Einigung beider fehlt ihr, weil ihr die wahre ethische Vertiefung beider noch abgeht. Hätte sie den Schmerz in seiner Tiefe als Schuldbewußtsein und ebenso den Gegenstand der Freude als die barmherzige, die Schuld vergebende Gnade: so suchten, so deckten sich beide; und der Glaube an den Versöhner der Schuld wäre die Vermählung des wahren Leides und der wahren Freude, die nun nie mehr auseinanderstrebten, sondern in unauflöslicher Einheit sich zur bleibenden Grundstimmung eines neuen Lebens eigneten. So aber trägt auch diese edelste Gestalt des Mittelalters dessen Muttermal, den unversöhnten Dualismus an sich. Und wenn wir nun gesehen haben, wie dieser unüberwundene Dualismus sich in der damit gegebenen unvollkommenen Christologie zeigt, die zwischen einem höhern Ebjonitismus und zwischen Doketismus schwankt, so werden wir auch zu der Hoffnung berechtigt sein, daß entweder nirgends oder da, wo für jenen Dualismus die Einigung erreicht ist, die Stätte sein werde wo eine vollkommnere Christologie sich erbauen kann.

Aus derjenigen Bahn, die der Reformation zuführen mußte, wird die Mystik durch den Bischof von Brixen Cardinal Nicolaus Cusanus (von Cus im Trierschen) und durch Bertholdts sog. deutsche Theologie (s. u.) in der Hauptsache nur abgelenkt. Wir gewahren hier eine Mystik, welche im Rückgange zum kirchlichen Dogma begriffen und das abendländische Correlat des Nicol. Cabasilas ist. Cusanus blühend um die Zeit des florentinischen Concils, hält zwar viel von Meister Eckhart[59]) wie von Joh. Scotus Erigena (der bei ihm Scotigena heißt), aber von den andern Häuptern der germanischen Mystik schweigt er. Von der ethischen Mystik, welche wo sie regelrecht fortschritt immer mehr die Sünde und Schuld ins Auge faßte, lenkt er zur rein theoretischen oder speculativen über für welche die visio Dei die Hauptsache ist. Daher hat er mehr innere Verwandtschaft mit dem Pseudoareopagiten, der bei ihm die höchste Autorität genießt, und mit Erigena, David von Dinanto, von welchen er sich namentlich die negative apophatische Theologie aneignet, sowie die intellektuelle Anschauung. Jene hat ihm die Aufgabe, die hergebrachten Begriffe und ihre Gegensätze kritisch aufzulösen, das gewöhnliche verstandesmäßige Denken zu verwirren und durch Antinomieen über sich selbst d. h. über ein vermeintliches Wissen hinauszuführen und zum Geständniß des Nichtwissens zu bringen. Dieser dialektische Theil ist ihm das Thor zur Weisheit; und das Resultat dieses kritischen Processes ist ihm die Erkenntniß des Zusammenfallens der Gegensätze oder Widersprüche (Coincidentia contradictoriorum) in Gott z. B. der universalia und particularia in der gött-

[59]) Vergl. das Werk eines begeisterten Schülers von Nicolaus: Apologia doctae ignorantiae in den Opp. Nicolai Cusae Cardin. Paris. 1514 T. I, fol. 38. 39, wo eine ganze Reihe von Werken Eckharts angeführt sind, welche zu seiner Zeit auf Bibliotheken noch vorhanden waren (sermones multi, disputata multa, multa expositoria opera super plerosque libros bibliae, worunter namentlich scripta super Joannem und fremde Auszüge aus denselben erwähnt werden.) Endlich nennt er eine kleine Vertheidigungsschrift Eckharts, die er, Nicolaus, bei Mag. Guldenschaf gelesen in Mainz.

lichen Visio; des Seins und Wissens, der Aufeinanderfolge und ihres Gegentheils, der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ja des Schaffens und Geschaffenwerdens.[60]) Während aber der spätere Nominalismus diese Antinomieen in reine Skepsis auslaufen ließ, welche angeblich um so mehr dem Kirchenglauben in die Arme treiben soll, in der That aber ihn aufs Tiefste erschüttert, und für ihn nur einen geistlos trägen Traditionalismus übrig läßt, eifert Nicolaus sehr sowohl gegen diesen Mechanismus als gegen jenes skeptische Ende. Er will die Skepsis nur als Stachel, um zu einer höhern Form des Erkennens durch den Glauben zu gelangen, der ihm aber wie gesagt rein theoretische Bedeutung hat.[61]) Die Ignorantia ist ihm nur das Nichtwissen des empirischen Denkens; und er versucht weit energischer als jene früheren, es auch zu einem affirmativen Wissen zu bringen. Hiefür ist er theils durch die Früchte der Scholastik, theils durch Kenntniß der arabischen Naturphilosophie, die im Mittelalter weniger beachtet war, eines Algazel, Avicebron, Avicenna, vor allem aber durch seine eigenen mathematischen und naturhistorischen Kenntnisse, die er besonders durch eine Art von Zahlenmystik für die Theologie zu verwenden sucht, sowie durch seinen ausgezeichneten Scharfsinn ausgerüstet.

Wir verweilen bei seinem System nur in soweit als es für das Verständniß seiner Christologie von Wichtigkeit ist.[62])

---

[60]) vgl. de docta ignorantia L. I. 22. 24. De Visione dei liber plus c. 9—12.

[61]) vgl. de filiatione Dei, wo als Resultat herauskömmt, daß die generatio filiorum Dei die Erkenntniß sei, die aus dem Glauben, dem Hören und Annehmen der göttlichen Worte entstehe. Von einem religiös-sittlichen Proceß sind nur dünne Spuren da. Die religiöse Seite tritt mehr hervor in der am meisten mystischen Schrift de visione Dei.

[62]) Vergl. Dr. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; eine dankenswerthe und besonders in der Vergleichung der Genannten beachtenswerthe Abhandlung, die aber die Originalität des Mannes überschätzt, was sich schon aus der großen Literatur der Männer hätte ergeben sollen, auf die sich Nicolaus als auf Zeugen für sich beruft, vgl. bes. Apo-

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Wortes ergibt sich ihm schon aus seiner Erkenntnißtheorie. Wir haben zwar auch eine sinnliche Erkenntniß, aber die Sinnlichkeit macht uns gleichsam zu krummen Spiegeln, die das in sie hineinfallende Bild verfälschen; denn alle sinnliche Erkenntniß faßt die Dinge nur in ihrer Einzelheit und einseitig auf. Nun bearbeitet zwar der formale Verstand diese Anschauungen, und findet, das Aehnliche zusammenfassend, höhere Begriffe von Arten und Gattungen, Allgemeinbegriffe (Universalia). Der Nominalismus, ihren subjectiven Ursprung nachweisend, meint damit die objective Wahrheit und Erkenntniß beseitigt zu haben. Auch hat die Skepsis einerseits vollkommen Recht. Sie muß nur noch tiefer gehen, auch die Wahrheit und Sufficienz der sinnlichen Erkenntniß in Zweifel stellen, vielmehr ist nemlich in uns auch ein Keim von Einsicht (intellectus), die höher ist als die blos natürliche (der ratio) und dieser ist es gerade, dem das empirische und blos verstandesmäßige Erkennen nicht genügt. Der Intellectus muß freilich erst geweckt werden und dazu sind Anregungsmittel von aussen nöthig (incitamenta). Welcherlei nun? Wären unter diesen Anregungsmitteln nur sinnliche endliche Dinge, so würden wir statt zum Schauen der Wahrheit in ihrer Ganzheit zu gelangen, immer nur bei Einzelheiten, die zugleich Einseitigkeiten wären, stehen bleiben. Nun ist aber der Sohn, der Mensch gewordene, der aufrechte, gerade Spiegel der ganzen Wahrheit, Gottes selbst. Durch ihn daher ist auch für uns der Antheil an der ganzen Wahrheit möglich: aber freilich, da wir auch ihm gegenüber zunächst nicht gerade und treue, sondern krumme Spiegel sind, nur dadurch, daß wir jener sinnlich verständigen antinomieenreichen Scheinerkenntniß uns entschlagen in socratischem weisem Nichtwissen, um im Glauben ihm, dem geraden Spiegel stille zu

logia doct. ign., wo die Angaben des Schülers hierüber durchaus auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Dasselbe Resultat wird sich aus dem Folgenden ergeben. Die Schriften, welche für seine Christologie besonders in Betracht kommen, sind: de docta ignorantia das dritte Buch; de visione Dei c. 19—25; das Büchlein de filiatione Dei; sodann Manches aus s. Excitationes u. A.

halten. Mit ihm vereinigt und durch ihn immer mehr göttliches Leben in uns ziehend werden auch wir gerade und treue Spiegel der Wahrheit, Gottes selbst und in ihm aller Dinge. So spiegeln wir Alles in uns ab und wissen Alles, und Gott spiegelt sich in uns.[63]) In Christus hat sich das ewige alles umfassende Wort in Zusammenziehung geoffenbart, um uns so nahe zu kommen und durch Anregung der intellectualen Erkenntniß zur höhern Wissensstufe (zum Magisterium) zu führen.

Was ist nun aber Inhalt dieses Wissens? Gott und Welt, das Eine und das Viele, beide untrennbar verbunden. Jene negative Theologie, die er auch die mystische nennt, führt zunächst zur Auflösung aller beraubenden beschränkenden Sätze, aber auch zu der schlechthin höchsten Einheit, in der alle Gegensätze zur Indifferenz zusammenfallen, das Größeste und das Kleinste. Während alle Dinge ausser Gott empfänglich sind für das Mehr und Minder, so sind sie ausgeschlossen von dem absolut Kleinsten und Größesten, können diese Gränzen nie erreichen, sondern bewegen sich nur zwischen denselben; sie sind eben empirisch gegeben als das was sie sind, und fallen nicht mit dem Begriffe, sei es dem absolut Größten oder Kleinsten zusammen. Dagegen Gott ist das Absolute in jeder Beziehung, also auch das Kleinste, aber so daß er auch das absolut Größte ist, nur intellectuell erfaßbar. Dieses Eine absolut Höchste (identitas absoluta) ist unmittheilbar, unversenkbar, nicht zusammenziehbar zu Dem oder Jenem, ewig gleich und unbeweglich in sich. Es ist zunächst die Möglichkeit von Allem, aber auch die vollkommene Wirklichkeit aller seiner Möglichkeit und endlich die Einheit oder das Band der Möglichkeit und Wirklichkeit. Das ist ihm die Trinität. Während nun Gott unendlich ist in dem negativen Sinn, daß es nichts Kleineres noch Größeres als Gott geben kann, weil er allein absolut ist in jeder Bezieh-

63) De filiat. dei: Cognitio (die Verstandeserkenntniß) per similitudinem est; intellectus autem, cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso Deo, uti est, intuetur. Hoc autem tunc est, quando Deus in ipso est ipse.

ung, so ist dagegen die Welt nur privativ unendlich, sie ist unbegränzt. Es kann kein All geben, das actu größer wäre als die Welt ist, und sie also begränzen könnte. Denn setzte man, daß das All immer actu größer sein könnte, als es actu ist, so hieße das, es könnte actu unendlich werden, wie Gott, was nicht möglich ist, da das Absolute nicht aus dem Können hervorgeht, sondern ewig das ist, was es sein kann, alles Gewordene aber nur aus einem Können hervorgieng, d. i. ward was es konnte, welches Werdenkönnen aber auf ein Wirkenkönnen zurückweist, das dem beiwohnt, der absolut und ewig wirklich ist was er sein kann. Sonach ist die Welt zwischen die Grenzen des Größesten und Kleinsten eingeschlossen, die sie nicht berühren darf; sie könnte größer und kleiner gedacht werden als sie ist, aber sie könnte nicht actu ins Unendliche fort größer oder kleiner sein, weil sie sonst müßte das Absolute selbst sein können. Es muß, wenn es eine Welt geben soll, eine gebundene Potenz, ein beschränktes Können geben. Das Universum hat an sich die Zusammengezogenheit (contractio); denn es existirt gar nicht anders als in der Weise des Zusammengezogenseins, als Dieses und Jenes. Während daher die Einheit des Höchsten absolut in sich ruht, existirt die Einheit des Universums nur in Vielheit, in Zusammengezogenheit. [64]) Das Viele aber, in welches sich das Universum actu zusammengezogen hat, kann nicht vollkommen gleich sein, sonst würde es zusammenfallen. Was nicht verschieden ist, ist Dasselbe. Daher muß Alles von einander verschieden sein nach Gattung, Art, Zahl, und so unterscheidet sich Alles von einander durch Grade, so daß keines mit dem Andern zusammenfällt. Keine einzelne Zusammenziehung kann genau die Stufe der andern theilen, sondern Jedes muß jedes Andere überschreiten oder von ihm überschritten werden. Alles Zusammengezogene steht daher zwischen einem Größesten und zwischen dem Kleinsten. Was auch

[64]) Das erinnert an D. Scotus und steht bedeutend über jener nur quantitativen Theilung des Absoluten, der sich Thomas noch nicht entschlug; obwohl Nicol. v. Cusa sonderbarer Weise die Willensfreiheit nicht als Princip der Contractio benützt, sucht er doch die scotistische und thomistische Lehre in diesem Punkt zu vereinigen.

gegeben sei, es ist ein größerer und ein kleinerer Grad der Zusammenziehung denkbar, nur daß kein wirklicher processus in infinitum actu herauskommen darf, denn das brächte eine Unendlichkeit von Graden; diese aber anzunehmen wäre eben so viel als keinen zu setzen. Zum schlechthin Höchsten und schlechthin Niedrigsten kann also nicht auf- oder abgestiegen werden, sondern alles Zusammengezogene kann mehr oder minder zusammengezogen sein als es ist, hält sich also in einer Gränze, die es nicht berührt. Die erste allgemeinste Zusammenziehung des Universums ist die in Gattungen, welche gradweise von einander müssen verschieden sein. Die Gattungen wiederum existiren nur zusammengezogen zu Arten und diese existiren allein in Individuen. Wie es daher nach der Natur des Zusammengezogenen kein Individuum gibt, ausser unterhalb der Gränze seiner Art, so kann auch kein Individuum die Gränze der Gattung oder gar des Universums erreichen, obwohl jedes eine eigenthümliche Zusammenziehung des Universums, d. h. an sich das Ganze ist, aber nicht actuell, sondern in zusammengezogener (gebundener, limitirter) Weise. Mehrere Individuen derselben Art müssen verschiedene Grade der Vollkommenheit haben; keines daher wird innerhalb seiner Art schlechthin vollkommen noch schlechthin unvollkommen sein; keines wird die Gränze seiner Art berühren oder erreichen. Ebenso keine Art erreicht die Gattung, keine Gattung das Universum; es bleibt eine Weite oder Breite des Möglichen ausser dem Wirklichen, und das Universum erschöpft nicht die schlechthin absolute göttliche Macht. Alles was ist, bewegt sich zwischen dem Größesten und Kleinsten, und Gott ist Anfang, Mitte und Ende des Universums und der Einzelnen, damit Alles, mag es auf- oder absteigen oder die Mitte suchen, Gott sich nahe. Alles aber, Gattungen und Arten, ist durch ihn so verbunden, daß es in der Mitte zusammenfällt: z. B. die höchste Art einer Gattung mit der niedrigsten der nächst höheren Gattung, damit sie Ein Continuum, ein vollkommenes Universum bilden. Alle Verkettung aber geht durch Grade hindurch oder Stufen; zur Höchsten wird nicht gelangt, denn diese ist Gott. Aber auch Dasjenige was einerseits die höchste Art der einen Gattung ist, andererseits die

niedrigste der nächsthöheren, ist nicht etwa eine Zusammensetzung aus zwei Arten, an beiden gleich Antheil habend, sondern eine eigenthümliche Zusammenziehung, die aber Mittelglied ist. Keine Art steigt also so weit herab, daß sie die absolut kleinste ihrer Gattung wäre; sondern bevor sie bei dem schlechthin Kleinsten ihrer selbst anlangt, verwandelt sie sich oder schlägt sie über in eine andere, eigene Art; und ebenso nach oben. Indem z. B. in der Gattung der beseelten Wesen (animalitatis) die menschliche Art einen höhern Grad unter dem sinnlich-Erkennbaren zu erreichen strebt, wird sie in die Vermischung mit dem intellectualen Wesen emporgerissen; doch hat im Menschen noch die sinnliche Natur das Uebergewicht, während sie vielleicht in andern Wesen es nicht mehr hat, die dann besser intellectus als beseelte Wesen hießen. So ist nichts im Universum, was nicht einer Eigenthümlichkeit (singularitas) sich erfreute, die in keinem andern auffindbar ist; keines übertrifft alle in Allem; keines ist einem in Allem gleich. Denn die individuirenden Principien können in keinem Individuum in solcher harmonischer Proportion zusammentreffen, wie im andern. [65])

Wenn nun aber die ganze Welt nur in Form verschiedener Arten der Zusammengezogenheit existirt, so kann sie nie das Größeste oder Gott erreichen; denn das Größeste ist eben dadurch das Größeste, daß alle Möglichkeit der Vollkommenheit auch actuell ist, während die Zusammenziehung, ohne welche eine Welt nicht wäre, irgendwie eine gebundene Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist noch actu werden kann, aussagt. Und da ebensowenig das Größeste, Gott, in zusammengezogener Weise existiren kann, so scheint also von beiden Seiten eine Menschwerdung Gottes, deren Nothwendigkeit er doch bewies, unmöglich. [66])

In der That sagt er auch, [67]) die Einheit der menschlichen

---

[65]) De docta ignor. L. I, c. 4. 5. 10. 16. L. II, 1—7 und III, 1.

[66]) ebendas. III, 2.

[67]) De visione dei c. 20. Ostendis mihi, lux indeficiens, maximam unionem, qua natura humana in Jhesu meo est tuae naturae divinae unita, non esse quovis modo infinitae unioni similem. Unio enim, qua unione tu Deus pater es unitus Deo filio tuo, est Deus spiritus

Natur Christi mit der göttlichen sei nicht die absolut höchste und größeste; sie komme der trinitarischen Einheit der Personen nicht gleich. Denn während die trinitarische wesentliche und absolute Identität ist, so könne dagegen die menschliche Natur mit der göttlichen in eine solche unio essentialis nicht eingehen; das Endliche könne mit dem Unendlichen nicht in unendlicher Weise geeinigt sein, denn sonst ginge es in die Identität mit dem Unendlichen über und hörte auf endlich zu sein, wenn es wahrhaft unendlich wäre.

Es könne aber auch die allen Verstand übersteigende Unio in Christus nicht als Einigung von Entgegengesetztem (diversorum) begriffen werden. Denn die absolute Größe, die Gott ist, kann nicht anderes Entgegengesetztes haben, da sie selbst Alles ist. Auch nicht so kann die Sache gedacht werden, wie Theile verbunden werden zu einem Ganzen, denn Gott kann nicht ein Theil sein. Auch kann Gott nicht gedacht werden, wie die Form (das formende Princip, die Seele) im Verhältniß zur Materie, denn Gott kann mit der Materie sich nicht mischen. Auch nicht aus Gott und der Kreatur zusammengesetzt kann Christus sein, denn eine Zusammensetzung aus der absoluten Größe und aus einem Zusammengezogenen ist nicht möglich. Dächten wir ihn als Gott selbst, so täuschten wir uns, denn die Kreatur ändert ihre Natur nicht; dächten wir ihn als Kreatur so irrten wir wieder, denn die absolute Größe hat kein Bedürfniß nach einer Natur.

Man sieht, er nimmt die Aufgabe nicht leicht. Wie löst er sie nun?

---

sanctus; et ideo est infinita unio. Non sic, ubi natura humana unitur divinae. Nam humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito infinite uniri; transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Qua propter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu. Itaque natura ipsa humana ut talis elevatius attrahi nequit: maxima igitur est unio ejus naturae humanae ut humanae ad divinam, quia major esse nequit. Sed non est simpliciter maxima et infinite, ut est unio divina

So verschieden das Universum von Gott ist und ewig bleibt, so daß weder Gott kann Welt noch die Welt Gott werden, so wäre es doch auch widersprechend, wenn er nur außerhalb des Universums, wenn er nicht auch Anfang, Mitte und Ende der Welt wäre. Er will und muß eine innige Beziehung zu dem Zusammengezogenen haben. Wäre die Zusammenziehung selbst nicht vereinbar mit Gott, wie könnte die zusammengezogene Creatur von dem absoluten Sein Gottes her sein? [68]) Es muß also von Seiten der Creatur möglich wie für Gott nothwendig sein, daß er mit dem Universum sich einigt, und seine Einigung mit demselben muß eine universale sein; er muß mit allem als Anfang, Mittel und Ende geeint sein. Auf welche Art kann nun das wirklich geschehen? Er antwortet: nur in der Natur der Menschheit. Die Ordnung der Natur fordert, daß Einiges niedrigerer Natur ist, wie das Lebloſe und das Geistloſe, Anderes höherer Natur, wie die Geister, Anderes mittlerer Art. Wenn nun die absolute Größe in allgemeinster Weise das Sein von Allem ist (entitas universalissime omnium), so ist klar, daß dasjenige Wesen am meisten vereinbar mit dem Größesten ist, das mehr Gemeinschaft mit dem All hat. Nun entspricht dem am meisten die mittlere, menschliche Natur: sie verknüpft als mittlere in sich die Extreme der niedrigeren und höheren Naturen, indem sie zugleich die höchste der niedrigeren und die niedrigste der höhern Naturen ist. Daher kann nur sie durch die Kraft des höchsten absoluten Gottes erhoben werden; und ist sie nach allen Seiten ihres Wesens zur Einheit mit der absoluten Größe emporgestiegen, so sind in ihr alle Naturen und das ganze Universum in jeder möglichen Weise zu ihrer höchstmög-

---

[68]) De docta ignor. L. III, 3: quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto, si ipsa contractio ipsi unibilis non esset, — per quam cuncta, ut sunt ab ipso qui absolute est, contracta existerent, ac ipsa ut sunt contracta, ab ipso sint, cui contractio est summe unita, ut sic primo sit Deus creator, secundo Deus et homo creatâ humanitate supreme in unitatem sui assumtâ, quasi sit universalis omnium contractio, aequalitati omnia essendi (i. e. Deo, in quo maxima et minima coincidunt), hypostatice unita.

lichen Stufe gelangt. Die menſchliche Natur iſt, weil ſie alles, das Sinnliche und Geiſtige in ſich zuſammenfaßt, Microcosmus von Alters her genannt worden. Iſt alſo ſie erhoben in die Einheit mit der höchſten Größe, ſo iſt die Fülle aller Vollkommenheiten der Einzelnen und des Univerſums wirklich gegeben und Alles erreicht in der Menſchheit ſeine höchſte Stufe. [69])

Nun exiſtirt freilich die Menſchheit nur zuſammengezogen, in Dieſem und Jenem (in einer Vielheit). Wie kommt er alſo auf die Unio mit Einem? Nach ſeinem obigen Grundſatz von der Identität deſſen was nicht unterſcheidbar iſt, kann er ſagen: Zwar die abſolute Unio iſt nur in der Trinität möglich, aber die höchſte mögliche Unio mit einem Menſchen ja mit der Welt kann ſich nur an Einem Punkte vollziehen. Er ſucht auch zu zeigen, wie dieſer Eine vollkommen genügen müßte, wenn er wäre. Kann die abſolute Größe vollkommen nur mit Einem ſich einigen, ſo iſt dieſer Menſch ebenſo Gott wie Menſch und umgekehrt, die Vollkommenheit des Alls, in allem den Vorrang haltend. In ihm fielen, wenn er wäre, die kleinſte, größte und mittlere Natur, geeint mit der abſoluten Größe, ſo zuſammen, daß er die Vollkommenheit aller wäre, und Alles, wie es zuſammengezogen iſt, in ihm als in ſeiner Vollkommenheit ruhte. Durch ihn erhielte Alles Anfang

[69]) Ebendaſelbſt c. 3. Dieſer Gedanke kehrt dann auch abgeſehen von Jordano Bruno bei Marſilius Ficinus und zwar chriſtologiſch wieder. Vgl. ſ. Schrift: De religione christiana et fidei pietate. Argent. 1507. c. 16 — 23. c. 16: Summus opifex summum manifestumque debet opus efficere. Dieſes Größeſte kann nicht ein Ungeſchaffnes ſein, denn das wäre vielmehr Gott ſelbſt; kein Geſchaffenes, denn das wäre endlich. Es hat aber in der Mitte zwiſchen Gott und Kreatur noch ein Höheres Raum, nemlich ein aus Gott und dem Menſchen Zuſammengeſetztes. Der Menſch eignet ſich hiezu, denn anima hominis est quodammodo omnia, praesertim cum sit in corpore ex omnium viribus composito coelique instar temperatissimo. Decet autem Deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo jungi, non quidem sparsim, quia Deus summa unitas est, immo vero summatim. Naturae igitur humanae Deus uniatur oportet, in qua sunt omnia. Dieſe Verbindung ſich beziehend auf die Alles einigende Mitte, ſollte darin ſich auf Alles beziehen.

und Ende der Zusammenziehung, ja durch ihn, der das Größeste unter dem Zusammengezogenen ist, gienge alles hervor in sein zusammengezogenes Dasein und ebenso zurück in das Absolute, durch ihn als Mitte und Ende der Zurückführung in Gott. Er begründet nun die Wirklichkeit eines solchen Gottmenschen, der die lebendige Mitte des Alls, ja (ideell, nicht zeitlich) der Entstehungsgrund und das Ziel des Universums ist, abgesehen von dem Obigen (S. 488), aus Gottes Güte und Macht. Dem Vollkommenen und Allgütigen widerspricht Das nicht, was ohne Veränderung oder Verringerung seiner durch ihn geschehen kann: es entspricht vielmehr der Unendlichkeit seiner Güte, daß Alles in angemessener Ordnung von ihm und zu ihm aufs Beßte und Vollkommenste geschaffen sei. Die Wirkung dieser Liebe kann nicht mangelhaft bleiben: sondern wie er selbst schlechthin groß ist, so ist sein Werk möglichst dem Größesten nahe. Seine Macht aber ist nicht beschränkt durch eine Kreatur, denn nichts ist außer ihr, sie ist unendlich. Es könnte daher, weil keine Kreatur die Gränze seiner Macht aussagt, zwar jede gegebene Kreatur von einer noch größeren übertroffen werden, die er schüfe. Aber wenn ein Mensch zur Einheit mit seiner Macht erhoben wird, so daß derselbe nur in der Einheit mit dieser sein Bestehen hat, so ist jene Macht nicht durch eine Kreatur begränzt, sondern bleibt begränzt nur durch sich selbst, es kommt aber zu Stande die vollkommenste Wirkung der unendlichen, unbegränzten, göttlichen Macht, diejenige, an der er es nicht darf fehlen lassen, sonst wäre weder Gott Schöpfer, noch wäre eine Kreatur. Von dem höchsten Gott sollte also durch Vermittlung der universalen Zusammenziehung, d. i. der Menschheit, das Dritte, nemlich das All in seinem zusammengezogenen Sein hervorgehen, nicht als wäre diese Ordnung zeitlich zu nehmen, sondern überzeitlich nach Wesen und Ordnung der Vollkommenheit. [70]) Es hätte also Gott

[70]) Ebendaselbst c. 3. Exeitationum L. VIII. Fol. 143 b. Da Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, so dachte er an den wahren substanziellen Menschen (Christus), und Adam, obwohl zeitlich vor Christus, ist intellectualiter nach ihm, nach seinem Bilde darin die

das All und seine Vielheit gar nicht schaffen können, wenn er nicht auf diesen Gottmenschen gezielt hätte, in welchem die Welt erst ihre zufällige Vielheit und Beschaffenheit, die größer oder kleiner sein könnte, verliert, mit dem höchsten Möglichen vertauscht, und so zugleich eine Einheit, wie vollendet wird. Ohne ihn als Ziel der Welt wäre in der Welt nur zielloſe Machtbeweisung, die ihr Höchstes nicht erreichen kann und darf: denn die Welt für sich muß ja in jener Mitte bleiben, über die hinaus immer ein Höheres und Niedrigeres gedacht werden kann. Erst im Gottmenschen deckt sich die höchste Möglichkeit und Wirklichkeit; aber allein dadurch, daß in ihm nicht das Endliche für sich die höchstmögliche Stufe erreicht, sondern dazu durch sein Aufgenommensein in die höhere absolute Persönlichkeit des Sohnes Gottes gelangt. Man sieht also hier von neuer Seite, wie unerläßliche Nothwendigkeit für sein ganzes System ihm die Lehre vom Gottmenschen hat; nicht minder aber auch, wie wesentlich für ihn, um für einen Gottmenschen Raum zu schaffen, die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur ist.

Durch Denjenigen, der Gott und Mensch zugleich ist, ist Gott mit dem Universum verbunden, erreicht die Menschheit und das Universum die höchste ihr mögliche Vollendung. Das schlechthin höchste Mögliche innerhalb der menschlichen Art wäre nicht erreichbar, die Vollendung der Menschheit also nicht erzielbar auf dem Wege der bloßen Erschaffung immer gesteigerterer menschlicher Größen; denn da könnte einmal immer wieder eine noch größere gedacht werden, da die göttliche Macht durch nichts Gegebenes begränzt werden kann; nach dieser Seite liefe also die bloße schöpferische Allmacht uns in den schlechten progressus in infinitum aus. Andrerseits, würde eine bestimmte Gränze, (die Gränzscheide zwischen Mensch und Engel) zu der hin es unendlich viele Annäherungen gibt, überschritten, so schlüge solche Steigerung der menschlichen Art in eine andere Art von Wesen über, die Vollendung der menschlichen Art aber zu ihrer schlechthin höch-

Menschheit in der ganzen Fülle ihrer Vollkommenheiten gedacht ist, geschaffen. Er, die Wahrheit der Menschheit ist daher principium, caput, primogenitus omnis creaturae.

sten möglichen Höhe bliebe auch so wieder ausgeschlossen. Das Schöpfungswerk Gottes bliebe unvollendet trotz seiner ewigen aber zielloſen Fruchtbarkeit. Dagegen kann die menschliche Art und durch sie die Welt vollendet werden und wird es allein dadurch, daß die absolute Größe, Gott, die größte Einigung eingeht, die mit der Menschheit überhaupt möglich ist.

Aber wenn nun so Gott mit dem Universum verbunden ist durch seine Einigung mit der Mitte, dem Mikrocosmus, wie ist denn die göttliche Natur selbst mit der menschlichen in Christus geeinigt? Der Mensch nach seiner leiblichen Seite läßt sich als sinnliche Zusammenziehung denken; sie ist an ihr selbst zeitlich und vergänglich, sie ist an sich Thierheit (animalitas). Jedoch ist im Menschen auch die sinnliche Zusammenziehung gleichsam in die intellektuale Natur versetzt, und hat in ihr ihre Subsistenz (subsistit, supponitur), und der Mensch ist einerseits die höchste Stufe in dem Gebiet der animalitas, aber so daß er zugleich eine andre, specifisch verschiedne Art ist. Dieses nun ist von ferne ein Bild für die Unio in Christus. Seine Menschheit könnte nicht die höchstmögliche Vollkommenheit haben, wenn sie nicht ihre Subsistenz (ihr suppositari) in der Gottheit, wie unser Leib im Geist, hätte. Das Bild sei um so mehr an seinem Orte, da die intellektuale Natur etwas Göttliches, vom Getheilten Abgelöstes sei. Jesu intellektuales Wesen nun muß als ganz vollkommenes auch ganz actu existiren; daher kann es nur in dem intellektualen Wesen Gottes, das allein actu Alles ist, suppositirt sein. Denn zwar der Möglichkeit nach ist der Intellectus in allen Menschen das All, und wächst stufenweise von der Möglichkeit in den Actus so daß, je größer er wird, er desto kleiner der Potenz nach ist. Aber der Größeste, da er die vollkommen actu existirende Gränze der Potenz aller intellektualen Natur ist, kann nicht anders existiren als so daß er auch Dasselbe ist was Gott, der Alles in Allen ist. Er braucht noch das Bild von einem Polygon, das in einen Kreis eingezeichnet ist. Der Kreis bedeutet die Gottheit, das Polygon die Menschheit. Das Polygon möge als das Größtmögliche gedacht werden. Ein solches würde nun nicht in den begränzten

Winkeln an sich, sondern nur in der Peripherie seine Subsistenz haben, und wäre auch nicht einmal im Gedanken trennbar von der kreisförmigen ewigen Figur. — Jedoch muß die Größe der menschlichen Natur nicht auf Zufälliges, wie Größe, Gestalt, Farbe, sondern auf das Substantielle bezogen werden, [71]) und das ist die Weisheit. In Christus sind die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß. Wie ein Lehrer die Geister seiner Schüler zu speisen, seine Ideen, diese inneren Geistesworte ihnen offenbaren muß, dieses aber nur geschehen kann, indem jenes innere Wort sinnliche Gestalt annimmt, oder indem der Geist des Lehrers aus angezogener Luft eine Lautfigur dem geistigen Wort entsprechend gestaltet, so hat der ewige Vater sein Wort, den Sohn, um unserer Empfänglichkeit gemäß die Fülle seiner Erkenntniß uns mitzutheilen, durch den h. Geist die menschliche Natur anziehen lassen. [72]) Der h. Geist hat aus dem reinen Blute der fruchtbaren Jungfrau den Leib zusammengewoben, wie die Luft durch Beseelung angezogen wird und hat den Sohn so geeinigt mit der menschlichen Natur, daß ein Mensch das Wort Gottes des Vaters, und dieses Wort das Centrum der Menschheit war, und dieses Alles nicht allmählig, sondern überzeitlich in einem Nu zugleich. Die Mutter aber muß das Centrum ihrer Fruchtbarkeit, nicht getheilt, diesem ihrem Sohn mitgetheilt haben, wie es sich für solchen einzigen und höchsten Sohn ziemte; deßhalb kann sie nicht später wieder Mutter geworden sein, sondern sie blieb ewig in der Jungfräulichkeit. [73])

Christi menschliches Erkennen blieb aber auf Erden immer

---

[71]) Ebendas. c. 4.

[72]) Ebendas. c. 5. Ganz so Marsil. Ficinus l. c. c. 17. 18. Auch die Kreaturen sind nach ihm cogitationum Dei quasi quaedam voces extra prolatae. (Er bezieht aber die Nothwendigkeit der Menschwerdung auch auf die Erlösung, ja die Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit.) c. 18: Decuit Deum omnium effectorem perficere quae defecerant. — c. 23: Christus est idea et exemplar virtutum. Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis immo divinae philosophiae vivens, de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta?

[73]) Ebendas. c. 5.

von dem Alles umfassenden göttlichen Erkennen des Sohnes, darin es subsistirte, verschieden. Denn obwohl auch das menschliche Erkennen Alles umfassen kann, so bedarf es doch der sinnlichen Bilder als Anregung, während das göttliche Erkennen zugleich das Wesen der Sache in sich trägt; denn es sind in ihm die Seinsgründe von Allem. Im menschlichen Erkennen z. B. ist der Stein nicht als Stein, sondern nur ein Bild des Steins, und daher ist alles menschliche Erkennen bildliches; im göttlichen, schöpferischen Erkennen aber ist die Sache selbst. Christi Wissen also war von der Art, daß die vollkommenste bildliche Erkenntniß mit der göttlichen geeint war. Daß die erstere nicht mußte von der letztern verschlungen werden, sehe man daraus, daß ja auch im Menschen das rein sinnliche Sehen neben dem geistigen sei und auch wohl für sich auftreten könne.[74])

Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist und bleibt aber unaufhörlich. Auch der Tod Christi ist keine Zertrennung derselben. Jene Einheit wäre nicht die größtmögliche, wenn sie zertrennbar wäre. Aber wie reimt sich das mit der Wahrheit des Todes Christi, die doch enthalten muß, daß der Lebensgeist aus dem Leibe gewichen war? Er sagt: unser Auge hat Sehkraft, aber es kann z. B. die Kraft der Aufmerksamkeit von der Seele in dasselbe einströmen oder auch sich zurückziehen. Im letzteren Fall ist aber noch keineswegs von dem Auge die Seele selbst losgezogen, sonst wäre es todt; vielmehr wohl die Unterscheidungskraft aber nicht die Lebenskraft der Seele. Augustinus rede sogar von einem Priester der die Kraft hatte, die belebende Kraft von dem Körper zurückzuziehen, so daß er wie todt erschien; aber doch blieb die Seele bei ihm. So nun auch habe Christi Seele aufgehört den Leib zu beseelen und dieser sei wahrhaft gestorben, aber doch ohne von der Wahrheit des Lebens getrennt zu sein. Vielmehr blieb in ihm die Kraft, den Lebensgeist zurückzuziehen und so zu sterben, aber auch das Leben wieder zu nehmen. Leib und Seele waren momentan räumlich von

---

[74]) De vis. Dei c. 22 z. B. der in Gedanken Vertiefte sehe sinnlich, aber nehme doch nichts wahr.

einander getrennt, aber nicht von ihrem persönlichen Princip, das vielmehr für beide unauflöslich das Centrum blieb. Als Einheit betrachtet, war seine Person unzerstörbar; nur nach einer Seite hin und für eine Zeit vergänglich. Weil aber seine Menschheit unabtrennbar wurzelte in der göttlichen Unzerstörlichkeit, so mußte nach vollbrachter zeitlicher Bewegung sie sich der göttlichen Wurzel gleichförmig gestalten. Die Wahrheit seiner Menschheit erschien in ihrer überzeitlichen Vollkommenheit erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt, da ist sie das vollkommene Bild der göttlichen Wahrheit die mit ihr geeint ist, der irdische Leib aber war nur ein Schatten jenes Bildes. [75])

Als Grundgedanke dieser Christologie tritt hervor, daß Christus die höchstmögliche menschliche Größe nicht sein könnte, wenn in ihm die Menschheit in sich selbst subsistirte und nicht vielmehr Gott seine Persönlichkeit wäre. Dadurch wird er der Größeste nicht blos (relativ) unter den vorhandnen, sondern der größtmögliche Mensch. Denn da er in der göttlichen Natur subsistirt, so findet eine gewisse Mittheilung der Eigenschaften statt, damit das Menschliche zusammenfalle mit dem Göttlichen, wiewohl das Endliche nie ganz mit dem Unendlichen vollkommen geeint werden kann, sondern nur möglichst vollkommen. [76]) In Christi menschlicher Natur ist die menschliche Natur überhaupt von Gott angenommen (induta), ebenso abgestorben den Begierden und auferstanden: aber deßhalb sind es noch nicht die Personen aller. Das kann nur geschehen, indem der Mensch in Freiheit durch Vermittlung von Christi menschlicher Natur gleichfalls in Gemeinschaft mit Gott tritt, in Glauben (d. i. zustimmendem Erkennen in intellektualer Weise) und

[75]) De vis. Dei c. 22. De docta ignor. L. III, 6. 7.

[76]) De docta ign. c. 7. Ostendimus — hominem Jesum maximum in se, separatim a divinitate personam subsistendi habere non posse, quia maximus, et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidant divinis, quoniam humanitas illa inseparabilis a divinitate quasi per divinitatem induta et assumta. Dagegen de vis. dei c. 20. Humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito uniri etc. vgl. Anm. 67.

Liebe, in der kirchlichen Ordnung, die ihn vollendet und ergänzt, wenn er sich ihr gliedlich einfügt (s. u. Anm. 79).

Wir schließen mit einer Stelle, welche besonders klar seine Christologie zusammenfaßt. Gott wirket alles seinethalben, [77]) seiner intellektualen Natur wegen hat er diese ganze Welt geschaffen. Er ist einem Künstler vergleichbar der verschiedene Farben mischt um sich selbst abzumalen und ein Bild zu gewinnen, daran er sich erfreue und darin seine Kunst ausruhe damit, während er selbst nicht vervielfacht werden kann, er wenigstens so wie es möglich ist in dem ihm nächsten Bilde vervielfacht werde. Er bildet aber viele Figuren, weil nur in ihnen ein Gleichniß seiner unendlichen Vorzüge zu einer vollkommeneren Darstellung zu bringen ist. Was jedem der Geister von Gott offenbart wird, soll nichts desto weniger auch den andern zu gute kommen. Aber auch nicht ohne Jesus, der gesalbt ist vor seinen Genossen, wäre das Werk Gottes ein vollendetes. Denn in seinem Geiste ruht die Vollkommenheit erschaffener Natur. Denn er ist das äußerste, vollendetste und nicht vervielfachbare Gleichniß Gottes. Es kann nur Ein solches geben. Alle andern Geister sind Gleichnisse Gottes durch seine Vermittlung, denn nur nach dem Möglichst-hohen, das in ihm wirklich ist, läßt sich der Werth alles Andern bemessen, das um so vollkommener ist, je ähnlicher ihm. Und alle finden ihren Ruhepunkt in jenem Geist als in dem äußersten Ziele der Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit, von der sie ein Bild und eine Stufe sind.

Das Ausgeführte zeigt, wie Nicolaus v. Cusa nach einer Seite wie die Mystiker, sehr weit davon entfernt ist, die menschliche und die göttliche Natur als unendliche Gegensätze zu behandeln. Im Gegentheil ist und hat nach ihm Christi Menschheit an sich gleichfalls Alles, was Gott, nur auf gebundene Weise. Auch unterscheidet er sich zu seinem Vortheil von Pseudodionysius und Erigena dadurch, daß er auch dem Einzelnen eine ewige Stelle in Gott gibt, auch die Einzelheit in

[77]) De vis. dei c. 25.

Gott zu begründen ſucht. Die Ideen in Gott ſind ihm nicht die bloßen Gattungsbegriffe, deren in der Materie ungleich gerathende Abbilder die einzelnen Dinge ſind, ſondern die Idealwelt iſt ihm das Sein aller Dinge, auch der Einzelnen, in ihrem ewigen wahren Grunde, und Gott iſt nicht blos die abſtrakte Einheit, in welche ſchließlich die wahre Betrachtung Alles verſenkt; ſondern alle Dinge ſind in Gott ſelbſt in präexiſtirender Weiſe, in ſeiner Vernunft, beſtimmter in dem Sohne, der Weisheit. Sie beſtimmt die ungeordnete Möglichkeit, ſo wie ſie wollte, ſie ſetzt alſo in ſich ſelbſt Beſtimmungen, durch welche ein Jegliches ward was es iſt, Alles zuſammen aber eine ſchöne Einheit. [78]) Daher hat er auch über die Individualität und ihr ewiges Recht ſo viel Treffendes zu ſagen gewußt. Erkenntniß-theoretiſch läßt ſich das ſo ausdrücken: ſein Streben geht nicht überwiegend darauf, alles in ſeiner Einheit zu erkennen, er will nicht die negative acosmiſtiſche Theologie als Endziel, ſondern mit der myſtiſchen Gotteserkenntniß, die in intellektualer Anſchauung freilich nur in einer Art von Entzückung das Ueberſeiende Abſolute erfaſſen will, möchte er eine reale Welterkenntniß, ja eine concretere affirmative Theologie verbinden, als die Theologie des übernatürlichen Schauens iſt. Aber ſchwerlich kann man ſagen, daß er in Beziehung auf das letztere und das Verhältniß Gottes zur Welt mehr als Poſtulate oder philoſophiſche Wünſche ausgeſprochen hat. Die Welt ſoll geſchaffen ſein um Gottes willen, damit er in ihr ſein Bild male, ſich ſelbſt ſehe; als ob er nicht ſich ſchon in dem ewigen Sohne ſähe, der Wirklichkeit aller göttlichen Möglichkeit, als ob Cuſanus nicht unermüdet wiederholte: die Welt ſolle und könne nur ein unvollkommenes Bild Gottes ſein, ſonſt müßte ſie Gott ſelbſt ſein und

[78]) De venatione sapientiae c. 27: Omnia ex determinatione mentis (divinae) in se ipsa suum terminum sic et sic essendi acceperunt. Die Materie aus der Alles geſchaffen wird reducirt ſich ihm auf die Möglichkeit, die keine Wirklichkeit iſt: die Materie exiſtirt alſo nicht wirklich. Der Möglichkeitsgrund aber iſt Gottes Können oder Macht, die in ihm nicht blos mögliche Macht iſt, ſondern alles Mögliche iſt in Gott auch wirklich.

unendlich, was ihren Begriff aufhöbe. Diß führt aber auf einen Dualismus, der eine über Theophanie wesentlich hinausgehende Christologie, ja eine Weltvollendung nicht zuläßt. Da kann dann wohl noch geredet werden von einer trotz der nothwendigen Unvollkommenheit „beßtmöglichen“ Welt, und von Christus als Dem, welcher das in der Sphäre der Menschheit erreichbare Höchste darstellt; aber er kann nicht die absolute Offenbarung Gottes sein, sondern nur Gottes wenn auch vollkommenstes Symbol. Er muß, um vollkommener Mensch zu sein, gleichsam die menschliche Persönlichkeit überspringend, in das göttliche Selbst entrückt sein, zum deutlichen Zeichen, daß die Menschheit nicht ihre eigene Vollendung erreichen kann, sondern in das göttliche Ich überschlagen, oder gleichsam in ihm von Anfang an sich selbst entrückt sein muß. Man sieht von selbst, wie innig das mit dem der Reformation entgegenstehenden Katholicismus, seiner Religiosität und Ethik zusammenhängt. Solche Vorstellungen sind nur da möglich, wo man zur Erkenntniß der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit nicht gelangt. Man gelangt aber nicht dazu, wenn man die Sünde so wenig beachtet wie Nic. v. Cusa und die Neoplatoniker nach ihm, die in der von ihm eingeschlagenen Bahn fortgehen. Denn erst die wahre Sündenerkenntniß, sofern sie persönliche Zurechnung der Schuld in sich schließt und freilich nicht außerhalb der Erlösung sich finden kann, vermittelt uns die Erkenntniß der Freiheit, die um vollendet zu werden nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat. [79])

[79]) Der Satz, daß die Stufenleiter der niedrigern und der höhern Wesen durch mittlere verbunden, und daß durch die höchste geschöpfliche Stufe das All mit dem Ewigen, Absoluten selbst geeinigt sei, wird so ausgeführt: die Kirche ist der mystische Leib Christi, bestehend aus Geist, Seele, Körper, d. i. den Sacramenten, dem Priesterthum und Laienthum. Das letztere ist also bewegte Masse, zu formender Stoff. Durch das Priesterthum sind die Laien, auch der Staat mit seinen Ordnungen, in Verbindung mit Christus und mit Gott. Ja diese hierarchisch gegliederte Kirche wird auch der explicirte Christus genannt. Sie, oder die

Fragen wir noch, warum denn Nicolaus so bestimmt von der nothwendigen Unvollkommenheit des Weltalls und der Einzelnen redet, und als Wesen oder Substanz einer Welt neben Gott in letzter Beziehung die Limitation der Potenz, die Schranke, welche nie gestattet, daß die Potenz ganz actus werde, angibt: so ist es einleuchtend: es war ihm dabei darum zu thun, unbeschadet dessen, daß die Welt ihm (thomistisch) in Allem was sie Positives ist göttliches Sein und Wesen hat, doch Gott und Welt nicht pantheistisch oder acosmistisch zusammenfallen zu lassen. Damit Gott nicht gleichsam in der Welt aufgehe, läßt er diese nicht den entfalteten Gott sein, wobei ja Gott zur Weltpotenz würde, sondern Gott ist ihm actu alles was er sein kann in sich selbst; in der Welt aber ist das was in Gott vollkommen actu ist, so weit er wollte, zu einer zweiten Daseinsweise gekommen, die sich durch nichts als die Schranke (Unvollkommenheit) von der ersten unterscheidet. Indem Giordano Bruno die Unhaltbarkeit dieses angeblich wesentlichen Unterschiedes erkannte, verließ er die schillernde Betrachtung, die einerseits die Welt auch in concreto ewig in Gott und Gott in der Welt sehen, andrerseits doch eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt als endlicher und Gott als Unendlichem aufrichten will. Er läßt ab von jenem: „so weit Gott wollte“ und von der Meinung, daß die Welt größer oder kleiner, als sie ist, müßte sein können. Vielmehr ist ihm Gott oder die Substanz Dasselbe in zusammengefaßter Weise, was die Welt deren Unendlichkeit er lehrt in entfalteter Weise und im Außereinander ist. Ist aber so die Welt der entfaltete Gott selbst, so kann für die

Verbindung mit ihr deckt ebenso die ewige und nothwendige Unvollkommenheit des Glaubens und der Liebe der Einzelnen, sofern sie nur in ihr subsistiren, die mit Christus geeint ist, wie in Christus die nothwendige Unvollkommenheit der menschlichen Natur für sich dadurch gedeckt und aufgehoben ist, daß sie unpersönlich eingepflanzt ist der Person des Wortes Gottes. De docta ign. L. III, 12. So umfasse Christi Menschheit virtualiter et perfectionaliter die menschliche Art und die Kirche sei in ihm complicite, und Christus in Ecclesia explicite sicut unitas in magnitudine. Excitationum L. VIII. Fol. 144.

Menschwerdung Gottes in Christus natürlich keine besondere Stelle bleiben. An ihre Stelle tritt eine allgemeine und zwar physisch-unmittelbare Einheit Gottes und der Welt. In dieser Spur gehen auch andere Pantheisten des sechszehnten Jahrhunderts, z. B. Franz Puceius, dem Christus die allgemeine ratio (λόγος) in den Menschen ist, Cornelius Agrippa v. Nettesheim und manche Kabbalisten. Es fragt sich aber, ob Cusanus jenen seinen löblichen Zweck auf seinem Wege wirklich erreichen konnte? Er meint, die Erhabenheit Gottes über die Welt in seinem schrankenlosen Können oder seiner Macht zu sehen, die er wohl auch Freiheit nennt. Dieses vorausgesetzt, hat er nun die richtige Erkenntniß, daß wenn Gott Alles wirklich machte, wozu in ihm der Möglichkeitsgrund ist, so wäre nicht blos die Welt ununterscheidbar von ihm, der in sich die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist, sondern es wäre dann auch die Welt die Gränze seiner Macht; diese hätte sich in der Welt erschöpft und so stünde Gott nicht mehr als der Freie ihr gegenüber, der noch ein Gebiet ganz anderer Möglichkeiten in sich hegt, welche er nicht wirklich werden läßt, weil er nicht will. Aber was ist deutlicher, als daß diese Macht wesentlich Willkür ist, also wieder jenen dunkeln Punkt in Gott bildet, von welchem Alles bedroht werden kann, auch das Ethische? Und wie stimmt dazu, daß die endlichen Dinge ewig in Gott selbst, ja ewige Selbstbestimmungen Gottes sein sollen, Gott aber actu Alles ist, was er sein kann? Aber auch Freiheit und Selbstgewißheit hat diese Macht so wenig, daß sie vielmehr gleichsam das Gesetz über sich hat, nicht alles ihr Mögliche zu verwirklichen, weil sie sonst sich selbst in dem Produkte verlöre, in dem Faktum der Verwirklichung alles Möglichen. Ist aber so die Wahrung dieser schrankenlosen Machtvollkommenheit oberstes Gesetz bei der Schöpfung, so verhält sich Gott darin nicht neidlos, so oft das auch Nicolaus versichert; und so kann auch gar nicht mehr von einer wirklichen Vollkommenheit als dem Weltziel geredet werden. Die Welt ist dann wesentlich in die Schranken der Unvollkommenheit gebannt, das Göttlich Gute ist ein anderes als das Ihrige; sie muß und kann nur gut sein in ihrer Art, und

ſelbſt das Größtmögliche in ihrer Art iſt ihr nur durch jenen Sprung möglich wo Gott die Stelle des eigenen Ich vertritt, alſo nur um den Preis des Selbſtverluſtes. Wie die Welt iſt, wie nahe Gotte, das iſt zufällig, hängt von der göttlichen Freiheit ab: nur ſekundär greift die Güte und Weisheit ein. Durch ſie ſoll die Welt, in Chriſtus zumal, die größtmögliche Annäherung an Gott haben, aber man weiß nicht, was dieſe und was ihre Gränze ſei. Scheint ja die Welt, wenn ſie von Gott nur durch die theilweiſe Gebundenheit (contractio) der Potenz ſich unterſcheidet, und wenn doch die Geſchichte der Welt nichts Anderes als das Actualwerden dieſer Potenz iſt, in der That die Anwartſchaft darauf zu haben Gott zu werden, der die Actualität derſelben Potenzen iſt. Nach dieſer Seite geſtaltet ſich die Unterſcheidung Gottes und der Welt, an welcher Nicolaus feſthält, zu einem Gewaltſtreich gegen das eigne Weſen, (die Möglichkeit) der Weltweſen und des Univerſums, und es wird hieraus abermals ſichtbar, daß es zu einem feſten Unterſchiede zwiſchen Gott und Welt ſo lange nicht kommen kann, ſo lange man nur in der Sphäre der Abſolutheit überhaupt oder der göttlichen Macht ſtehen bleibt; umgekehrt aber iſt die von dem Cardinal aufgeſtellte Unterſcheidung, wenn wir ſie annehmen, auch von der Art, daß eine wirkliche Einheit Gottes und der Welt in Chriſto nie herauskommen kann, ſondern eine ewige unüberſteigliche Scheidewand zwiſchen Gott und dem Menſchen bleibt, ſo weit der letztere iſt. Denn zwar davon iſt Cuſanus zurückgekommen, die göttliche und die menſchliche Subſtanz als abſolut verſchiedne zu ſetzen, wie die Väter des Chalkedonenſe thaten; im Gegentheil iſt ihm der Menſch ja nichts als eine beſtimmte Zuſammengezogenheit des Alls, und dieſes iſt das Größeſte in zuſammengezogner Form, was eher pantheiſtiſch lautet. Allein um dieſes nicht zugeſtehen zu müſſen, wird nun dieſes Poſitive, weſentlich Göttliche doch wieder nicht als das Weſen der Welt bezeichnet, ſondern geſagt: ihr Weſen, gleichſam ihre Subſtanz ſei die Schranke, dieſes Negative, die Limitation ihrer Vollkommenheit, worin das Geſtändniß ligt, daß ihre Vollendung ihr Untergang wäre, ihr Tod in Gott,

und es tritt also hier recht schlagend hervor, daß nicht blos der Deismus dualistisch ist, sondern daß auch für eine pantheistische Grundanschauung das Göttliche und das Menschliche exclusiv gegen einander sich verhalten. Das pantheistische θεῖον muß ὑπερκόσμιον sein und die Welt, gerade wenn sie vollendet gedacht würde, vielmehr in sich resorbiren (was bei Christus in der Unpersönlichkeit seiner Menschheit, bei den Gläubigen in der ekstatischen Visio Dei geschieht); andrerseits, so weit wirklich die Welt ist, ist ihr Wesen die Schranke und mit dieser kann Gott sich nicht einigen: so weit Welt ist, ist sie ewig von Gott durch ihr Wesen geschieden. [80])

Näher stehen der reformatorischen Linie Raymund von Sabunde[81]) und H. Savonarola. Jener sagt in seiner natürlichen Theologie: Wer die Menschwerdung Gottes bezweifelt, der läugnet der menschlichen Natur ihre höchste Würde ab. (Tit. 74. 75.) Es ist auch für Gott nicht unmöglich noch ein Widerspruch, den Menschen anzunehmen. Das läßt sich schon der natürlichen Vernunft beweisen. Denn gleichwie es Gott gefiel und möglich war, die geistige Natur des Menschen mit dem Fleisch zu verbinden, so wird er auch irgend eine Menschheit so ins Ebenmaaß mit sich setzen können, (sibi proportionare), daß sie die Gottheit fassen könne (ut sit capax Deitatis). Wie er die leibliche Natur so weit erheben konnte, daß sie die intellektuale Natur, nemlich die vernünftige Seele fassen konnte, so wird er die menschliche Natur bis dahin erheben können, daß sie für die Gottheit selbst empfänglich sei. Und wie er machen konnte, daß die Leiblichkeit für Gottes geschaffenes Ebenbild, die Seele, empfänglich ward, so wird er auch vermögen die menschliche Natur für sein ungeschaffenes Ebenbild empfänglich zu machen. Harmonirt doch das ungeschaffene Ebenbild mit dem geschaffenen fast mehr als das geschaffene Ebenbild Gottes mit der Körperlichkeit. Und wie Gott das geschaffene

---

[80]) s. o. Anm. 67, 76.

[81]) Raymundi a Sabunde Theologia Naturalis seu liber Creaturarum, ed. Solisbac. 1852; verfaßt um 1436.

Ebenbild mit dem Leibe zu Einer Person machen konnte, so kann er auch das ungeschaffene Ebenbild mit der geschaffenen vernünftigen Menschheit in einem gewissen einzelnen Menschheitswesen zu Einer Person machen. Das Ungeschaffene kann nicht zu einer anderen Person werden, aber ipsa humanitas potest personari in persona imaginis, quia duae personae non possunt concurrere in unam. (Tit. 265. S. 449.) Als Beispiel dafür, wie ohne Verwandlung zwei Naturen in eine Einheit zusammengehen können, ist ihm Folgendes eigenthümlich. Es gebe, sagt er, neben den Consonanten Selbstlauter, per se sonantes, gleichsam personae, während jenen gegeben sei, durch die Vokale mitzulauten. Der reinen Vokale seien es drei, a, e, o, wie drei Personen in der Trinität; dagegen i und u neigen schon zu den Consonanten und entsprechen den zwei vernünftigen Wesenklassen. Wenn nun die Verbindung der geschaffenen Person mit dem Körper in der Verbindung des Vokals u mit einem Consonanten ihr Bild habe, so könne auch ein reiner Vokal mit einem der zum Consonanten sich neigenden sich verbinden, und der so entstehende Diphthong sei Bild jener höchsten Einigung Gottes und des Menschen. (Tit. 264. S. 447 ff.) Beachtenswerth ist in diesem Gleichniß besonders die Tendenz zur Lehre von einer menschlichen Persönlichkeit Christi.

Diese hat Hieron. Savonarola nicht.[82]) Er weist auch jedes Gleichniß aus der Kreatürlichkeit ab, namentlich auch das Bild von der Einheit der Seele und des Leibes im Menschen. Das Eigenthümlichste und Unvergleichliche liege darin, daß während sonst in jeder vollständigen Substanz, Natur und Suppositum sich finde, die menschliche Natur in Christus dem heil. Kirchenglauben gemäß kein Suppositum oder keine eigene Person habe. Persona filii dei personam hanc (welche auch hier wäre, wenn nicht die Unio Statt fände) in primo creationis instanti, ut in ea subsisteret, sibi ipsam uniens praeoccupavit. Gleichwohl entspreche Christus auch der Definition

[82]) Triumphus Crucis, L. III, 7. S. 211 ff. Dialogus seu Solatium itineris mei, L. IV. S. 219—224 ed. Lugd. Bat. 1633.

des Menſchen, er ſei suppositum in natura humana subsistens. Dieſes Suppositum iſt das Wort, welches dabei allgegenwärtig bleibt wie zuvor, wenn gleich die menſchliche Natur es nicht iſt. Ja er ſagt auch, die Unio ſei eine reale Relation nur von Seiten der Menſchheit, nicht des Wortes; eine reale Beziehung aber nicht blos zur Hypoſtaſe, ſondern auch zur Natur des Sohnes.

Bedeutender, aber mit dieſen älteren Lehrſätzen nicht zuſammenſtimmend, iſt was er dem Einwurf entgegenſtellt: „das Schwarze ſei von dem Weißen, ein Widerſprechendes von ſeinem Gegentheil weniger verſchieden als Gott von der Kreatur. Eher könne alſo Schwarz Weiß als Gott Menſch werden.“ Er antwortet: wenn auch Gott weiter von der Kreatur entlegen ſei als zwei ſich widerſprechende Dinge, ſo ſeien dieſe doch anders von einander entlegen, denn ſie widerſtreiten einander und können daher nicht eins ſein; aber Gott und die Kreatur widerſtreiten ſich nicht. Und wenn gleich die Einigung von zwei ſchon vollſtändigen Größen etwas für ſie nur Zufälliges ſcheine ſein zu können, ſo ſei das hier doch nicht der Fall, weil das Angenommene zum Sein (Esse) des Annehmenden gezogen werde, wie auch das annehmende Wort zum Esse des Menſchen werde. Nun lehre freilich die Philoſophie: „die Form gibt das Sein, die Seele aber iſt die Form des Leibes; mithin gibt Chriſti Seele das Esse, und iſt nicht unibel mit dem Worte, welches, wenn es da iſt, das Esse haben nicht empfangen muß.“ Aber er antwortet, das eben ſei die Menſchwerdung, daß die Seele in die Theilnahme am Esse des Wortes aufgenommen und dadurch vollkommener werde; das Esse des Wortes und ſeine Hypoſtaſe kommt der menſchlichen Natur in ſo weit zu, als ſie Theil hat an der göttlichen. Die Incarnation ſollte uns den tröſtlichen Beweis geben, daß die Unio unſeres Geiſtes mit Gott möglich ſei; ſie ſollte unſre Würde beweiſen und ſie iſt vernünftig, weil des Menſchen Seligkeit im Schauen des göttlichen Weſens beſteht.

Zweite Epoche.

Einlenkung zum realen Gleichgewicht der beiden Seiten in Christi Person.

Vom Anfang der Reformation bis zum symbol. Abschluß.

Erste Abtheilung: Bis zum Tode Luthers.

Erster Abschnitt.

Die Christologie Luthers.

Wie Herrliches auch die germanische Mystik producirte, wie mächtig ihr Drang war zu gotterfüllter Persönlichkeit, wie Schönes sie auch zu sagen weiß über die Verwandtschaft der göttlichen und menschlichen Natur, über die fortgehende Geburt Gottes im Herzen der Menschen, die dadurch zum Bewußtsein der Gotteskindschaft kommen; ja auch über Christus als Urbild des Mystikers, als Vorbild im Leiden und armen Leben; so kühn sie auch endlich gewagt hat, Gott in das Leiden hereinzuziehen, weil er auch diese Tugend wollte: sie war mit all dem nicht im Stande, den alten christologischen Gegensatz zu binden, der zuletzt in Thomas und D. Scotus hervortrat. — Die exclusive Fassung des Begriffes Gottes und des Menschen, mag sie sich mehr in die pantheistische oder mehr in deistische Form kleiden, mehr dem Thomismus oder mehr dem Skotismus zuneigen, hat wesentlich dasselbe Resultat, die Auflösung der wahren Menschwerdung Gottes in eine Theophanie oder in ein nestorianisches Doppelwesen. In diesem Dualismus ist die römische

Kirchenlehre bis auf diesen Tag stehen geblieben, wenn auch das Uebergewicht des Thomismus und Skotismus in ihr wechselte: beide, wie widersprechend sie sich sonst in ihren Grundanschauungen sind, sind gleich sehr einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen an die wirkliche Menschheit entgegen, setzen das Wesen des Menschen entweder mehr pelagianisirend als dessen nicht wirklich bedürftig, oder aber als dafür ohne Selbstverlust nicht empfänglich, wenn gleich bedürftig. Gott aber denken sie im Innersten als unmittheilsam, weil er dem Einen nur das absolute Sein, die unendliche Realität, dem Andern nur der absolute Wille, die ebenso schlechthin bestimmungslose Freiheit des liberum arbitrium ist, — beides physische Kategorieen, die wie Deismus und Pantheismus, ungläubiges Judenthum und Heidenthum, in ewigem Kreislauf immer wieder in einander überschlagen; in ihrem Nebeneinander aber oder in ihren vielfachen Mischungen und Verbindungsversuchen sich dämpfen oder Scheinbefriedigungen schaffen. Es war ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen nöthig, um der christlichen Grundidee zu genügen. Die Mystik nun, obwohl im Ganzen dem Pantheismus näher stehend, hat in ihrer germanischen Form doch unläugbar die in Gott freie und selige Persönlichkeit gesucht. Aber es ist schon angedeutet, daß sie sie nicht fand. Sie theilt mit ihrem judaisirenden Gegner den pelagianisirenden Zug von der Vortrefflichkeit, ja Göttlichkeit der unmittelbaren Natur. Denn einerseits soll die Göttlichkeit schon von Natur im Grunde der Seele da sein, nur aber das Wissen davon fehlen; andererseits soll die vollkommene Vereinigung mit Gott, die Sehnsucht ihrer religiösen Inbrunst, zugleich ihr Untergang in Gott in seliger Ekstase also wider die menschliche Natur sein. Was aber dem Begriffe eines Wesens widerspricht, das kann auch nicht allgemein gefordert werden; nur den Sonntagskindern ist mit der höheren Tugend die über sich selbst hinaussteigt die höhere Seligkeit beschieden. Man sieht hieraus, daß auch die germanische Mystik sich noch nicht energisch genug ethisirt hat, sondern in ihrem religiösen Proceß noch etwas von idealistischer Aristocratie, Hoffahrt, Eudämonismus hegt, was sie hindert, zu vollkommenerer Selbst- und

Gotteserkenntniß zu kommen. So macht ſie immer wieder Anſätze, aber ſie kommt nicht von der Stelle; ſie kann nicht ſowohl von einer Geſchichte ihres innern Lebens erzählen, denn dazu würde eine Kriſe, ein Wendepunkt gehören, als vielmehr nur von einem Proceſſe, einem ewigen Wechſel des Steigens und Fallens, weil die Momente des Leides und der Freude ſich noch fliehen, die geeinigt und geweihet dem inneren Leben Halt, Frieden und fortſchreitende Heiligung bringen würden. Ohne dieſe lebendige Erfahrung kann ſich auch die höhere Gotteserkenntniß nicht erſchließen, die über den Pantheismus und Deismus hinausführt und für die Chriſtologie die Vorausſetzung ſein muß.

Es iſt auffallend aber bezeichnend, wie wenig in der Myſtik ein lebendiges Schuldgefühl ausgeprägt iſt. An die Vollendung, Vergottung denkt ſie viel, aber wenig an die Verſöhnung und will das Ende vor dem Anfang und der Mitte, wie denn die „Staffeln“ des myſtiſchen Lebens zwar von vielen überſchwänglichen Dingen aber nicht von einer Staffel der Verſöhnung reden. Das iſt der innerſte Grund davon, daß die Myſtik nicht hat reformatoriſch werden können.

In Luther haben nach allen Anzeichen frühe jene beiden vorreformatoriſchen Strömungen, die einfache bibliſch-praktiſche und die myſtiſche, eine Einigung gefunden. So geſchah es einerſeits, daß an die Stelle des myſtiſchen Schauens und Genießens der Glaube trat, andererſeits aber dieſer eine viel innerlichere ſubſtantiellere Bedeutung erhielt, als in der griechiſchen und römiſchen Kirche. So ſchloß ſich mit dem geſchichtlichen Chriſtenthum, dem Worte Gottes, die Frömmigkeit weit inniger zuſammen, als in der Myſtik, andererſeits ward (Walch IV, 1639 ff.) eine höhere geiſtliche Auffaſſung des Hiſtoriſchen erlangt. Wort und Glaube, Glaube und Wort ſchloßen ſich in Luthers zu einem Prototyp gewordener Frömmigkeit unauflöslich und ſo zuſammen, daß ihm jedes von beiden etwas für ſich, ein beſonderes Gotteswerk war, gleichwohl aber jedes von beiden innerlich und weſentlich des andern Bejahung und Beſtätigung. Was aber insbeſondere die Fortbildung des myſtiſchen Standpunktes zum evangeliſchen Glauben anlangt, ſo iſt bezeichnend daß, während die

Ineinanderbildung von Leid und Freude auch den edelsten Mystikern noch nicht gelang, für Luther dieser Gegensatz von Anfang an sich bestimmter ethisch gestaltete. Ihn beschäftigte nach den frühesten Documenten von ihm besonders das Verhältniß der Liebe zu der Furcht (amor et timor). Da er in dem timor nicht etwas nur zu Beseitigendes sieht, vielmehr etwas — zumal für Sünder und Schuldige sehr Berechtigtes, so ist es das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes, welche dem subjektiven Affect der Furcht entsprechen. Da er aber andererseits weiß, daß die Liebe nicht mit der Furcht besteht, so verlangt er nach einer Ineinanderbildung beider Affekte. Das objektive produktive Princip dieser Ineinanderbildung ist ihm Christus als Versöhner, oder genauer die in Christi Versöhnung zu einer realen Macht in der Welt gewordene Einigung der Gerechtigkeit und Liebe. Denn Christus hat der Gerechtigkeit sowohl als der Liebe genug gethan. Diese geeinte heilige Liebe Christi aber ist eine Gottesgabe für den Zweck einer produktiven Stellvertretung für und in uns. [1])

Luther hat der Wahrheit die Ehre gegeben, die bitter ist und demüthigt, darum hat sich ihm auch die Wahrheit des Evangeliums von einer neuen Seite offenbaren können. Er ist aufrichtig in das vernichtende Gefühl der Schuld, nicht blos

[1]) Vgl. Löschers vollst. Ref. Akten Bd. I. vom Jahr 1516, S. 251. 259: Die eine Menschenklasse dividit amorem et timorem, amans aliquid quod non timet, et timens Deum, quem non amat. Eine andere miscet utrumque utrique, aber bringe es nicht weiter, mindere beide durcheinander. Aber die dritte Klasse in eundem Deum colligit utrumque, scilicet amorem et timorem. Bei der zweiten Klasse wie bei der ersten ist servilis timor, der semper dividit animam in duo sc. in id quod amat, et in id quod timet. Filialis autem solum unum habet quod amat et timet. Es ist ihm darum zu thun, daß der Mensch eine wirkliche Einheit und Ganzheit werde, wofür er in dieser Zeit oft den Ausdruck „anima rotunda“ braucht. Beachtenswerth ist ferner, wie er in dieser Zeit die drei Gestalten (Stufen) des Glaubens unterscheidet, womit sich parallelisiren lassen die drei Gestalten des Wortes; ib. S. 231 ff. vom Jahr 1515 und S. 291 vom Jahr 1517 mit VII, 1390 ff. XI, 2730 ff., 200. §. 3—5.

des Elendes oder der Endlichkeit, eingegangen, und damit waren die mystischen Versuche der Vernichtigung seiner selbst überschritten, wie die daran sich schließenden falschen, d. i. negativen und unproductiven Ideen von Stellvertretung der göttlichen Person für die menschliche Persönlichkeit. Das Schuldgefühl ist die negative Sicherstellung des Werthes der menschlichen Persönlichkeit. Die Schuld hat eine unendliche Bedeutung für Gott selbst, für seine Gerechtigkeit, denn sie macht Sühne nothwendig. Darin ligt schon von ferne die Erkenntniß auch davon, welchen Werth für Gott des Menschen Güte habe.

Dem wahren und aufrichtigen Schuldgefühl ist es nicht um bloßes Uebersehen der Schuld (Indulgenz) noch um bloße Strafloſigkeit, sondern redlich um Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit wegen des Bösen das da ist und nicht da sein sollte und des Guten was nicht da ist zu thun. In solchem Schuldgefühl ergreift sich der Mensch zum erstenmal als Persönlichkeit, als eine unwürdige, aber für Gott selbst und seine Gerechtigkeit nicht gleichgültige sondern bedeutungsvolle, und in dem Verlangen nach der Sühne dieser Schuld ist der erste rein ethische Zug, wenn gleich nur als Sehnsucht nach Negation der Negation: es ist darin eine ideale Huldigung dem Rechte der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht. Dem Gefühl der Ohnmacht, diese Sühne selbst zu vollbringen, kommt nun die Freudenbotschaft von dem gottgeschenkten Mittler und seiner der göttlichen Gerechtigkeit entsprechenden Gerechtigkeit entgegen, welche, obschon sie zunächst sein persönliches Sein und Haben ist, auch unsere Gerechtigkeit werden will durch den Glauben, der da ist die persönliche Bejahung seiner unsere Stelle vertretenden Liebe, ihrer Gerechtigkeit, Heiligkeit und Kraft. Diese seine Stellvertretung achtet die Persönlichkeit so hoch, daß es ihr nicht darum zu thun ist, sie wegzuschaffen oder in sich zu absorbiren, sondern sie als gerecht darstellen will vor Gott in productiver ihr persönliches Sein bejahender Stellvertretung, wie die Person ihrerseits im Glauben wieder zum bildsamen Kinde wird und sich Christo hingibt um zum Gottesbilde des Kindes Gottes umgestaltet und umgeboren zu werden, in welchem die Gerechtigkeit Gottes nun

auch zur persönlichen Darstellung kommt in Versöhnung und Heiligung.

In diesem evangelischen Glauben und seiner zum Gefühl nicht blos der Endlichkeit sondern auch der Unwürdigkeit und Schuld vertieften Demuth einerseits, seiner Heilszuversicht andrerseits, ist nun jenes Auf- und Abwogen der mystischen Gefühle, jener Wechsel der Seelenzustände zum Stehen gebracht, das Leid und die Freude haben in ethischer Vertiefung ihre Ineinanderbildung gefunden, dadurch, daß sie beide auf denselben Gegenstand sich richten, die Gerechtigkeit Christi, die in den geistlichen Tod der Buße, des in Ihm Sichgerichtetwissens zieht, aber nicht ohne zugleich des göttlichen Willens der Erhaltung der Persönlichkeit als einer in Christo versöhnten inne werden zu lassen. Diese Gerechtigkeit Christi gibt zwar die Freude und den Frieden, das Bewußtsein nun erst ein lebenswerthes Leben gefunden zu haben, aber eine Freude auf dem perennirenden Grunde des Bewußtseins der Schuld als einer vergebenen und in Kraft wachsender Heiligung nicht zu erneuernden, damit aus der Glaubensgerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit der neuen Person hervorwachse.

Wie bestimmt Luther sich der Versöhnung von Sünde und Schuld zuwendet, das zeigt seine innere Lebensgeschichte, das zeigt schon seine erste These d. J. 1517, wie sein ganzes späteres Wirken. Besonders schlagend tritt das aber hervor, wenn man seine Betrachtung der Passion Christi mit der Mystik, auch der germanischen, vergleicht. [2])

[2]) In dem Sermon: „Seht welch ein Mensch" vom Jahr 1518 sagt er: „Wer das Leiden Christi heilsamlich mit Frucht und Nutzen betrachten will, der muß den Affect eines solchen Mitleids anziehen und sich dergestalt in denselbigen einkleiden, als wäre er selbst Christo in dem Leiden zugesellet und litte in seiner Gesellschaft. Was er denn nun höret, das Christus erduldet, da denke und bilde er sichs ein, daß ers neben ihm auch ausstehe. Und wenn es ihm denn zu Muthe sein wird, daß er Schmerzen und Betrübniß fühle, so wisse und glaube er daß auf gleiche Weise Christus, wiewol unvergleichlich mehr, eben dergleichen Schmerzen und Leid ausgestanden; und daß er zwar von Rechtswegen Solches

In diesem Heilsglauben hat Luther praktisch zuerst, lehrhaft hernach, subjektiv oder anthropologisch das Mittelalter

leide, Christus aber habe dieses Alles um seinetwillen, wie auch für andere Menschen über sich genommen. (X, 1407. §. 3. 6.) Unsern geistlichen Tod deutet er durch seinen leiblichen an, ja nimmt ihn über sich, tödtet und erduldet ihn. Wie dahero Christus beschaffen ist nach seinem Leiden, so sind wir beschaffen gewesen und so siehts noch mit uns aus nach unserem Geist und Gemüthe oder geistlichen Menschen. Darum sollen wir über uns selbst seufzen und weinen, daß wir mit dem sterbenden Herrn Christo zugleich auch mitsterben. Das Erste und Vornehmste, was uns Christus in seinem Leiden und Sterben zeigt, ist, uns selbst erst recht kennen zu lernen wie wir innerlich beschaffen, was vor Leute wir vor Gott seien. Es ist und bleibet der Beschluß, daß Derjenige Christi Leiden noch gar nicht verstehet, welcher in demselben nicht sich selbsten abgemalt erblicket, und daß der vergeblich und umsonst mit Christo ein Mitleiden hat, welcher nicht aus seinem Leiden lernet mit sich selbst Mitleiden zu haben und sein Elend zu bejammern. Du bist ein Thor, wenn du, indem Christus über dich betrübt ist, also sicher hingehest und dich um dich nicht bekümmerst, als bedürfte es dessen nicht; wenn du dich nur mit dem Mitleiden über Christi Person aufhältst, nicht dich bedauerst, sondern ihn, gleich als wolltest du damit etwas Besseres verrichten, gleich als wäre es besser, wenn du ihn in dir beweintest und beklagtest und nicht dich in ihm." Lc. 23, 28. Apok. 1, 7. (X, 1407. §. 7—10 vgl. v. Jahr 1521 T. XI, 786 ff. und IV, 1740 ff. über Ps. 22.) Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen, aber so daß man sie gar unterschiedlich behandle gegen dem Leiden Christi. Vor Zeiten im Papstthum hat man des Herrn Leiden also geprediget, daß man allein angezeiget hat, wie man seinem Exempel nachfolgen solle. Danach hat man die Zeit zubracht mit dem Leiden und Schmerzen Mariä, und mit dem Mitleiden, daß man Christum und seine Mutter hoch beklaget hat, und allein darauf gesehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleiden und Weinen bewegete und wer Solches wohl gekonnt, den hat man für den besten Passionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leiden also, wie uns die heil. Schrift lehret. Er führt dann aus, daß allerdings Christi Leiden auch sei ein Vorbild des Gehorsams, und wie der Märtyrer Leiden ein Preisen Gottes mit seinem Tode. „Aber über das ist noch eine sonderliche Ursach warum Christus gelitten, nemlich daß er durch sein Leiden die ganze Welt erlösen soll, den Himmel aufschließen, die

und seinen Dualismus überschritten, das Alterniren zwischen einer unpersönlich machenden — physischen und magischen Gnade — und einer pelagianischen Subjektivität zum Ende gebracht in der persönlichen Heilsgewißheit aus Gnaden. Er bekennt der edleren Mystik, besonders Tauler und der deutschen Theologie viel zu verdanken und er hat mit Lust in ihrem Quell sich gebadet, besonders in den Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten. Aber er weiß in seiner Demuth selbst nicht, wie weit er über sie hinausgeschritten ist; es ist auch sehr die Frage, ob er der Reformator geworden wäre, wenn er nicht den innern Kampf und Glaubenssieg schon vor seiner nähern Bekanntschaft mit ihr durchgemacht hätte. So aber konnte es geschehen, daß er sich in sie hineinlas und wiederum, daß sie ihm für die lehrhafte Gestaltung dessen, was ihm im Glauben gegeben war, wesentliche Dienste leistete durch ihre vom Ballast des kirchlichen Lehrerbes entlastete ursprüngliche Darlegung von Ideen, denen auf dem Grunde der Versöhnung allerdings ihre Berechtigung beiwohnt, wie selbst die spätete Lehre von der Unio mystica noch theilweise anerkennt.

In dem Glaubensprincip Luthers war auch eine höhere Gottesidee eingehüllt: denn im Glauben „siehet der Mensch in das Herz Gottes.“ Luthers Lehrarbeit ist freilich ganz überwiegend anthropologisch und soteriologisch gehalten: aber mit dem Glaubensprincip war der triebkräftige Keim gesetzt, von dem aus auch die Theologie und Christologie ihre Wiedergeburt in Wiederanknüpfung an die heil. Schrift und die ersten Jahrhunderte zu erwarten haben. Daher ist vor allem hiebei ausführlicher zu verweilen.

Um ein bestimmteres Bild von der Christologie zu gewinnen, wie sie in Luthers Geist lag und wie sie in seinem Sinn auszugestalten wäre, kann nichts besser dienen, als ein Blick in seine geist- und lebensvolle Lehre vom Glauben. Denn mit weit größerem Rechte, als in dem Menschen überhaupt ein Ebenbild Gottes gesehen wird, läßt sich von demjenigen was Luther

Hölle zusperren und das ewige Leben erwerben“ (vgl. XIII, 770. v. J. 1534).

dem Chriſten zuſchreibt durch Chriſtus, ein Schluß machen auf das, was er an Chriſtus ſieht und hat, da ihm Chriſti innerſte Bedeutung darin beſteht, nichts für ſich behalten, ſondern Alles mit den Seinigen gemein haben zu wollen. Man darf wohl ſagen, das Bild das er vom wahren Glauben aufſtellt, iſt durch und durch chriſtologiſch geſättigt, und ſo muß, wie ihm Chriſtus des Glaubens formendes ja immanentes Princip iſt, auch Chriſti Bild aus demſelben wiederſtrahlen. Es iſt dieſes zugleich die geeignetſte Weiſe, um zu erkennen, wie leicht, man möchte ſagen wie natürlich es für Luther war, die wahre und volle Menſchheit für Chriſtus zu behaupten, nicht obſchon ſondern weil er ihm auch das wahrhaft Göttliche im vollen Maaße zuſchrieb. Eine ſpätere, dürre angeblich orthodoxe (wie die rationaliſtiſche) Zeit hat freilich mit den hieher gehörigen Ausſagen Luthers ſich wenig befreunden können; ſie hat Derartiges unter Anklagen gegen einen Joh. Arndt begraben; ſie hat die Unio mystica und damit das Chriſtenthum wieder in ein Jenſeits gerückt oder überhaupt verworfen. Aber Ausſagen dieſer Art ſtammen aus dem Brunnen der Reformation ſelbſt her, da er noch am friſcheſten ſprudelte, da er noch weit offen ſtand und nicht aus ſectenhaft beſchränkter Sectenfurcht unter verroſtende Schlöſſer und Riegel gelegt war. Was dabei noch beſonders erquicklich iſt, beſteht darin, daß, wie nahe er auch die göttliche Natur und die menſchliche zuſammenbringt durch den Glauben, die Darſtellung doch immer durch ihren rein ethiſchen Charakter von Pantheismus ſich ferne hält. Die Baſis des Ganzen, ja auch die Seele iſt ihm, wie in der Chriſtologie ſo in dem Glauben, die göttliche Liebe und Gnade, die ſich erweist durch das Wollen von gottähnlichen, gottesvollen Perſönlichkeiten, oder wie er das gerne ausdrückt: von einem Volke Gottes.

Hier verdient ſchon der Begriff der Kindſchaft Erwägung, der bei Luther eine viel weſentlichere Bedeutung hat, als gewöhnlich, am wenigſten ihm in einem bloßen göttlichen Rechtsverhältniß erſchöpft iſt. [3])

[3]) Vgl. Lutherus Redivivus, d. i. Chriſtenthum Lutheri. Durch Mart. Statius. Stett. 1654, S. 182—327. Aus Luthers Werken iſt

Das ist das Höheste, sagt er, das er uns gethan und gegeben hat von oben herab, daß er uns gezeuget und zu seinen Kindern gemacht hat, daß wir sind und heißen von Gott geborne Kinder; nicht durch Natur, oder Werk und Gesetz, sondern durch den Glauben an das Wort und durch unsichtbare göttliche Kraft des heil. Geistes, so durchs Wort wirket. Das läßt sich nicht flicken und schnitzen: ein Christ soll sein ein solcher Mensch, der es von Geburt habe, es gehören neue Menschen dazu, die da heissen geborne Kinder Gottes. Was ist aber ein christlich Wesen, denn ein Anfang des ewigen Lebens? Wirst du aber dich für Gotteskind ausgeben und bekennen solchen Glauben, so wird Kaiphas für großem Gottesdienst sein Kleid zerreißen und über dich schreien: Blasphemasti, und die andern Alle mit ihm: Reus est mortis, denn er hat sich Gottes Kind gemacht; kreuzige ihn! (KP. Neujahrstag. Schluß.)

Dieser neuen Geburt sind alle Menschen gleich bedürftig; alle sind aber auch in ihr betrachtet gleich. „Siehe so tapfer gehet die Schrift mit diesem Ding um! Ist alles lebendiges Ding, nicht unnütze Theiding. Weil wir nu neugeborene Gotteskinder und Erben sind, so werden wir St. Paul, St. Peter, unser lieben Frauen und allen Heiligen gleich in der Würde und Ehre.“ Wie können wir größern Ruhm und Trotz haben im Himmel und Erden, denn daß wir der höhesten Majestät Kinder heissen und Alles haben was er ist und hat und, wie St. Petrus herrlich rühmet, daß wir sind Mitgenossen worden der göttlichen Natur? Denn wiewohl wirs nicht natürlich sind, als Christus, so sind wir doch derselbigen Ehren theilhaft. Christus ist Luthern das Gotteskind, welches sich dem Glauben hingibt, damit wir bekleidet gehen mit göttlicher Kindschaft. Dieses Kind ist ihm das formende Princip, das zahlose Kinder formirt durch Wort und Glauben.

Was ist aber diese göttliche Natur, deren wir theilhaft werden durch Christus? „Diß ist ein solcher Spruch, sagt er,

zu obiger Zusammenstellung Walch T. XI. XII. XIII. besonders seine Kirchenpostille und die Freiheit eines Christenmenschen zu vergleichen.

deßgleichen nicht stehet im Neuen und Alten Testament, wiewohl es bei den Ungläubigen ein gering Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst Gemeinschaft sollen haben.“ Diesen Spruch zu erklären geht er nicht aus von dem absoluten Sein oder Gottes Unermeßlichkeit und ähnlichen Eigenschaften, sondern was wohl zu beachten ist, er sieht als das Innerste Gottes seine geistigen und ethischen Eigenschaften an. Darin erst sieht er dem Menschen das Höchste und Beste gegeben, damit ist zugleich alles Pantheistische ausgeschlossen. „Gottes Natur, sagt er, ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt, und ewigen Frieden, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig ist wider Teufel, Sünd und Tod. Darum so wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann mans auch euch nehmen. Thut man euch etwas, so muß mans ihm thun.“

K. Post. Sonnt. nach Christtg.: „Wenn das Kain höret, so segnet er sich mit Händen und Füßen und sagt für großer Demuth: „„Ei behüt mich Gott für der greulichen Ketzerei und Vermessenheit. Sollt ich armer Sünder so hoffährtig sein und sagen, ich sei Gottes Kind? Nein, nein, ich will mich demüthigen, als armen Sünder erkennen.““ Diese laß fahren und hüte dich für ihnen als für den größesten Feinden des christlichen Glaubens und deiner Seligkeit. Wir wissen auch wohl daß wir arme Sünder sind, aber hie gilts nicht ansehn was wir sind und thun. Wir reden nicht von unserer Natur, sondern von Gottes Gnaden. Dünket es dich groß sein, daß du Gottes Kind seiest, Lieber! so laß dichs auch nicht klein dünken, daß Gottes Sohn kommen ist, von einem Weibe geboren, und unter das Gesetz gethan auf daß du ein solch Kind würdest.“ —

K. Post. am Ostertag: „Ja der Mensch entsetzet sich dafür und muß für ihm selbst erschrecken, daß er soll solcher Ehre und Herrlichkeit sich vermessen. Aber wie soll man denn thun? Es ist genug und allzuviel an Dem das ich wider ihn gethan habe und mich zum Schalk gemacht. Sollt ich ihn darob auch noch zum

Lügner und Schalk machen und diese tröstliche Predigt verläugnen und lästern? Da sei Gott für! — Bin ichs nicht würdig, so bin ichs aber nothdürftig. Und ob ich das auch nicht wäre, so ist doch Gott würdig, daß ich ihm die Ehre gebe und ihn für einen wahrhaftigen Gott halte. Sollt ich aber nicht gläuben, so thue ich ihm die höchste Unehre wider das erste Gebot, daß ich ihn für einen Lügner und nichtigen Gott halte."

Besonders lehrreich spricht er sich hierüber in der Festpostill von der Taufe Christi aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, denn er sei auch ohne das Sohn gewesen und habe es gewußt, sondern um unsertwillen, die wir wohl das Wort aber noch nicht das Wesen haben. Sieh auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs Allerbeßt Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut? Meinest du nicht, so ein menschlich Herze recht fühlet solch Wohlgefallen Gottes an Christo wenn er uns so dienet; es müßte für Freuden in hunderttausend Stück zerspringen? Denn da würde es sehen in den Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose und ewige Güte und Liebe Gottes die er zu uns träget und von Ewigkeit getragen hat? Aber wir sind zu kalt und zu hart; das Fleisch ist zu schwer auf unserem Halse, sonst würden wir ohn Zweifel in solchem Worte sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll

Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemahlet Ding. —

Alſo ſieheſt du, daß Gott mit dieſen Worten Chriſtum in ſich zeucht und ſich in Chriſtum — und wiederum mit denſelbigen Worten beide, ſich ſelbſt und Chriſtum — ſeinen lieben Sohn ausſchüttet über uns, und ſich in uns geußt und uns in ſich zeucht, daß er ganz und gar vermenſcht wird und wir ganz und gar vergöttet werden. Wie ſo? Alſo. Weil Gott ſpricht, es gefalle ihm wohl, was Chriſtus iſt und thut, ſo führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und ſein ganz Herz in Chriſto ſieheſt in allen Worten und Werken, und wiederum Chriſtum ſieheſt im Herzen und Wohlgefallen Gottes und ſind die Beiden ineinander aufs Allertiefeſt und Höheſt. Weiter, weil denn Chriſtus, das liebe und angenehme Kind in ſolchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefaſſet mit all ſeinem Reden und Thun dein iſt und dir damit dienet, ſo biſt du gewißlich auch im ſelbigen Wohlgefallen und ebenſo tief im Herzen Gottes als Chriſtus und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenſo tief in dir, als in Chriſto, alſo daß nun du und Gott ſammt ſeinem lieben Sohn in dir ganz und gar iſt und du ganz und gar in ihm biſt, und alles mit einander ein Ding iſt, Gott, Chriſtus und du. Dahin gehen viele Sprüche im Ev. Johannis, als Joh. XII. XIV. XVII.

Er will daß wir ſeien wo Er iſt. Wo iſt er? Im Wohlgefallen Gottes, im Abgrund ſeines Herzens. Da ſind auch wir, ſo wir Chriſtum kennen und lieben. Da ſind wir ja, meine ich, ſicher genug.

Der Menſch, ſagt er anderwärts, muß mehr denn Menſch werden, ſoll er fromm werden. Ein Menſch mit Gnaden geholfen, iſt mehr denn ein Menſch, ja die Gnade Gottes macht ihn gottförmig und vergöttet ihn, daß ihn auch die Schrift Gott und Gottesſohn heißt (Feſtpoſt. am Tage Petri und Pauli). Iſt das nicht über die Maaßen groß? Noch hat ers auch in der Schrift geſagt (Joh. X. 34). Das iſt das Werk des Prieſterthums Chriſti. Sein Name wird unſer Name — wir werden getauft auf ſeinen Namen, alſo daß aus ſeinem und

unserm Namen Ein Name wird. Davon wir Gottesvolk, Gottesdiener, Gotteserbe, Gottesreich, Gottestempel heißen.

Luther sieht den Glauben nicht blos als etwas Formales und als bloße Eigenschaft, sondern als etwas Substantielles, gleichsam Gotthaftes an, weil und sofern er an Gott haftet und Gott in ihm. Im Glauben ist göttliches Sein menschliches geworden, nachdem das Menschliche sich geöffnet hat für das Göttliche. Der Glaube ist in dem Stand der Unio mystica, des Vereintseins mit Gott, zugleich aber ist er des Menschen wahres Dasein, die Wahrheit der Menschheit. Denn so ist der Mensch beschaffen, daß er nur durch Vereinigung mit dem, was über seine unmittelbare Beschaffenheit hinaus ist, mit dem Göttlichen, seinem eigenen Wesen oder Begriffe genügt. Dieses Höhere vernichtet nicht, sondern bestätigt die menschliche Persönlichkeit.

Doch auch im Einzelnen sieht er in des Glaubens Entstehung, Wesen und Früchten eine Analogie oder ein Abbild der Christologie: weil in beiden Fällen Göttliches menschlich, Menschliches göttlich wird. Wie Christi Menschheit, so empfängt auch der Glaube eine Communicatio göttlicher Idiome weil er Christum, diese oberste Macht der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in sich aufgenommen.

a. Die Entstehung des Glaubens. [1])

Wenn wir erkannt haben, daß Christus im Vater ist und der Vater in ihm, so werden wir hernach weiter kommen, und auch erkennen, wie wir in ihm sind und er in uns. Eines (das Erkennen Christi im Vater, sowie unsrer in Christus) gehet über sich, das Andere (seiner in uns) unter sich. Denn wir müssen zuvor in ihm sein, mit alle unserem Wesen, Sünde, Tod und Schwachheit, und wissen daß wir vor Gott davon gefreiet und erlöset und seelig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir uns über uns und außer uns in Ihn schwingen, ja gar und ganz in ihm verleibt und sein eigen sein, als die auf ihn getauft sind und sein heilig Sacrament darauf empfahen. Dadurch verleuert sich Sünde, böß Gewissen,

[1]) Bei Statius l. c. S. 265 ff.

Tod und Teufel, daß ich kann sagen, ich weiß von keinem Tod und Hölle. — Denn ich weiß ja, daß wie Christus im Vater ist, also ich auch in Christo bin. Das ist das erste Hauptstück, dadurch der Mensch außer und über sich in Christum fähret. Darnach gehet es wieder von oben herab. Also wie ich in Christo bin, also ist wiederum Christus in mir. Ich habe mich Sein angenommen (assumpsi eum) und bin in Ihn gekrochen aus der Sünde u. s. w., so erzeigt Er sich wieder in mir und spricht: gehe hin, diene dem Nächsten, Ich will in dir sein und Alles thun; was du thust das will Ich gethan haben, allein sei getrost, keck und unverzagt auf Mich und siehe daß du in Mir bleibest, so will Ich gewißlich wiederum in dir sein."

„Summa, durch das Wort werden wir Christo eingeleibt, daß alles was er hat unser ist, und wir uns sein annehmen können, als unseres eigenen Leibes. Wiederum auch er alles dessen was uns widerfährt sich annehmen muß, daß uns weder Welt, Teufel, noch kein Unglück schaden noch überwältigen kann. Denn es ist keine Gewalt auf Erden so groß, die wider diese Einigkeit etwas vermöge. Aber damit gehet der Teufel um, daß er uns diß Band zertrenne und durch seine Tücke vom Worte reiße." „Wie die leibliche Speise sich verwandelt in des Menschen Wesen, also daß sie ihre Gestalt verleuret und zu Blut und Fleische wird: also auch wenn die Seele Gottes Wort von Christo mit dem Herzen fasset und zu sich nimmt, so bleibt der Glaube nicht müßig, sondern durcharbeitet und verwandelt den Menschen, daß er gar in Christus eingeleibet wird und Christus in ihm. Wie geht nun solche Verwandelung und Einverleibung zu? Zum Ersten der Glaube, auf diese Predigt gegründet, hält sich nicht an einen geistlichen Leib, sondern an das natürliche Fleisch und Blut, glaubt daß es Gottessohnes Fleisch und Blut sei, für uns hingegeben und vergoßen d. h. sein Fleisch und Blut Essen. Darnach folget dann der hohe reiche Wechsel, daß er in uns und wir in ihm bleiben. — Er wird mit allen seinen Gütern mein, und ich mit allen Sünden und Unglück werde sein Leib. Denn bleibet er in mir, so muß ich Alles haben, was er ist und hat, ewiges Leben, Gerechtig-

keit und Weisheit, Stärke, Gewalt und die Güter allzumal, der kein Ende noch Zahl iſt, daß ich mich ihrer unterziehen und anmaßen mag als meiner eigenen. — Wiederum, bleibe ich in ihm, ſo muß folgen, wie gebrechlich ich bin, wie ich ſtrauchle und fehle, kann mirs nicht ſchaden. Denn ich werde mit meinen Sünden und Schwachheiten von und in der ewigen Gerechtigkeit und Stärke getragen.“

„Chriſtus iſt Gottes Gnade und Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Troſt und Seeligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienſt: Chriſtus ſage ich, nicht (als etliche mit blinden Worten ſagen) causaliter, daß er Gerechtigkeit gebe, und bleibe er draußen, denn die iſt todt, ja ſie iſt nimmer gegeben, Chriſtus ſei denn auch ſelbſt da.“

b. Das Weſen dieſer Vereinigung beſchreibt er [5]) weiter ſo: „ſie machet aus uns neue Creaturen, ſo jetzt andere Sinne, Herz und Gedanken kriegen. Summa, Grund und Boden meines Herzens wird verneuert, daß ich gar ein neu Gewächs werde, gepflanzet in den Weinſtock Chriſtum und aus ihm gewachſen. Denn meine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinigkeit kömmt nicht aus mir, ſtehet auch nicht auf mir, ſondern iſt allein aus und in Chriſto welchem ich eingewurzelt bin, durch den Glauben — und bin nun ihm gleich und ſeiner Art, daß beide er und ich einerlei Natur und Weſens ſind, und ich in und durch ihn Früchte trage, die nicht mein, ſondern des Weinſtocks ſind.“

„Man ſoll vom Glauben recht lehren nemlich alſo: daß du durch denſelben mit Chriſto verbunden und vereiniget werdeſt, daß aus dir und ihm gleich als eine Perſon werde, welche ſich von einander gar nicht ſcheiden noch trennen laſſe, ſondern Chriſto immerdar anhange und mit aller Freudigkeit getroſt ſagen möge: Ich bin Chriſtus: nicht perſönlich, ſondern Chriſti Gerechtigkeit, Sieg, Leben und Alles was er hat, iſt mein eigen; und daß Chriſtus wiederum ſage: Ich bin dieſer arme Sünder, das iſt, alle ſeine Sünde und Tod ſind meine Sünden und mein Tod, ſintemal

[5]) Vergl. Statius l. c. S. 270. Walch VIII, 306. 350. 358. 1906 f. Kirchenpoſt. zum Pfingſttag.

er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm: daher St. Paulus spricht, wir sind Glieder von Christi Leib, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine. — Derowegen wann du in diesem Handel deine und Christi Person von einander scheidest, so bist du schon unter dem Gesetz und lebest nicht in Christo."

„Da er sagt: ich und der Vater wollen Wohnung bei ihm machen, folget aus der Gnade und Liebe Gottes, daß der Menschen Herz werde ein Thron und Stuhl seiner erhabenen Majestät, der muß fein besser und edler denn Himmel und Erden 1. Cor. 3; 2. Cor. 6. — Siehe nun welch ein groß Ding sei der Mensch welcher ein Christ ist: ein rechter Wundermensch auf Erden, der vor Gott mehr gilt denn Himmel und Erden, — in dem Gott Alles und Alles ist, und er in Gott alles vermag und thut, aber vor der Welt gar hoch und tief verborgen und unbekannt."

c. Die Früchte dieser Vereinigung.

Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und thut eitel solche Werke, die Gott selbst thut. Ist nicht mehr ein lauter Mensch, — und besser denn Sonn und Mond, Himmel und Erden. Denn Gott selbst ist in ihm und thut solche Dinge das kein Mensch noch Creatur thun kann.

Das ist die schöne Verheißung von der überschwenglichen Herrlichkeit der Christen, daß sich Gott ihnen so tief herunter gibt und so nahe zu ihnen thut, daß er nirgend anders als in ihnen und durch ihr Wort und Werk, Mund und Hand, sich erzeigen, sehen und hören lassen will. — Aus Christo und dem Christen wird ein Leib, daß dieser kann recht Früchte bringen, nicht Adams oder seine eigenen, sondern Christi. Sein Mund und Zunge, damit er Gottes Wort handelt und bekennet, ist nicht sein, sondern Christi Mund und Zunge, seine Hand mit der er wirket und dem Nächsten dienet, das ist seines Herrn Christi Hand. Hier ist zu merken daß Gott, der alleine Alles gemacht hat, auch selbst Alles regieret, auch alleine alles Zukünftige weiß, doch hat zu sich genommen beide seine Engel und uns Menschen, durch welche er will regieren, daß wir mit ihm wirken und er mit uns. Denn wiewohl er könnte ohne uns regieren, so will er es doch durch uns thun.

Kein Wunder, daß sich für Luther nun auch andere Aehnlichkeiten zwischen Christus und den Seinigen herausstellen. [6]) Christi Geburt und die des Glaubens hat eine wesentliche Aehnlichkeit, wie denn im Glauben Christus in uns geboren wird, oder, in anderer Wendung, wir werden ihm eingeleibt, sein Leib. Denn „Christus hat die Gaben nicht empfangen in sich und für sich allein, sondern sie in die Menschen auszugießen, wie denn geschehen ist am Pfingsttag und hernach vielmal.“ Christus ist der Sohn, die Gläubigen durch ihn Kinder Gottes, theilhaftig der göttlichen Natur, so daß sie durch ihn seiner Art, mit ihm einerlei Natur und Wesens sind. Denn was Christus ist und hat, wiederholt Luther unzählige mal, das ist des gläubigen Menschen eigen, dadurch, daß er sich zu eigen nahm, was unser ist.

Christi Geburt, wie wunderbar sie ist, sie wird „ausgetheilet durch das Wort. Das ist die Weise und Maaß rein zu werden von unserer elenden Adamsgeburt.“ So haben wir denn auch Theil an Christi Gewalt und Königthum. Ein Christenmensch ist aller Dinge mächtig. Gott thut was er will, indem er will was Gott will. Er hat die wahre Weisheit, denn er siehet in das offene Herz des Vaters. Wie will man denn für unmöglich ansehen, daß der Mann Christus Jesus aller Dinge mächtig sei? oder daß er auch auf Erden im Himmel war? Waren doch selbst die Apostel auf Erden doch im Himmel. Und die Christen allesammt, sofern sie ergreifen die unaussprechlichen ewigen Güter, sofern haben sie auch durch den Glauben, ihr Wesen und Wandel im Himmel.

Nicht minder aber sind die Gläubigen auch gekreuzigt, gestorben und begraben mit Christus. „Es reimet sich nicht, daß wir wollten in dem alten sündlichen Wesen bleiben, die wir getauft und Christen sind. Denn dasselbige ist schon mit Christus gekreuziget, das ist: das Urtheil der Verdammniß und Todes ist darüber gesprochen und gegangen. Die Christen sind schon zwei-

[6]) Bei Statius, S. 257–259. 270. 308 ff. 327. Walch T. V, S. 996. X, 1363. Kirchenpost. zum Christtag und 6 Trin.

fältig geſtorben einmal geiſtlich, der Sünde, zum anderen auch in Beziehung auf den leiblichen Tod, dem ſie in Chriſto gleichſam abgeſtorben ſind; denn „der Tod, der nun noch übrig iſt, iſt für ſie nur noch ein gemahlter Tod.“ „Sie leben aber auch ſchon eines anderen Lebens durch Chriſti Auferſtehung, dadurch ſie im Glauben Ueberwindung der Sünde und des Todes, ewige Gerechtigkeit und Leben haben. So wir nun ſolches haben durch die Taufe, ſo muß auch folgen, daß wir nicht mehr der Sünde leben, die noch in unſerem Fleiſch und Blut in dieſem Leben ſich reget, ſondern immer dieſelbige auch tödten, daß ſie keine Kraft und Leben in uns habe, ſo wir anders wollen erfunden werden in dem Stande und Leben Chriſti, der der Sünde geſtorben und ſie durch ſeinen Tod und Grab getilget und begraben, wie durch die Auferſtehung Leben und Sieg über Sünde und Tod erworben und durch die Taufe gegeben hat.“

„Wir müſſen glauben, daß wir auch in dem Resurrexit ſtehen und gefaſſet ſind, daß ſchon unſere Auferſtehung und Leben in Chriſto angegangen iſt, ſo gewiß als wäre es ſchon gar geſchehen; nur daß es noch verborgen iſt. Wir müſſen bekennen und ſagen, wenn wir ſelber ſterben ſollen: das beſte Stück an der Auferſtehung iſt ſchon geſchehen, Chriſtus das Haupt der ganzen Chriſtenheit iſt durch den Tod hindurch und von den Todten auferſtanden. Zudem iſt das fürnehmſte Stück an mir, daß meine Seele auch hindurch iſt durch den Tod und mit Chriſto im himmliſchen Leben.“ [7])

Auch dahin endlich erſtreckt ſich die Aehnlichkeit, daß die Gläubigen die neue aus Gott geborene Perſönlichkeit, die ſie ſind, dahin geben und verwenden in der Liebe zum Nächſten. [8]) Das nennt Luther das Zeichen davon, daß das Kind Chriſtus innen iſt, ſo wir uns auch unter einander unſer ſelbſt annehmen, ſo wir anziehen und kleiden uns in unſeres Nächſten Fleiſch, und thun ihm, wie uns Gott in dieſem Chriſto thut. Und das iſt auch eine geiſtliche Geburt und ein geiſtlich Menſch-

[7]) Hauspoſt. am Oſterabend. XIII, 1090.
[8]) XI, 2708 ff.

werden; denn auf dieſe Weiſe werden wir unter einander ſelber geboren. Die Schrift nennet den Nächſten unſer Fleiſch, denn Gott will haben, daß ich mich ſeiner ſoll annehmen (assumere) nicht anders denn als wäre es mein eigen Fleiſch und Blut, mein eigner Leib. Chriſtus hat unſer Fleiſch angezogen, das doch voll Sünde iſt, und allen Jammer und Unglück gefühlet, hat ſich nicht anders gehalten vor Gott ſeinem Vater, denn als hätte er ſelbſt die Sünde vollbracht die wir alle gethan haben und als „hätte er dieſes alles verdienet, was wir haben verdienet. Phil. 2.“ —

„Die Natur macht aus Einem Fleiſch viel Fleiſch und viel Leiber; der heil. Geiſt macht Ein Fleiſch und Einen Leib aus viel Fleiſch und vielen Leibern. So weit die Natur Fleiſch und Blut von einander bringet, alſo nahe und viel näher füget ſie der Geiſt zuſammen. Darum muß ich meinem Nächſten dienen als thäte ich es mir ſelbſt. — Wenn ich nun ſolches mit Werken erzeige, ſo iſt es ein gewiß Zeichen, daß Chriſti Geburt in mir Kraft und Raum hat, und ſo viel in uns ſich mehren ſolche Werke chriſtlicher Liebe, ſo viel mehret ſich auch Chriſtus in uns. — Alſo erkennet man wie Chriſtus unſer ſei und wie er mit uns eins ſei worden durch den Glauben, damit er uns Menſchen auch in einander flechte, alſo daß wir alle auch Ein Fleiſch und Leib werden, wie er Ein Leib und Fleiſch mit uns iſt. Das zeiget an die leibliche Ehe, davon Gott ſprach: es werden zwei ſein Ein Fleiſch. 1. Moſ. 2. Epheſ. 5. Wenn wir Alle ein Leib werden, ſo werden wir auch mit Chriſto geeiniget durch eine geiſtliche Ehe, das iſt, wir werden alle ſeine Bräute und er wird uns am jüngſten Tage ſetzen zu richten mit ihm die ganze Welt.“ *)

Durch den Glauben an Chriſtus ſetzt ſich alſo nach Luther beides fort, die „Vermenſchung Gottes“ und „die Vergöttung des Menſchen;“ ſo zwar, daß man ſagen muß, ſeine ganze Lehre vom Glauben iſt von chriſtologiſchen Zügen durchwoben. Nie vergißt er dabei, den Unterſchied hervorzuheben, daß wir durch die Gnade werden was Chriſtus von Natur iſt;

*) Feſtpoſt. in der Frühchriſtmeß.

ferner, was ebenſo wichtig (da auch Luther die Zeit erhofft, wo der alte Adam, unſre erſte Geburt nicht mehr nachwirkt), daß wir Alles nur haben in Gemeinſchaft mit Chriſtus und durch ihn. Keineswegs aber iſt es ſeine Meinung, daß in dieſer Gemeinſchaft mit dem Haupte wir unperſönlich ſeien, oder die göttliche Natur und ihre Güter nicht in uns, nicht als eigene haben, ſondern nur darauf beſteht er mit Recht, daß Das nicht „wachſe aus unſerem Garten, nicht quille aus unſerem Brunnen," obwohl es uns ſpeiſet und tränket und ſo unſer wird und uns umwandelt. Wie viel weniger, das läßt ſich zum Voraus abnehmen, wird für Luther die Menſchheit Chriſti nur als ſelbſtloſes unperſönliches Organ dageſtanden haben. Gerade für ihn war ja gar kein Bedürfniß vorhanden, die menſchliche Seite der göttlichen gegenüber zu verkürzen, da er auch der menſchlichen Natur überhaupt eine ſo tiefe und weſentliche Empfänglichkeit und Bedürftigkeit für Gott zuſchreibt. Zugleich kann wohl das Dargelegte recht ſchlagend zeigen, wie eine andere Chriſtologie, die nur den Unterſchied der Naturen betonte, von der Lebensbeziehung aber zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen wenig oder nichts übrig ließ, zum voraus auch für ſeinen Glauben etwas Fremdartiges und Störendes haben mußte. Denn die Myſtik ſeines Glaubens mußte dadurch afficirt und abgeſtoßen werden. Aber auch auf eine Folgewidrigkeit im ſpätern Sprachgebrauch der lutheriſchen Kirche werde von hier aus noch geblickt, durch den die Chriſtologie gegen die Lehre vom Glauben, wider Luthers Sinn und Geiſt, verkürzt ward. Daß wir durch den Glauben theilhaft werden der göttlichen Natur und zwar ſo, daß das, was dieſer Natur Inhalt iſt, dem gläubigen Menſchen zu eigen werde, ja weſentlich zu der neuen, der wahren Menſchheit gehöre, das konnte und wollte man im Angeſicht des neuen Teſtaments und der Lehre Luthers vom Glauben noch längere Zeit hindurch nicht läugnen, wie die Lehre von der Unio mystica beweiſt. Dagegen in der Lehre von Chriſti Perſon wird auffallender Weiſe [10]) von dieſem Sprachgebrauch der, wie

[10]) ſ. unten.

Luther wohl weiß, wie „der neue“ so der höhere ist, abgegangen. Denn von nur zu Vielen wird in der lutherischen Kirche — ohne Zweifel aus falscher Rücksicht auf Gegner, später wiederholt, daß der Menschheit Christi nur die Eigenschaften, nicht die Natur Gottes, zu eigen geworden seien. Weit richtiger sah auch hier Luther. Er nennt, wie wir sahen, Eigenschaften seine Natur, und was besonders treffend ist, er bezeichnet als die Natur oder das Wesen Gottes vor Allem die geistigen und ethischen Eigenschaften; und da diese ebenso mittheilbar als mittheilsam sind, kann er so, wie er thut von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben reden.

Aber Luther hat nicht blos die Anthropologie von dem Heilsglauben aus umgestaltet, sondern auch für die Christologie Bedeutendes gegeben. Es finden sich in seinen Schriften, zumal in seinen früheren, die reichsten und tiefsten christologischen Gedanken, welche noch gar nicht alle in diejenige Ausprägung der Lehre übergegangen sind, die nachher zur kirchlichen geworden ist.

Es ist daher der Mühe werth wie nothwendig, diese Anfänge wo Luthers Gemüthstiefe und spekulativer Geist in einer unendlich reichen und doch einheitlichen charaktervollen christologischen Anschauung frei waltet, — von der späteren Lehrform zu unterscheiden.

Vor Allem gehört hieher eine Abhandlung von Christo als dem Worte aus d. J. 1515. [11]) Hier schließt er sich nicht [12]) an den Lehrtropus der Zweinaturenlehre oder gar eines wesentlichen Gegensatzes der Naturen an. Im Gegentheil ist es die innigste Einheit von Gottheit und Menschheit, die er anschaulich zu machen sucht. In Kraft der Vereinigung hat man von dem Wort nicht blos zu sagen, daß es Fleisch habe, sondern auch daß es Fleisch sei. Andrerseits gleichwie das Wort Gottes ist Fleisch worden, also auch das Fleisch gewißlich muß

[11]) Walch XII, 2144 ff. Besonders S. 2158 — 2167. Latein. bei Löscher vollstd. Reform. Akten I, 231 ff. Vgl. ferner aus dem Jahr 1521 die Christtagspredigt vom Wort in Gott; XI, 216. Ueber Joh. I, 1—14. VII, 1390.

[12]) Vgl. auch XI, 2730 ff. (Kirchenpostill).

Gott werden. Denn darum wird das Wort Fleiſch, daß das Fleiſch das Wort werde. Darum wird Gott Menſch, daß der Menſch Gott werde. Darum wird die Kraft ſchwach auf daß die Schwachheit ſtark werde. Aber wie geht Beides zuſammen, Menſchheit und Gottheit? Er antwortet, auf Ariſtoteles ſich berufend: So, wie Materie und Form. Jene ſtrebt nach dieſer, und trägt ein Verlangen nach dieſer (die Menſchheit nach der Gottheit); ſie iſt wohl etwas in ſofern ſie ſubſiſtirt, aber in ſofern ſie ein Verlangen trägt nach ihrem Objekt, iſt ſie ohne ihr Objekt ein bloßes Vermögen, ja ein Nichts und wird erſt etwas alsdann, wann ſie ihr Objekt erreicht: ſo daß dieſes ihr Sein iſt und ihr Actus ohne den ſie nichts wäre. [13])

Aber eine ähnliche Tendenz (Intentio) wie die der Materie zur Form, ſucht er von der Form oder Gottheit nachzuweiſen in Beziehung auf die Menſchheit. Gott dürfe nicht gedacht werden als bloßes Sein, ſondern Gott ſei auch ein ewiges Herfürbringen. Das Hervorgebrachte ſei Gottes Wort, darin vervielfältige ſich Gott. Schon alle Kreatur, die ſogenannte lebloſe, die belebte, empfindende, verſtändige und vernünftige habe es an ſich, ſich zu bewegen, ſich ſelbſt zu zeigen und zu erwecken, gleichſam ein Wort von innen hervor zu bringen, das ſie zuvor nicht war. Im Wachſen, Blühen und Früchtebringen gehet das Belebte gleichſam aus ſich ſelbſt hervor, gibt etwas von ſich und kommt zu einem Daſein darin es vorher nicht war, vermehret und vervielfältiget ſich in ſich ſelbſt, gehet aber doch von ſich ſelbſt nicht ab, ja bleibet Ebendasſelbige. Und ſo gehet es auch in Gott. Er bleibet auf eine unausſprechliche Weiſe Ebenderſelbige und vervielfältiget ſich indem er ſich ſelbſt erkennt, indem er redet, verſtehet, empfindet, ausläſſet und wirket. Ja wenn er nicht derſelbe bliebe, ſo könnte er ſich nicht vervielfältigen: ſondern es wäre nur das andere Ding dazu er geworden wäre. Beſtimmter ſtellt er dieſes ſo dar: In Gott iſt ewige Bewegung, ewiger Gedanke. Die ewige Bewegung, der ewige Gedanke in Gott iſt das Wort das er mit ſich ſelbſt redet und ſpricht in ſeinem

[13]) S. 2166 f.

Herzen, sein Rath, Weisheit, Urtheil und Gedanke. So ist auch im Menschen ein innerlich Wort und das ist vollkommener als das äußere, das nicht immer das Herz bewegen kann, wie das innere Wort thut, welches, wenn wir in Anderer Herz es schicken könnten, sie bewegen würde wie uns selbst. Wie nun aber dieses innere Wort inwendig im Menschen bleibet und doch kann offenbaret werden leiblich, so bleibet auch das innere Wort Gottes bei Gott und ist Gott, (auch wenn es äußerlich wird). Es könnte losgelassen werden von Gott, abgesondert und mit Anderem vermischt, wenn es nicht Gott wäre: so aber nicht. (Das Aeußere ist Aeußeres des Innern, das bleibet, auch indem es offenbar wird.) Aber es wird nicht ausgelassen anders als vereinigt mit dem Fleisch oder der Menschheit, welche ist das sichtbare Wort oder Werk Gottes, darin Gott zeiget was Christus für Meinung und Gedanken habe.

Das innere Wort scheinet in nichts unterschieden zu sein vom äußern, außer daß dieses das innere Wort in der Bewegung ist. Christi sichtbares Fleisch oder Menschheit ist gleichsam die Stimme im Verhältniß zum innern Wort. Dieses hüllet sich in die Stimme, um, obwohl es nur Ein Wort ist, ausgestreuet zu werden unter Viele und viele Ohren zu füllen. So wird auch Christus, das Wort aus allerhöchstem Munde, in die Stimme d. h. sein sichtbares Fleisch eingehüllet, unter Viele ausgestreuet und füllet ihre Ohren durch das Gehör der Predigt vom Glauben, und steiget so Christus durch die Predigt herab auf alle Völker, gleichwie der Regen herabsteiget. Darin daß das innere Wort Gottes zum äußeren geworden ist, gieng es über in eine Bewegung aus sich heraus, ward was es nicht war das Unsrige annehmend, damit er uns das Seine gebe, so wir das Wort annehmen und durch den Glauben demselben anhangen. Durch solche Vereinigung mit dem Wort durch den Glauben gelangen wir dahin, daß von uns gesagt wird nicht allein, daß wir das Wort haben, sondern auch daß wir das Wort sind, gleichwie Christus nicht blos das Fleisch hat, sondern auch ist. Denn, „wer dem Herrn anhanget ist Ein Geist mit ihm“ und also ist ein jeglicher der aus dem

Geiſt geboren iſt. Was vom Geiſt geboren wird das iſt Geiſt (1. Cor. 3, 16. 17. Joh. 3, 8. 6.) und der Apoſtel ſagt, daß wir in ihm ſind die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Gleichwie wir demnach genannt werden ein Geiſt, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Heiligung und das Reich, alſo heißen wir auch das Wort, die Weisheit und die Kraft; denn wenn wir auch annehmen das Wort, uns ſelbſt verlaſſend und erniedrigend, nichts von unſerem Sinn behalten ſondern ganz verläugnen, ſo werden wir ohne Zweifel das was wir annehmen und wenn wir an dieſem Wort hangen und durch daſſelbige gefangen ſind, ſind wir das ganze Wort, nicht actu zwar in dieſer Zeitlichkeit, auch nicht substantialiter, ſondern inſofern unſer Verlangen ein blos Vermögen an ſich; ja ein Nichts iſt ohne das Objekt (ſ. o.), das Objekt alſo unſer Sein und unſer actus iſt.

Luther denkt alſo hier die Sache ſo, daß zwar das Wort Gottes und die Menſchheit eine Zweiheit ſind, inſoferne ſie als für ſich ſubſiſtirend können gedacht werden, ſowie daß ſie nicht ſich ſelbſt verlaſſen oder verlieren durch Verwandlung in das Andere, die überall nicht Statt findet. Aber es iſt in der Gottheit eine Bewegung aus ſich heraus, die ohne Selbſtverluſt nach der Menſchheit als ihrem Ziel (Objectum) verlangt, nicht minder in der Menſchheit ein gleiches Verlangen nach der Gottheit oder dem Wort. Das einemal iſt die Menſchheit die Forma, welche Gott als der Inhalt liebend ſuchet: und ſo hat Gott nicht bloß Fleiſch oder Menſchheit, ſondern wird und iſt Menſch. Das anderemal iſt die Menſchheit die Materia, und verlanget nach der Gottheit als ihrem Ziel, wie die Materie begehret und ſtrebet nach ihrer Form und ſo wird der Menſch Gott. Beide, Menſchheit und Gottheit bleiben was ſie waren, aber werden was ſie nicht waren, was ſie aber werden, jede ihrem innern Verlangen gemäß, das iſt für jede von beiden die andere, ſo daß das beiderſeitige Reſultat nichts anderes iſt als die Gottmenſchheit: natürlich ſo, daß die Bewegung als von der Gottheit ausgehend gedacht wird.

Schon in dieſer Darſtellung iſt die Beſtimmtheit erfreulich

mit der er an das Schriftwort, an Christi historische Erscheinung anknüpft. Er geht sichtlich schon hier von dem Glauben aus an Christus unsre Gerechtigkeit; den Glauben selbst aber faßt er nicht blos als Aufnehmen der Sündenvergebung, sondern umfassender als Anfang der Unio mystica. Was auch über die wissenschaftliche Exposition selbst zu sagen sein mag, [14]) die Ideen, die er hier ausspricht, sind bedeutend. Die Trinitätslehre sucht er in Fluß, die immanente Trinität mit der transeunten in innere Continuität zu bringen durch die Unterscheidung des innern und äußern Wortes und auch den innern Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes im Fleische und dem in der Schrift siehet er. [15]) Nicht minder schließt er schon hier Christologie

---

[14]) Später (T. X. 1377) kommt er auch auf den scholastischen Versuch zu sprechen, entweder die menschliche Natur als Form der göttlichen (als Inhaltes) zu sehen; als auf den umgekehrten, die göttliche Natur als das Formprincip der menschlichen zu bezeichnen. Keines von beiden genüge (wie auch die alten Bilder vom feurigen Eisen u. s. w. hinken. Thes. 43. 44.) Er selbst hatte, wie gezeigt, Beides zu vereinigen gesucht, wodurch beiden Naturen unbeschadet ihres inneren Zusammenstrebens ihre selbständige Bedeutung gewahrt werden sollte.

[15]) Aehnlich ist die Lehre des Andr. Osiander vom Wort (vgl. Heberle.) Schon hier sieht man deutlich die Richtung Luthers, eine organische Einheit zwischen dem Aeußern und Innern dergestalt zu statuiren, daß wir mit, in und unter jenem auch dieses haben können und sollen, und daß das Innere in dem Aeußeren ein weiteres Moment seiner selbst erreicht, darnach es verlangt, sei es auch nur das Sein für Andere (§. 13) oder das Moment der erscheinenden Wirklichkeit, aber ohne in diesem unterzugehen, das vielmehr auch wieder (wenigstens für Christi irdisches Leben) eine Verhüllung des Innern ist. §. 10: Wir hoffen, künftighin dieses Wort einzuschauen, wenn Gott sein Herz wird öffnen, ja wenn er nicht sowohl sein Wort wird aus sich hervorgehen lassen als vielmehr uns einführen in sein Herz, daß wir sehen das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen, da wir die reine Wahrheit und Weisheit werden sehen. Denn unterdessen zeiget er Hände und Füsse, Augen, Ohren und Seite, alsdann aber wollen wir auch mit allen Seligen in sein Herz sehen. Dieses Wort wird Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude." S. 2154. Also

und Glauben enge zuſammen, indem durch dieſen die Vermählung des Göttlichen und Menſchlichen ſich fortſetzt, die ihm in Chriſtus abſolut gegeben iſt. Im Wort ergreifet der Glaube das Princip dieſer fortſchreitenden, aber erſt im Jenſeits ſich vollendenden Vereinigung. Dabei iſt von einer Unperſönlichkeit der Menſchheit ſei es in Chriſtus, ſei es in den Gläubigen nicht mehr die Rede, wie in der Myſtik. Denn obwohl die Menſchheit in einer Beziehung mit der Stimme verglichen wird, die das innere Wort als Aeußeres iſt, — was auf bloße Theophanie führen könnte — ſo iſt ihm doch die Menſchheit nicht blos Mittel, ſondern die Gottheit verlangt auch nach der Menſchheit als ihrem Objekt oder Ziel, wie die Menſchheit nach Gott, und ſo iſt ſie in Gott ſelbſt geſichert und bejaht; wiederholt aber tritt er der falſchen mittelalterlichen Idee von Stellvertretung entgegen. Weder höret Gott auf, zu bleiben was er war, damit er würde was er nicht war, d. h. weder ſetzt ſeine Liebe das was er nicht war aber werden will, an die Stelle deſſen was er in ſich iſt, noch auch höret die Menſchheit auf zu ſein was ſie iſt, damit an deſſen Stelle das ſei was ſie nicht war. Von ſolchem phyſiſchen Verwandlungsproceß iſt er ſchon hier aufs Beſtimmteſte abgewandt in Beziehung auf Gott und die Menſchheit (§. 18). Aber allerdings das erhellt hier noch nicht, ob er Chriſti Menſchheit nur als Mittelzweck für uns oder als bleibenden Zweck und als Gut in ſich denkt.

Wohin er ſich zu wenden hatte, hat er aber deutlich genug erkannt. Freut er ſich doch daran ganz beſonders, daß die ewige Menſchheit Chriſti erhöhet ſei und in ihm die Menſchheit auf Gottes Thron ſitze und Bernhard rede dem Glauben ähnlich wenn er dadurch die menſchliche Gattung über die Engel erhaben ſein laſſe. Lucifer habe, da er noch ein guter Engel war, am Angeſichte Gottes geſehen, daß Gott von Ewigkeit beſchloſſen, mit der Zeit ein Menſch zu werden und menſchliche Natur, nicht engliſche an ſich zu nehmen. Das habe ſeinen Neid und Fall

des Wortes Verhüllung, aber deßhalb nicht ſeine Menſchheit wird aufhören.

bewirkt. [16]) Also da Sünde noch nirgendwo war, ist der Menschheit diese Würde und Ehre zugedacht gewesen, daran Gott sein Wohlgefallen hat. Daher er auch Christus aller Creaturen Anfang, Mittel und Ende nennt. [17]) Gottes Wohlgefallen aber an dem Werk der Menschwerdung ist nicht darin begründet, daß er dadurch etwas für sich gewänne, sondern darin, daß er so sein „Herz offenbaret," oder Wirklichkeit der Liebe ist, deren Herrlichkeit nicht im Nehmen sondern im Geben besteht. Gott läßet sich an der Ehre nicht genügen, daß er sei Schöpfer aller Creaturen, wie ihn auch Juden und Türken loben und rühmen; — das ist die alte Weisheit. — Er will auch erkannt sein was er inwärts ist. Er hat sein göttlich Wesen ausgeschüttet und angezeigt durch das Evangelium daß er einen Sohn habe. Durch ihn hat er sich abgemalet und zu erkennen gegeben, wie er in seinem Wesen und Willen ist. Und diesen seinen Sohn läßt er nicht unterdrücken, eher die erste Schöpfung, Erde und Himmel einfallen. Daß wir in dem Sohne ihn erkennen und bekennen als Heiland, das ist die neue Weisheit. (Vom Jahr 1542. VII, 1826—1843). Seine Ehre ist seine Liebe, die das Niedrige und Arme sucht, um es reich zu machen, um so mehr wenn es in Sünden verloren ist.

Von diesem Grundgedanken, der Luthern nie verließ, müssen wir ausgehen, daß Gottheit und Menschheit in Christus zusammenkommen, weil jene aus der Fülle ihrer Liebe heraus ihre physischen Vorzüge gering, aber das Niedrige hoch achtet und sich zu eigen macht in Demuth der Liebe; und daß das Niedrige nicht gegen seine Natur sondern gerade nach seiner wahren Natur ein Verlangen träget nach der vollkommenen Vereinigung mit dem Worte Gottes wodurch es ihr eigen wird. [18]) Schon

---

[16]) Walch, VII, 1498. 1502. 1544—1555. im Jahr 1537. I. 35 f. II, 584 f.

[17]) VII, 1424. Vgl. Anmerk. 19.

[18]) Schenkel Wesen d. Protest. I, 322. sagt (jedoch ohne die Abhandlung v. 1515 zu beachten, oder die weit spätere theologische Abhandlung X. 1372): Luther spreche die straks wider einander seienden Naturen gewaltthätig zusammen, belasse den Widerspruch,

in jener früheſten Zeit kommt es ihm offenbar nicht darauf an, Gottheit und Menſchheit durch die Einheit des Ich und in ihm verbunden, im Uebrigen aber auseinanderſtehend zu denken: ſondern das iſt das Neue und Große, daß er die beiden Seiten ſelbſt will in eine reale Lebenseinheit bringen, ſo daß das Göttliche zugleich menſchlich ſei und umgekehrt. Darin ligt ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menſchen eingehüllt.

Ihm kann es daher nicht mehr genügen, zuerſt die Wirklichkeit und Vollſtändigkeit von Chriſti Menſchheit, dann die ſeiner Gottheit darzuſtellen und endlich dann mühſame Verbindungslinien zwiſchen beiden zu ziehen, die ſo oft bisher ſich zum bloßen leeren Ichpunkt zuſammenzogen. Sondern ihm iſt es von Anfang an darum zu thun geweſen, Alles als göttlich und Alles als menſchlich in Chriſtus anzuſehen. Den Unterſchied der „Naturen“ ſetzt er voraus und hat keinerlei Intereſſe, je wieder ihn zu verwiſchen: im Gegentheil würde ja die Gottheit ihre Ehre die in der Liebe ligt, zurücknehmen, wenn ſie die menſchliche Seite zurücknähme, ſei es auch in angeblicher Vollendung der Menſchheit, und ebenſo wenig kann je die Bedürftigkeit oder Empfänglichkeit der menſchlichen Natur für das Wort abnehmen. [19]) Aber darauf kommt es ihm an, daß jede von beiden die andere als ihr Eigenes wiſſe, das ſie nicht blos habe ſondern auch ſei,

---

ohne ihn zu vermitteln, gebe ein Additionsexempel, aber nicht die Einheit. Die Ungenauigkeit dieſer Darſtellung wird außer dem Obigen noch genauer unten erhellen. — Noch weiter geht Ebrard mit der wohl nicht ganz ernſt gemeinten Entdeckung, daß die lutheriſche Lehre neſtorianiſch ſei.

[19]) Commentar z. Geneſ. I, 154. §. 36. „Weil der Menſch nach dem Ebenbild des unſichtbaren Gottes geſchaffen iſt, ſo wird heimlich dadurch bedeutet, daß ſich Gott im Menſchen Chriſto der Welt offenbaren würde.“ Vgl. S. 111. §. 189. So hoch er vom erſten Adam vor dem Falle denkt, ſo iſt durch dieſe Hoheit doch die Menſchwerdung ſo wenig unnöthig, als durch den Fall unmöglich geworden. XIII, 2578: der Teufel iſt uns nahe gekommen, doch — nicht ſo nahe — daß er unſre Natur an ſich genommen hätte. Und: ſo wehe iſt uns durch Adams Fall nicht geſchehen, als wohl uns dagegen durch Chriſtum geſchehen iſt.

indem jede von beiden erſt damit ihrem Begriffe genügt, daß ſie auch die andere werde und ſei, die eine durch herablaſſende Liebe die andere durch die göttlich erfüllte Empfänglichkeit.

Es iſt daher charakteriſtiſch, daß ſeine ſtehende Bezeichnung auch ſpäter nicht iſt: die Perſon des Sohnes habe die beiden Naturen in ſich vereint, ſondern: die göttliche und die menſchliche Natur ſei dergeſtalt vereiniget, daß Chriſtus nur eine einige Perſon ſei.[20]) Die Unio iſt ihm principiell eine Unio der Naturen, hat zum Reſultat die Unio personalis, und er glaubt noch nichts erreicht, wenn nicht die Naturen geeinigt ſind: obgleich natürlich auch er nicht in Abrede ſtellt, daß in der göttlichen Natur die Perſon des Sohnes geweſen ſei, ja dieſes auch betont, wenn er die ſcholaſtiſche Frage berührt, ob nicht auch der Vater und der heil. Geiſt ſei Menſch geworden, wenn die göttliche Natur Menſch ward. Aber auch da bleibt er doch dabei, daß nicht des Sohnes Perſon ohne ſeine Natur Menſch ward, ſondern ſagt, daß der Sohn in welchem auf ſeine Weiſe die ganze Gottheit war, den Menſchen angenommen habe.

An der Wahrheit der Menſchheit muß ihm ſchon darum liegen, weil er ohne ſie nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Liebe Gottes die er erkannt hat behielte. Nur wenn Chriſtus auch der vollkommene und vollſtändige Menſchenſohn iſt, hat ihm die göttliche Liebe das Ihrige erreicht und nur indem die Menſchheit auch Gottesſohn iſt, iſt ihre Empfänglichkeit vollſtändig geſättigt. Es kann daher nicht geſagt werden, daß es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes gegenüber vom Mittelalter, dem Gott eine abſtracte Jenſeitigkeit geworden war, zu thun geweſen ſei.[21]) Ebenſowenig aber auch, daß die Diffe-

---

[20]) z. B. X, 1372. Vgl. Luthers großes Bekenntniß vom Abendmahl XX, 1118 ff. §. 142. XII, 1457. III, 1115. II, 561. XIII, 2580. §. 6. 7.

[21]) Schenkel l. c. I, S. 313—325. Wäre es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes zu thun geweſen, ſo wäre die Menſchheit ihm nur ſelbſtloſes Offenbarungsmittel: es käme da dieſelbe nicht als ein von Gott beabſichtigtes Gut und Ziel, ſondern nur als ein geeignetes Organ, um zu zeigen was er

renz zwiſchen reformirter und lutheriſcher Lehre darin beſtehe, ob die Subſtanz des Gottmenſchen im Menſchlichen oder im Göttlichen zu ſuchen, welches von beiden alſo nur als Accidens des andern anzuſehen ſei? [22]) Die Grundlage der Chriſtologie Luthers iſt vielmehr ſo correkt wie möglich, er endlich will die beiden Naturen im Gleichgewicht und doch in innigſter Einheit: denn in der Liebe Gottes hat ſich ihm erſchloſſen, daß die Menſchheit werth geachtet iſt vor Gott und nach dem Maaßſtab der Liebe das Menſchſein dem Sohne Gottes nicht Unehre ſondern Ehre iſt, endlich daß Gottes Liebe auch die Macht iſt über ſeine Natur. [23]) Jene beiden Behauptungen aber laufen auf daſſelbe hinaus, nemlich daß Luther, in welchem doch die Idee der wahren menſchlichen Perſönlichkeit in der Lehre vom Glauben ſo mächtig lebte, davon in der Lehre von Chriſtus auch keine Spur

---

ſei oder um zu lehren, in Betracht. Allein der Sohn Gottes hat ja Liebe zu zeigen; die Liebe aber kann als wirklich vorhanden nur durch reale That ſich zeigen und lehren. So fordert ſchon der Begriff der Liebe, daß die Menſchheit in Chriſtus auch Zweck Gottes ſei: in Chriſti Menſchheit liebt er die Menſchheit. XIII, 2577: „Wenn ich mein Kind auf meine Arme nehme und es küſſe, ſo hält man das für eine große Liebe. Aber Gott — nimmt eben die Natur an, die ich und alle Menſchen haben, wird Menſch.“ II, 583. §. 96. Wie ſoll man nun aber verſtehen, wenn Schenkel ſofort wieder an Luther tadelt, daß er, ſtatt „eine Offenbarung Gottes“, den menſchgewordenen Gott in Chriſtus zu ſehen, auch einen gottgewordenen Menſchen in ihm ſehen wolle? Damit iſt ja wohl der erſte Vorwurf zurückgenommen, und behauptet, daß es Luthern auch ebenſo um die konkrete Gegenwärtigkeit des vollendeten Menſchen in Chriſtus zu thun war. Das kann aber doch wohl nicht Tadel verdienen, denn Schenkel tadelt es ja mit Recht, in Chriſtus nur die Gegenwärtigkeit Gottes ſehen zu wollen. Bei dieſer aber hätte es gerade ſein Bewenden dann, wenn, was Schenkel nachher verlangt, gewährt würde, in Chriſtus nur die Offenbarung Gottes zu ſehen oder den menſchgewordenen Gott. Iſt denn Gott Menſch geworden (nicht bloß eine Theophanie, oder göttliche Einwohnung) wenn nicht das Reſultat davon iſt, daß der Menſchenſohn auch Gottesſohn iſt?

[22]) Baur l. c. III, 408 ff.

[23]) Diß Alles tritt bei Zwingli zurück.

zeige, sondern in dem antiken monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur mit deren latenter dualistischer Exclusivität gegen die menschliche stehen geblieben sei.

Was es damit auf sich habe, erhellt zum Theil schon aus dem Bisherigen. Es ist wahr, er spricht nicht selten aus, daß die göttliche und die menschliche Natur verschiedenen Wesens, daß sie straks wider einander seien, daß die „Vernunft“ daher in ihrer Vereinigung eine Unmöglichkeit sehen müsse (II, 582). Aber er sagt auch: dem Glauben ist nichts zu schwer. Er dringe in ein Gebiet ein, wo die Menschwerdung das Vernünftige ist. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die „Theologische Abhandlung“ (X, 1372 f.). Alle Wörter, sagt er hier, bekommen in Christo eine neue Bedeutung, ob ihnen gleich die alte dabei verbleibet. Nach der alten Sprache und im gemeinen Leben bedeutet Creatur so etwas, das von der höchsten Gottheit unendlich unterschieden ist. In der neuen Sprache bedeutet es eine Sache, die mit der Gottheit in einer einigen Person ganz unaussprechlich genau verbunden ist.

In dieser neuen Sprache, sagt er anderswo, müssen wir als in neuen Zungen die neue Weisheit (s. o. VII, 1826—1843) aussprechen lernen. (X, 1402. 39). Die aber, so Christus im alten Sinn der Schule eine Creatur nennen, unendlich von der Gottheit unterschieden, seien für keine Christen zu achten, und die ihm vorwerfen (wie Schwenckfeld), daß er an Christus noch eine Creatur in diesem Sinne habe, „fechten wider ihre eigenen Träume.“ Nach Luther ist in Christus nicht blos die alte Menschheit, wie wir sie in unserer Wirklichkeit haben, erschienen, sondern eine neue Menschheit, die zugleich die wahre ist, und nach welcher die der neuen Weisheit Kundigen die Idee der Menschheit überhaupt zu formiren haben. In Christus erreicht die Menschheit das was zur Vollkommenheit ja Vollständigkeit ihres eigenen Begriffes gehört. Die Menschheit ohne ihn ist freilich unendlich von Gott verschieden, sie ist in Sünde und Elend, sie ist von Gott geschieden und wie ein Nichts ohne Gott. Wird also nach der Weise der gewöhnlichen Logik von den wirklichen, natürlichen Menschen her der Gattungsbegriff

Menſch gewonnen, ſo iſt ihm das Göttliche fremd, ſo ſchließen ſie ſich aus. Ebenſo wenn von dem Begriff Gottes ausgegangen wird, den auch die Vernunft erreicht bei Heiden und Türken, iſt es widerſinnig und unlogiſch daß die göttliche Majeſtät ſoll Menſch werden. [24]) Aber die „neue Weisheit“ ſtößt dieſen Begriff Gottes und des Menſchen um und ſtellt dagegen denjenigen auf, nach welchem die Creatur in Chriſto ſich vollendet, indem ſie Gott, und die Offenbarung Gottes, indem Gott Menſch wird. Dieſem neuen und wahren Begriff vom Menſchen, der freilich nicht dem Menſchen in ſeiner Unmittelbarkeit (dem natürlichen Menſchen) gilt, ſondern der erſt durch eine göttliche Geſchichte in Chriſtus zuerſt, durch ihn in uns ſich realiſirt, entſpricht es aber vollkommen, ja er verlangt es, daß ihm göttliche Prädicate zukommen; wie der neue wahre Begriff von Gott, der von ſeiner Liebe ausgeht, es nicht widerſprechend ſondern allein vernünftig findet, daß Gott Menſch ſein, nicht blos einen Menſchen haben will. Von dieſen neuen Begriffen aus, durch welche dieſelbe alte Sache neue reale Beſtimmungen erhält, eben dadurch aber zu einer neuen Sache wird, iſt nun nach Luther erſt die Einigung der Gottheit und Menſchheit möglich (T. X, S. 1374. 24). Und obwohl die Menſchheit auſſer dem Sohn Gottes nur Geſchöpf iſt, ſo kann doch von dieſer neuen Menſchheit nicht wieder geſagt werden, daß ſie nur Geſchöpf ſei. Denn zu ihr ſelbſt gehört, daß ſie durch die Gnade, — wozu aber ſchon in der alten Natur die Empfänglichkeit iſt, — auch Sohn Gottes werde. [25]) Was iſt das anders als der pauliniſche Satz daß mit dem erſten Adam des Menſchen Schöpfung noch nicht vollendet war, die

---

[24]) XI, 274 ff., X, 1324. §. 30. 31. Der Glaube führt in die Schule der göttlichen Weisheit.

[25]) I, 152. 154: „Daß der Menſch, ſo nach Gottes Bild geſchaffen iſt, dem natürlichen Leben nach keinen Unterſchied hat von einem unvernünftigen Vieh, das iſt ein oppositum in adjecto. Aber es wird heimlich dadurch bedeutet, daß ſich Gott im Menſchen Chriſto offenbaren würde.“ Alſo die Unvollkommenheit, ja der Contraſt des Anfangs weiſe ſchon auf den zweiten Adam, und zwar ſchon vor dem Fall.

adamitische Menschheit also die gnadenreichen Gedanken Gottes vom Menschen nicht erschöpft? Man hat daher kein Recht, wenn Luther Christi Menschheit Solches zulegt, was ihr nach dem gewöhnlichen und in seiner Art wahren Begriff von ihr nicht zukommt, ja was der natürlichen Menschheit als solcher nie zukommen kann, sofort zu schließen, daß er Christi Menschheit sich in die Gottheit auflösen lasse, oder daß die göttliche Natur bei ihm ein Uebergewicht habe, wodurch die menschliche zum bloßen Accidens werde. Sondern es kann sich nur darnach fragen, ob Luther der Menschheit in Christus und durch ihn in uns zu Hohes zuschreibe, indem er sie zwar nicht unmittelbar, aber durch eine göttliche Geschichte vermittelt in den Kreis des göttlichen Seins einführt — wie Gott in den Kreis des Menschlichen, indem der Sohn Gottes einen Menschen nicht blos hat oder träget, [26]) sondern Mensch ist und bleibet; ob er ferner die Gottheit zu tief in die Menschheit hereinzieht, so daß sie, wenn auch vielleicht nur auf eine Zeitlang, in der Menschwerdung sich selbst verliert? [27]) Das wird nur entschieden werden können nach den einzelnen Zügen seines Christusbildes, wozu wir jetzt übergehen.

I. Zuerst betrachten wir, wie er alles Menschliche in Christus als dem Sohne Gottes zugehörig und eigen auffaßt und damit durchzuführen sucht, daß dieser nicht blos einen Menschen habe und trage, sondern Mensch sei. Am frischesten und reichsten hat er sich hierüber ausgesprochen in seinen vielen Predigten über Christi Geburt, lange vor dem Streit mit den Schweizern. [28]) So zum heil. Christfest in der Kirchenpostille:

---

[26]) X, 1377. 45. 46. „Unter Allen aber reden keine ungeschickter und abgeschmackter, als die Neuern, die doch dafür angesehen sein wollen, als ob sie am Accuratesten redeten und es am beßten träfen. Denn diese geben vor, daß die menschliche Natur getragen werde von der göttlichen Natur, oder wie sie es nennen, dem Supposito divino."

[27]) Wogegen schon 1515 T. XII, 2164. Jede Verwandlung Gottes oder des Menschen — ἐκστάναι — verwirft er.

[28]) XI, 171. 176. (um 1521). XII, 1458 f. 1461 f. vom Jahr 1522. Vgl. XIII, 140 ff. vom Jahr 1533, 214—219 vom Jahr 1532.

„Wir ſollen Chriſtum laſſen ſein ein natürlicher Menſch, aller Maaßen wie wir, und ihn nicht ſondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft.“ Alſo will er Chriſti Menſchheit nicht doketiſch denken; aber allerdings ſieht er die reine Natur in ihm dargeſtellt. So wenig Widerſprechendes haben für ihn die Begriffe einer heiligen menſchlichen Natur und des Göttlichen, daß er beifügt: „Wir könnten Chriſtum nicht ſo tief in die Natur und Fleiſch ziehen, es iſt uns noch tröſtlicher. Darum, was nicht wider die Gnade iſt, ſoll man ſeiner und ſeiner Mutter Natur gar nichts ablegen. Wie hätte Gott ſeine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er ſich ſo tief in Fleiſch und Blut ſenket?“ Alſo, keine Herablaſſung der göttlichen Natur ſcheuet er zu bekennen, nur daß ſie frei bleibe von Sünde, und der Unterſchied zwiſchen der Gnade und der unmittelbaren Natur nicht pelagianiſch aufgehoben, alſo nicht gemeint werde, es ſei kein Unterſchied zwiſchen der adamitiſchen Natur und zwiſchen der Menſchheit wie ſie eben erſt durch die Unio der göttlichen mit ihr wird.

Im Papſtthum, ſagt er anderswo (XIII, 215), ſei Chriſtus nur zum ſtrengen Richter geworden, der gute Werke einfordere und ſo Todesſchrecken um ſich verbreite: d. h. da ſei Chriſtus wieder in die Ferne getreten, zur bloßen Gottheit geworden; das heiße Schrecken und Hölle predigen. Vielmehr iſt und heiſſet er mit ſeinem rechten Namen: „Große Freude,“ denn auch die Engel müſſen uns beneiden, da er nicht ſie, ſondern uns angenommen (XIII, 144 f.). Wir ſollen in unſer Herz faſſen lernen dieſes Bild, wie unſer lieber Herr Jeſus ſo elendiglich in dieſe Welt geboren ſei, auf daß wir lernen Gott für ſolche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende ja auch verdammte Menſchen heut zu ſo großen Ehren kommen, daß wir ein Fleiſch und Blut mit dem Sohne Gottes worden ſind, daß Gott unſer Bruder, ja unſer Fleiſch und Blut iſt worden. Denn gar kein Unterſchied iſt zwiſchen ſeinem und unſerm Fleiſch, denn daß ſein Fleiſch ohne Sünde iſt. Alles Andere iſt natürlich an ihm geweſen, wie an andern Menſchen, es hat ihn gehungert, gedürſtet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen,

welche der Sünden halben auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heisset tief sich demüthigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, trösten und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demüthigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu [29]) an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Obwohl als Herr des Gesetzes heilig in sich, begab er sich doch unter das Gesetz (d. h. unter ein ihm äußerlich gegenübertretendes Gebot z. B. der Eltern, und des A. T.) was er doch nicht schuldig war, wie er auch seine Menschwerdung Niemand schuldig war. [30]) Darum ließ er sich auch taufen; denn er mußte auf sich nehmen, was uns zu thun auferlegt war, daß wir gerecht würden durch ihn, der durch das Gesetz das Gesetz überwand. Es war das nicht nöthig für ihn, er hat es gethan für uns, [31]) wie auch seine Menschwerdung nicht nöthig war für ihn, sondern für uns (XIII, 283), für ihn nur so, daß seine Liebe darin ihre Ehre sah, und ihre Offenbarung hatte [32]) (daß die Worte Christi u. s. w. §. 131 ff. T. XX, 1019 f.).

Wie aber die göttliche Natur alles Menschliche sich zu eigen machte, ausgenommen die Sünde, also daß wir in dem Kinde Jesu die zweite Geburt des Sohnes Gottes selbst, die Geburt

---

[29]) VII, 1498 ff.

[30]) XIII, 283 f. 288 f. 494 f. 340—345. 355—361.

[31]) XIII, 340 ff.

[32]) Unseres Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unserwillen aufs allertiefste heruntergibt ins Fleisch, ins Brod, in unserm Mund, Herz und Schooß, und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar §. 135. Es ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre, daß sich Jemand lässet ehren, und ihm (sich) von Anderen dienen §. 132.

in die Zeitlichkeit hinein zu ſehen haben, ſo iſt auch von Chriſti Leiden daſſelbe zu ſagen: der Sohn Gottes macht ſie ſich zu eigen, ſie ſind ſeine Leiden zugleich. Denn das wäre gar eine ſchlechte, ja gar keine Erlöſung geweſen, die uns wider Sünde und Tod, Teufel und Hölle nicht viel geſchützet hätte, wenn nur alleine der Menſch Chriſtus und nicht zugleich Gottes Sohn, in dieſer Perſon vereiniget, gekreuziget und geſtorben wäre. Wohl hat die Menſchheit alleine gelitten, dieweil die göttliche Natur nicht kann leiden oder ſterben; aber ſie hat uns nicht alleine erlöſet, ſondern auch die Gottheit d. i. Gottes Sohn. Und ferner bleibet Gott nicht außer dieſer Perſon Chriſti, die Gottheit iſt nicht zu ſcheiden von der Menſchheit. Weil nun die Menſchheit ſein eigen, ja er ſelbſt auch Menſch iſt, ſo iſt auch ſein Leiden an der Menſchheit ſein Leiden. Und ſo iſt nicht blos der Menſch ſondern in ihm der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, nicht Gottes Sohn abgeſondert für ſich, ſondern der mit der Menſchheit vereinigte Gott, nicht nach der Gottheit ſondern nach der menſchlichen Natur die er hat angenommen.[33]) Sein ganzes Leben auf Erden war ein Leiden, nicht blos in der letzten Zeit;[34]) aber in dieſer häufte ſich daſſelbe zu einer unendlichen Höhe und Tiefe. Denn er hat den ewigen Zorn des gerechten Gottes wider unſre Sünde geſchmeckt, ſeine Paſſion ward zur Realpredigt der göttlichen Gerechtigkeit; beſonders ſein Seelenleiden in Gethſemane, von welchem Luther achtet, es ſei ihm viel ſchwerer worden, denn des Tages Leiden.[35]) Sein Zittern und Zagen zeiget uns ſeine wahrhaftige Menſchheit; aber daß er ſolche Angſt hat ausgeſtanden und überwunden, das zeiget uns auch ſeine Gottheit. Denn weil er an unſer Aller Statt getreten war, unſere Sünde auf ſich genommen, Gottes Zorn über ſie zu tragen, ſo wäre menſchliche Natur, ja auch engliſche, viel zu ſchwach dafür geweſen. Obwohl aber der Vater ihn die ganze Schwere des Gerichtes empfinden, die Gottverlaſſenheit

---

[33]) III, 1115—1118. VII, 1843. XXII, 414 ff.

[34]) VI, 1093 f.

[35]) XIII, 716. 717. 886 f., XI, 1794., IV, 1639 f. 1740.

schmecken läßt, und seinen Trost entzieht, also daß er auch gelitten hat Furcht und Schrecken eines geängstigten Gewissens da er den ewigen Zorn Gottes fühlte (IV, 1640 ff.) so ist er doch nicht ganz von Gott verlassen gewesen. Wäre das geschehen, so wäre er auch nicht mehr der Gerechte in seinem Leiden. Unsere Gottverlassenheit fühlt die eigene Sünde nicht und das ist die ärgste Sünde; er aber fühlte die Sünde in der Gottverlassenheit, der Welt Sünde als eigene. Und darin, daß das Gesetz für ihn nicht stille war, sondern er seine Anklage und Gottes Zorn darin fühlen wollte, ist er der Gerechte geblieben, insofern auch nicht von Gott verlassen; aber hat ebendaher auch die Gottverlassenheit als gerechte Strafe für die gefühlt, [36]) in deren Stelle er eintrat mit einem Leiden, das zugleich innerlich das kräftigste Thun war.

II. Nicht minder aber, als der Gottessohn nach Luther

---

[36]) Hieher gehört besonders die Auslegung des 22. Psalms vom Jahr 1521. IV, 1638 ff. Es kann nicht als eine historische Auffassung gelten, wenn Weisse „die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evang. Theol." Leipzig 1852 S. 32 ff. 152 ff. als den Kern von Luthers Versöhnungslehre bezeichnet, daß Christus den Kampf mit dem Teufel und seinen Gesellen (Sünde, Tod, Gesetz) im Innern des Geistes geschichtlich durchgekämpft, von einer stellvertretenden Genugthuung aber, dargebracht der göttlichen Gerechtigkeit, nichts gelehrt habe. Es ist wahr, daß Anselms Theorie mit der Luthers nicht identisch ist: der Begriff des Gesetzes spielt bei Luther eine große Rolle. Aber das Gesetz ist Luthern auch nicht mit dem Teufel identisch, noch weniger ligt Luthers Lehre nur in derselben Linie mit den alten Theorien, welche die Erlösung als eine Ueberlistung oder Ueberwältigung des Teufels ansehen. Sondern Stellen dieser Art sind bei Luther figürlich zu nehmen, wie ja Weisse selbst auch wieder anerkennt. Der Teufel ist nur Werkzeug für Gottes Gerechtigkeit, auf deren Sühne es also in letzter Beziehung ankömmt. Und diese Sühne ist die Genugthuung, die Christus dem Gesetz, d. h. der Gerechtigkeit (nicht blos dem honor dei) darbringt. Dagegen ist allerdings sehr wahr, daß Luther in Christus nicht blos die Sühne, Sündenvergebung, sondern auch die Gabe des neuen Lebens sieht.

die Menschheit als sein ansieht und daher von Anfang an an Allem Theil nimmt, was Jesu ist, hat die Menschwerdung die Bedeutung, daß in Jesu die Menschheit zu eigen erhalte was Gottes ist, ja den Gottessohn selbst, und diese Assumtion des Göttlichen von dem Menschlichen ist der assumirenden Herablassung des Sohnes Gottes Ziel und Zweck. Er ward Mensch, damit dieser Mensch Gott würde. Die Menschheit ist in ihm, in dieser Person erhöhet zu Gottes Thron und Herrlichkeit. Jesus steht vor Luthers Auge als die herrliche Person schlechthin, als der Schmuck und die Zier der Welt, so wenig blos ein Instrument Gottes für uns, oder eine bloße Theophanie Gottes, daß die Liebesgedanken Gottes, welche die Menschheit zum Zwecke Gottes machen, in dieser Person zuerst ihr Ziel, ein in sich schlechthin Werthvolles erreichen. Diese Person ist zwar nach der Liebe, die auch für sie das Centrum ihrer Herrlichkeit ist, für uns: aber diese Liebe ist wahre menschliche Liebe, die Hingabe an die Menschheit ist des Menschensohnes freie That, wenn gleich solche menschliche Liebe nur als gottmenschliche möglich war. Die Erhöhung dieser Menschheit und ihre bleibende Glorie ist Gottes Wille, Zweck des sie durch seine Assumtion verherrlichenden Gottessohnes. Bedenkt man dieses recht, so muß trotz alles Scheines des Gegentheils, der nach andern Seiten hin entstehen kann, behauptet werden, es ist Luthers Christologie vom Doketismus grundsätzlich geschieden und steht in inniger Harmonie nach ihrer Grundgestalt mit seiner Lehre von der im Glauben erneuten Persönlichkeit. Es genügt ihr ebenso wenig jener mystische Untergang der Menschheit nach Person oder Natur in Gott, als ein Jesus der bloßes Instrument der Gottheit bleibt. Das ist denn seine Festpredigt an Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, daß menschliche Natur nun geadelt und zu Ehren gebracht sei, daß die Menschheit in ihm den Tod besiegt habe, und zum Weltregiment, zur Allmacht des Vaters erhoben sei. [87])

---

[87]) VII, 1502. 1546—1555. Der Gottmensch ist der fleischgewordene Gott VI, 1074. Die Gestalt oder Form der Menschheit ist die Form des Sohnes, wodurch die Person des Sohnes

Mit Anbetung verweilt er bei der Krippe und umfängt mit den Armen kindlichen Glaubens dieses Kind, die reine Gottesgabe und betet es an, weil alle die Heilskräfte schon in ihm ruhen, die es einst entfalten wird. [38]) Maria ist ihm die Gottesgebärerin, nicht als hätte sie Jesum nach der Gottheit geboren (XVI, 2721) sondern nach der Menschheit, aber schon in dem Kinde ist die Vereinigung, die es zum Kinde edelster Abkunft, zum gottmenschlichen Kinde macht. Besonders aber der Erhöhete, gen Himmel gefahrene Herr in Einheit der Gottheit und der verklärten Menschheit ist ihm das Herz und die Sonne der Welt, das seelenvolle Auge, das mit allen Punkten der Peripherie in dem Lebenszusammenhang der Liebe und Macht steht. Für die Kirche ist er der treue liebende Bräutigam, das Haupt welches für Alles was seine Gläubigen angeht, gleichsam das sensorium commune ist und ihre Leiden als seine eigenen weiß und fühlt, aber auch allmächtig ihnen zur Seite steht. In solcher Festfreude fragt er dann nicht, was dem Jesuskinde noch fehle zu seiner Vollendung, in dem Anfang hat und schaut er das Ganze, die Gottesgabe in der der Sieg und die Vollendung göttlicher Weise schon beschlossen sind, wenn sie auch geschichtlicher Weise erst erworben und errungen werden müssen. [39])

---

als eine vom Vater und heil. Geist verschiedene ist offenbaret worden III, 2844 f., V, 338 ff. Eine Zusammenstellung hieher gehöriger Abschnitte s. bei Walch X, 1432 ff.

[38]) Es ist nicht treu referirt, wenn Schenkel Luthern sagen läßt, daß Maria Gott säuge, wiege, Brei und Suppen mache. Denn der Zusammenhang sagt deutlich genug XVI, 2724 daß Maria das Jesu nach seiner Menschheit thut. Vgl. VIII, 166 ff. besonders §. 269.

[39]) Ueber den Anfangspunkt des Standes der Erhöhung war Luther lange unentschieden. In der Auslegung der 22 ersten Psalmen vom Jahr 1519 (IV, 1251 f. zu Ps. XVI) hatte er, jedoch mit einiger Unsicherheit mit Beziehung auf Act. 2, 24. erklärt: Christus sei nicht blos in der Hölle gewesen im Sinne der Wirkungen seiner Seele, sondern es sei real zu nehmen. Aber die Frage bleibe, was die Hölle hier sei? Sie sei Ort der Seelen nach dem Tod, wie das Grab der Ort des Leibes. Weil aber Petrus von Auflösung der Schmerzen der Hölle rede, so scheine es, daß er sagen wolle: Christus habe vor allen andern Menschen nicht blos

III. Bleibt man nur bei dem Allgemeinen ſtehen, ſo kann es — jene innere Zuſammengehörigkeit beider Naturen zugegeben — nur natürlich erſcheinen, daß der Sohn Gottes das Menſchliche als ſein Eigenes habe, wiſſe und behalte. Ebenſo, denken wir die „neue Menſchheit“ vollendet, im erhöhten Zuſtande, ſo kann es wenig Schwierigkeit machen, die Gottesſohnſchaft als ihr Eigenes anzuſehen, als das zu dem vollen Begriffe dieſes Menſchen Gehörige; wie es von Anfang an der göttlichen Natur,

---

den Tod, ſondern auch die Schmerzen des Todes oder der Höllen, auch nach dem Tode hölliſche Schmerzen und Pein erduldet, uns zu erlöſen, unerachtet viele Heiligen ohne Schmerz und Pein in der Hölle geweſen ſeien. Für Chriſtus alſo wäre ſie Strafort; deßhalb aber nicht für die Frommen nach dem Tode. Später (i. J. 1530. IV, 2006) bleibt er noch dabei ſtehen, die Höllenfahrt nicht zum Stande der Erhöhung zu ziehen, aber auch nicht mehr zu ſeinem Leiden, nicht ſowohl um des τετέλεσται bei Johannes willen, als, weil die rechte Hölle des Feuers, die dem Teufel bereitet iſt, noch nicht vorhanden ſei. So nimmt er „Hölle“ im Zuſammenhang mit „dem Begraben“ als den Ort der Ruhe für die Seele, wie das Grab der Ruheplatz des Leibes iſt. Doch „läßt er ſich daneben gefallen die Bilder, welche die Höllenfahrt verſtehen von der Erlöſung der Väter u. ſ. w. als wäre er leiblicher Weiſe in die Hölle gefahren.“ Dagegen in der Hauspoſtille (XIII, 1078 ff. v. Jahr 1532), und das Jahr darauf in ſeiner Auslegung des 2. Hauptartikels zu Torgau (X, 1354 ff.) ſieht er darin entſchieden den Triumphzug des erhöheten Chriſtus in die Hölle zur Ueberwindung des Teufels. Wiefern dieſes freilich, wenn nicht Chriſti ſieghaftem Tod etwas ſoll entzogen werden, mehr als epideiktiſchen Charakter haben könne, wiefern überhaupt eine phyſiſche Machtbeweiſung hier eine Stelle habe, iſt nicht zu ſehen. Doch hat er für eine andere Auffaſſung dadurch Raum gemacht, daß er die Ueberwindung des Teufels beſonders in dem Zerbrechen des Gefängniſſes und in der Erlöſung derer, ſo vom Teufel gefangen waren, ſieht (T. XIII. 1084). Uebrigens legt er nun auffallender Weiſe ein Gewicht darauf, daß Chriſtus in der vollen Einheit ſeiner Perſon, alſo auch mit ſeinem Leibe, nicht blos mit ſeiner Seele, in dem Hades geweſen ſei, obwohl er keine Auskunft geben zu können bekennt, wie ſich das mit dem Liegen im Grabe reime. Würde eine Allenthalbenheit des Leibes zu Hülfe gezogen, ſo würde damit zu viel bewieſen.

„deren Ehre die Liebe ist," nicht widerstrebt, daß das Menschliche ihr eigen sei. Aber anders verhält es sich, wenn ins Concrete eingegangen, und was vom Begriffe des vollkommenen Gottmenschen gilt, unmittelbar auf ihn in allen den Lebensstadien angewendet wird, durch welche hindurch dieser Begriff sich erst zu realisiren hatte.

Wie reimt sich besonders das Werden, ohne das Christi Menschheit nicht wirkliche Wahrheit hätte, sowie die Erniedrigung zur Knechtsgestalt mit der gottmenschlichen Unio, die doch nur da sein kann oder nicht, durch allmählige Zusammensetzung aber nicht kann zu Stande kommen?

Wird mit der alten Kirche seit dem fünften Jahrhundert die göttliche Seite überwiegend betont, ohne eine Selbstbeschränkung dieser sei es in sich oder doch in ihrer Beziehung auf die Menschheit, so muß die letztere als von Anfang an vergottet und aller Wirkungen, die im Begriff der Unio liegen, theilhaft gedacht werden. Sind aber die göttlichen Eigenschaften von Anfang an der Menschheit angeeignet, wie kann sie daneben noch alle ihre menschlichen Beschaffenheiten zu eigen haben, ja wie könnte der Logos noch das thun, worauf Luther ein so großes Gewicht legt, nämlich die Menschheit in ihrer Niedrigkeit sich aneignen? Was absorbirt ist kann nicht mehr angeeignet werden. Gleichwohl war die Ausschließung eines Werdens der Menschheit, ihre Vergottung schon durch die Menschwerdung selbst — auch in Beziehung auf Christi Seele, ihr Wissen und ihre Tugend — ziemlich constante Lehre geworden und nur in Beziehung auf Christi Leib gab man ein wirkliches Wachsthum zu. Aber das war in Beziehung auf das Wichtigste eine Form des Läugnens der wahren Menschheit.

Bei Luther dagegen ist die Kraft und Entschiedenheit bemerkenswerth, mit der er auf der wahren Menschheit Christi auch in Hinsicht auf das Werden besteht. Es wäre das weniger zu bewundern, wenn er nicht als Aufgabe setzte, daß dieser Mensch Gott sei. Denn gienge es über die menschliche Natur schlechthin hinaus, das Gottsein als Eigenes zu haben, so wäre

es nicht zu verwundern, daß auch im Werden sich nicht deckt, was sich nie mit der göttlichen Natur decken kann. So aber verdient es unsere größeste Aufmerksamkeit und Anerkennung. Daß die hergebrachten Vorstellungen von Christi irdischer Menschheit, die einer wahren menschlichen Entwicklung nicht Raum lassen, auch bei ihm in unbewachten Augenblicken wiederkehren, soll nicht geläugnet werden. Es ließe sich Manches der Art anführen, was beweist, daß das Neue auch bei ihm noch nicht in begrifflicher Klarheit durchgearbeitet war. Aber es ist richtiger sein Eigenstes in Demjenigen zu sehen, worin er von dem Hergebrachten abweicht und selbst producirt. [40])

[40]) Man darf hiegegen nicht sagen: zu seinem Eigensten gehöre doch wohl seine Ubiquitätslehre, diese aber hebe die Wahrheit seiner Menschheit auf. Hier nur soviel. Die Ubiquität hat für Luther ihre eigentliche Stelle nicht in dem Gebiet an dem wir hier stehen, dem des Werdens, sondern in dem Gebiet der Vollendung der Person Christi zur Raumfreiheit. Sie ist ihm ein Hülfssatz für seine Abendmahlslehre, wenigstens eine Zeitlang: ihr christologischer schon vor dem Streit ihm feststehender Kern ist ihm die Vollendung des Menschen in Christus durch den Antheil an Gottes allesdurchdringender Kraft. Der Hülfssatz „der Allenthalbenheit der Menschheit" Christi, der für seine Abendmahlslehre hieraus formirt ward, zog ihm aber wieder einen andern Hülfssatz nach sich, nemlich: es liege im Wesen der Unio, daß seit ihrem Eintritt nirgends der Logos sei, wo nicht auch die Menschheit sich befinde, folglich, da der Logos seine Allgegenwart nicht ablegt — was Luther als blasphemisch verabscheute — die Menschheit mit und in ihm allgegenwärtig sei. Auch die Gleichstellung des ersten Abendmahls mit den folgenden that dabei das Ihrige, um in diesem Streite Luthern seiner sonstigen christologischen Sätze über die Zeit des gottmenschlichen Werdens vergessen zu lassen. Aber das war ein falscher Tritt im Beweisgang, auf dem er selbst später nicht beharrte, nach welchem daher am wenigsten, wie später geschehen, seine ganze Christologie darf formirt oder beurtheilt werden. Denn da gienge gerade das Neue, Beste verloren, während der Ubiquitätsgedanke, angewandt auf Christi irdische Zeit, ein Rückfall auf die vorreformatorische Stufe der Christologie ist nur mit dem Unterschied, daß durch voreiliges Hereintragen der Vollendung früher das Werden der Seele negirt ward, hier aber auch die Wahrheit des menschlichen Leibes. Die

Da lehnt er nun einmal ernst und bestimmt alles Mythische ab, was die kirchliche Legende um das Jesuskind wand (XI, 388), und will es lieber unmündig an seiner Mutter Brust liegen oder unschuldig wie andere Kinder spielen sehen, als es sich als Säugling redend oder als Knaben Wunder thuend denken. [41]) Sodann spricht er es unzähligemal als obersten Grundsatz aus, daß seiner wahren und vollen Menschheit gar nichts dürfe entzogen werden. Was aber das Wichtigste ist, er hat an den Hauptpunkten diesen Grundsatz auch thatsächlich bewährt.

Nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite will er eine wirkliche Entwicklung der Menschheit Christi, nur daß sie bei Jesu von reinem Anfang ausgieng. Er hat sterbliches Fleisch an sich genommen, befreit von Unreinigkeit aber nicht von der Strafe der Sünde (Sterblichkeit). Er ist in Allem gewesen wie ein anderes Kind, nur ohne Sünde.

Läugnung der Ubiquität des Leibes Christi vor Christi Vollendung ist möglich, auch wenn sie für den verklärten Herrn angenommen wird; und wo umgekehrt eine physische Allenthalbenheitslehre für das heil. Abendmahl nicht angenommen ward, konnte doch eine reale Gegenwart des ganzen Christus in demselben behauptet werden.

[41]) Die Maria hat Luther stets hoch gehalten; die Meinung verworfen, daß sie nach ihrem ersten Sohn wieder geboren habe (XX, 2245. 2617,) auch angenommen, daß sie von der Erbsünde erlöset und gereiniget sei durch den heil. Geist ib. 2617, endlich, daß sie ohne Schmerzen und unversehrten Leibes Jesum geboren, Jungfrau vor, in und nach der Geburt gewesen sei (IX, 1632. XI, 169. X, 1843), obwohl sie sich freiwillig dem Gesetz der Reinigung unterwarf. Jedoch wiederholt er auch mehrfach, daß es nur auf die reine Geburt Jesu ankomme, alles Andere was die Maria betrifft, keine dogmatische Bedeutung habe z. B. XX, 2239 ff. Auch verwirft er die Meinung, Christus habe einen von Adam her aufbewahrten reinen Stoff zu seiner Menschheit empfangen. Vielmehr sagt er II, 1717 ff. er habe die gefallene, sterbliche das ist sterbenmüssende Natur angenommen, die aber durch die Menschwerdung gereinigt ward. Dadurch ist der Boden für eine Reinigung der Maria von Erbsünde schon entzogen, im Gegentheil diese Reinigung auf das von Maria zu Empfangende beschränkt.

Daß ein großer Mann aus ihm werden würde, das hat er im zwölften Jahre lassen merken, wo auch sonst bei Knaben sich zu zeigen beginnt, was sie sein werden (VII, 1498 f. 1556—1560. XIII, 361. §. 15). So bestimmt er Jesu Leben von Anfang an als gottmenschlich denkt, so macht er doch mit dem Worte Ernst, daß er zunahm wie an Alter, so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Seine Menschheit war nicht allwissend, sondern er mußte lernen wenn auch nicht von Menschen (XI, 387 ff.). „Wir sollen die Worte Lucä aufs Allereinfältigste verstehen von der Menschheit Christi. — Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hiezu erwecket, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch, ob er wohl ist in ihm gewesen von Anfang seiner Empfängniß: doch, gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise wie in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr; daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas saget: er sei stark worden im Geist; sondern wie die Worte lauten klärlich, also ists auch aufs Allereinfältigste zugangen, daß er wahrhaftig, je älter, je größer und je größer, je vernünftiger und je vernünftiger, je stärker im Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohn alle Gefahr und christlich, lieget nicht Macht daran, ob er stoße an ihren erträumten Artikel des Glaubens.“ [42])

[42]) XI, 389. 390. (Aus der Kirchenpost.) Besonders gehört hieher noch aus der Hauspostille T. XIII sein Wort: Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehöret und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat, und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren, darum daß die Gottheit, die allein

Obwohl ferner Jesus stets im Gehorsam blieb, so hat er doch den Gehorsam lernen müssen. Die Versuchung Christi ist ihm Geschichte, und zwar nicht blos ein Scheinkampf, sondern eine wirkliche Anfechtung, die er persönlich durchzukämpfen hatte, was — im Zusammenhang mit Luthers Lehre von der Freiheit des Willens doppelt beweist, wie viel ihm auf die volle Wahrheit der Menschheit Christi ankam. Den hergebrachten Ausweg, Christus habe nur unsre Rolle gespielt, einen epideiktischen Akt vollbracht u. dgl. kurz Alles was auf einen Scheinkampf hinausliefe, will er sich nicht zu Nutz machen.

Die Versuchung Christi in der Wüste habe darin bestanden, daß der Teufel Jesum zuerst anfocht durch Hunger, dann ihn zu Vermessenheit und Hoffahrt abziehen wollte. „Hie muß man Christum verstehen als einen Menschen, der die Gottheit in seiner Menschheit verborgen hat. Wie er am Kreuz auch stehet als ein pur lauterer Mensch, klaget und schreiet um Hülfe und Erlösung, also stehet er hier auch in Schwachheit als ein pur lauterer Mensch“ (XIII, 547. XII, 1677—1685). Und zu Hebr. II, 7: der hebr. Text sage: du hast ihn eine kleine Zeit Gottes mangeln lassen, das ist, du hast ihn verlassen drei Tage seines Leidens, als wäre kein Gott bei ihm, und kein Engel. Er hat allerdings nicht für seine sondern für unsere Person diese Noth, Anfechtung, Trübsal über sich ge-

---

alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war.“ Es ist kaum begreiflich, wie Weisse (die Christologie Luthers 1852 S. 182) selbst dieser Stelle gegenüber seine Auffassung behaupten will, wornach Luther in Jesu Menschheit nur die Erscheinung der Person des Logos soll gesehen und die Selbstlosigkeit oder Anypostasie der Menschheit aufs Strengste soll gelehrt haben. Während gerade Luther vornemlich die Menschwerdung als eine Unio der Naturen, deren Resultat die Person sei, betrachtete, die hergebrachte Lehre aber die der Unpersönlichkeit menschlicher Natur war, soll nach Weisse Luthers entschiedene Lehre die Anypostasie der Menschheit gewesen sein, wofür er aber keine Stelle angeführt hat. Denn die einzige die er anführt II, 581 ff. (so ist doch wohl zu lesen statt S. 571 ff.) beweiset das Gegentheil; s. u. S. 563.

nommen; aber damit er sie könnte auf sich nehmen, mußte er von Gott verlassen sein und in seiner Seele nicht anders geängstet werden, denn wir oder die Verdammten, nur ohne Sünde und Schuld. Daß dabei seine Menschheit nicht sei abgesondert gewesen von der Gottheit, sondern nur von der Hülfe Gottes, sei wahr, aber erkläre nichts, auch das sei wahr — Gott entferne sich von Keinem insofern er allgegenwärtig ist. Aber es war in ihm ein wahrer Kampf, wahre Anfechtung, nicht ein Spiel, sintemal in Christo ein wahrhaftiges rechtschaffenes Wesen ist. Christus da ihn Gott verließ, ward dadurch sehr ferne von seinem Heil und Leben. Und weil diese Schmerzen (die ihm seine Stellvertretung brachte) über die Kräfte der menschlichen Natur waren, zwangen sie die unschuldige schwache Natur, daß sie mußte erseufzen, schreien, erschrecken und fliehen. Er fühlte unsre Sünde, Gotteslästerung, Verfluchung und als Haupt aller Heiligen mehr Gottverlassenheit als sie (IV, 1635—1649). Besonders aber gehört hieher eine Passionspredigt über den Kampf Jesu in Gethsemane (XIII, 782 f.): Da stellet sich unser lieber Herr Christus um unsertwillen als ein armer sündiger Mensch und die göttliche Natur enthält sich hier, und fleußt Christus allhier nicht voll Trost und Sicherheit, wie zuvor. Da wird dem Versucher, dem Teufel, Raum gegeben, daß er näher zu ihm tritt und ihn härter angreift denn zuvor je. Darum redet er allhie als ein Mensch der im Kampfe stehet [43]) und mit dem Tode ringet,

[43]) IV, 785: „da ist er erniedriget (Matth. 26, 37) und ein elender, verlassener Mensch worden vor Gott und ihm selbst, auch vor den Leuten und ist allda menschliche Natur ihr selbst gelassen. V, 331. §. 74. Er fühlete in seinem Herzen nicht anders, denn als wäre er von Gott verlassen. Und zwar er ist auch in der Wahrheit von Gott verlassen gewesen; nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, denn sie sind in dieser Person, Gottes und Mariens Sohn also vereiniget, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennet werden. Sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat. Die Menschheit ist allein gelassen und der Teufel hat einen freien Zutritt zu Christo gehabt, und die Gottheit hat ihre Kraft eingezogen und die Menschheit alleine

suchet Trost bei seinen Jüngern, welchen er zuvor tröstlich gewesen ist. Er hat gezittert und gebebet und sein Herz ist Traurigkeit voll gewesen. — Dazu ist seine Natur fein rein und lauter, so hat er die Todesangst besser und mehr gefühlet, denn wir Alle. Das ist um unsertwillen geschehen, daß der Mann so hoch betrübt worden ist. Gleichwohl vergißt Luther nicht, auch wieder darauf aufmerksam zu machen, daß Christus, wäre er je bloßer Mensch gewesen, diesem Leiden nicht hätte können gewachsen sein; wie er auch nicht minder nach dem Früheren Christi Gottheit an diesem Leiden läßt betheiligt sein: weil die Menschheit dem Sohne Gottes eigen war und blieb. [44])

Luther will also aufs Entschiedenste einen realen, ethischen Proceß in Christi Menschheit und ohne diesen wäre ihm das Verdienstliche seines Thuns und Leidens mit Recht verkürzt. Käme die allmächtige Kraft des Sohnes Gottes von Anfang an überströmend in die Menschheit und gliche er deren Weisheit und Tugend und Kraft sofort aus mit seiner eigenen, wo bliebe da der Kampf, die Heilserwerbung? Der Proceß der Versöhnung würde zum bloßen Schein. Erst durch diese Anerkennung der wahren Menschheit und ihres Werdens kann es nun zu einer bestimmteren und fruchtbaren Unterscheidung eines Standes der Niedrigkeit von einem Stande der Hoheit kommen. Die Ausbildung der Lehre vom doppelten Stande Christi eignet ganz besonders der am meisten Luthern treuer bleibenden Wissenschaft. [45])

Da nun aber Luther doch andererseits auch an der Wahrheit des Seins Gottes in Jesu von Anfang an festhält, wie vereinigt er hiemit jenes Werden und diese Anfechtungen, von welchen die in Gethsemane nur die höchste war? Wie gewinnt er eine wahrhaft werdende gottmenschliche Lebenseinheit?

---

kämpfen lassen." Das wird dann mit Phil. 2, 6. 7. verbunden. §. 75: der Mensch und Menschenkind stehet da, trägt die Sünde der Welt und fleußt nichts ein von göttlichem Trost und Stärke.

[44]) VI, 1101—1108. XXII, 414 ff.

[45]) Freilich ward sie hier ganz überwiegend so ausgebildet, daß sie einseitig auf die Knechtsgestalt, weniger auf das Werden Christi bezogen ward.

Etwa ſo, daß er in der Art Späterer eine Entäußerung des Gottmenſchen ſtatuirt, wornach er zwar auch nach ſeiner Menſchheit von Anfang an alles Wiſſen, alle Macht alle ſittliche Vollkommenheit gehabt, nur aber ſich des Gebrauches, — wenigſtens des offenen — dieſer Vorzüge ganz oder theilweiſe entſchlagen hätte? Steht er alſo auf Seiten der ſpäteren Dogmatiker, welche Jeſu Werden als Reſultat einer gottmenſchlichen Selbſtentäußerung betrachten? Oder auf Seiten Neuerer, welche darin eine Selbſterniedrigung und Entleerung des Logos ſehen wollen? Keines von beidem. 1) Er beſteht aufs Entſchiedenſte darauf, daß der Sohn Gottes nicht aufhörte zu ſein was er war, indem er ward was er nicht war. Solche Verwandlungslehre Gottes hätte ihm heidniſchen Geſchmack. [46]) Auf die Gottheit bezieht er die Erniedrigung nicht in dem Sinne als hätte ſie einen Verluſt erlitten, weder durch das Menſchſein an ſich, — denn auch der Erhöhete bleibt ewig Menſch und die Menſchheit iſt nach Luther fähig mit dem Gottesſohne zur vollkommenen Einheit zuſammenzugehen, — noch durch die Art ſeines Menſchſeins in Knechtsgeſtalt. Sondern nur ſo bezieht er mittelbar die Entäußerung auf den Sohn Gottes, als er freiwillig die äußere Ehre ſich verſagen ließ, dagegen die Menſchheit in Knechtsgeſtalt ſich aneignete, in welcher das Leiden und die Niedrigkeit ſtattfand. 2) Eher könnte man an das Andere denken, es ſei ſeinem Sinne gemäß, das Werden von der Empfängniß an bis zum Kreuz als eine Folge des Aktes gottmenſchlicher Selbſtentäußerung anzuſehen. Denn es iſt bekanntlich die Stelle Phil. II, 6 ff. von Luther nicht auf die Gottheit ſondern auf die Menſchheit bezogen worden [47]) — worin ihm die lutheriſche Dogmatik gefolgt iſt — und darin ligt allerdings,

[46]) XII, 681 f. Auslegung der letzten Worte Davids passim. Stellen wie XXII, 414. III, 1115—1118. VII, 1843 haben neben dieſer unendlich oft wiederholten Verſicherung, daß der Sohn Gottes blieb was er war, keine Bedeutung, ſondern erklären ſich durch das im Text ſofort zu Bemerkende.

[47]) So ſchon in ſ. Verhandlung mit Hier. von Dungersheim im Jahre 1519. XVIII, 605 ff., X, 1526 ff. Die Geſtalt oder Form

daß die Menschheit Christi, ausgestattet wie sie war mit einer Fülle von göttlichen Kräften, die Knechtsgestalt nicht zu tragen gebraucht hätte, sondern daß sie willig auf die Erscheinung ihrer Hoheit verzichtend, sich selbst entäußernd, nicht Gebrauch für sich machte von den Ansprüchen, zu denen ihre inneren Vorzüge sie berechtigten.

Aber einmal sagt Luther nirgends in den betreffenden

Gottes sei nicht das Wesen Gottes; denn einmal habe sich Christus des göttlichen Wesens nie entledigt und entäußert, sodann aber habe er nicht das Wesen des Knechtes, sondern nur die Erscheinung und Form des Knechtes angenommen, im Innern sei er freier Sohn geblieben. Form aber müsse beidemal in der Stelle das Gleiche bedeuten. Es sei also unter der „Form Gottes" die Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Freiheit des Gottmenschen zu verstehen. So ergebe sich der Sinn: daß Christus Mensch ist gewesen, frei, mächtig, weise, Niemand unterworfen, vortrefflich in den Formen, die Gott am meisten fügen. Dennoch ist er in derselben Form nicht hoffärtig gewesen, hat nicht gegen Andere gebärdet, die Knechte waren, noch wie einen Raub das, was er war, angesehen, sich selbst es zugeschrieben und angemaßet sondern hat diese Form Gott dem Vater zugeschrieben und überreichet (geopfert) und sich derselben entlediget und geäußert, hat uns nicht unähnlich sein wollen — sondern ist worden gleich als einer von uns. Des Apostels Meinung sei (wofür er auf St. Bernhard und Erasmus sich beruft): wenn Einer Weisheit, Gerechtigkeit, Gewalt hat, Formen Gottes vor andern, so soll er das nicht behalten (für sich) sondern Gott wieder darreichen (opfern) und zuschreiben, werden als hätte er sie gar nicht, also daß ein Jeder sein selbst vergesse und von den Gaben Gottes gelediget mit seinem Nächsten dergestalt handele, als wäre die Schwachheit, Sünde und Thorheit des Nächsten sein eigen X, 1528. Dungersheim berief sich darauf, die Stelle sei stets als eine Beweisstelle für des Sohnes Gottheit gebraucht worden XVIII, 602—620; worauf Luther antwortet XVIII, 622 ff., 656: die Väter haben oft genug geirret; es sei genug daß man sie nicht zu Ketzern machen lasse; die Schrift sei nicht durch sie sondern sie durch die Schrift zu verstehen und zu richten. Gebe er auch zu, daß die Stelle mittelbar auf die Gottheit könne bezogen werden, so sei es doch füglicher sie auf die Menschheit zu deuten: nur auf die Menschheit bezogen komme eine reale Erniedrigung heraus, da die Gottheit nicht eigentlich kann erniedrigt werden.

Stellen, die sich ja auf Christi Amtsleben beziehen, daß Christus in seiner Menschheit schon von Anfang den absoluten Besitz der göttlichen Majestät und Kräfte gehabt habe, was auch mit den so eben besprochenen Stellen von einem allmähligen Werden des Menschen Jesus, ja einem allmähligen Sichherabsenken des Göttlichen in ihn in grellem Widerspruch stünde: noch viel weniger konnte er also einen geheimen Gebrauch von diesen Eigenschaften Seitens seiner Menschheit annehmen. Sodann unterscheidet Luther die Annahme der Knechtsgestalt sehr bestimmt von der Menschwerdung selbst, und will nicht diese (zu der das Werden gehört) durch jene erklären, denn jene ist vorübergehend, diese bleibt. Die Knechtsgestalt schließt sich erst als ein Accidens an die Menschwerdung an — allerdings vermöge desjenigen Liebeswillens, der auch den Logos zur Menschwerdung zog; aber erst auf Grund der Menschwerdung, innerhalb der geschehenen Incarnation, ist des innerlich göttlich freien Gottmenschen That die Selbstentäußerung zum Leiden, zur Knechtsgestalt.[48]) Dagegen würde die Ableitung eines gottmenschlichen Werdens aus einem gottmenschlichen Akt der Selbstentäußerung insofern

---

[48]) Christus als Gottmensch war und blieb, auch während seiner Knechtsgestalt, innerlich in der Gottesgestalt, in Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, obwohl er, soweit er in der Knechtsgestalt war und sein wollte, Andern gegenüber seine Majestät und Gottheit nicht brauchte. Daß aber seine Menschheit auch nur innerlich diese vor ihrer Vollendung ganz gehabt, sagt er nicht, sondern nur daß er unsrer Knechtsgestalt gleich ward, uns zu dienen, nicht als wäre es selbstverständlich für ihn gewesen. Denn aus der Fülle der Gewißheit seiner Gottgleichheit heraus, nicht aus Noth diente er uns aus Liebe, und statt als Gott in Majestät zu gebärden entäußerte er sich so, wie etwa ein weiser Mann mitten in der Weisheit und der Weisheit Gestalt die Weisheit ableget damit er den Narren diene; XII. 623—633. Er hatte das göttliche Wesen samt der göttlichen μορφὴ in seiner Menschheit; er war darinnen als in seinem Eigenen nicht als in einem Raub. Es war ihm das Gewisseste und er nahm an die Knechtsgestalt. Wir sind nicht in der Gottesgestalt, sondern in der Knechtsgestalt ja in dem Wesen des Knechts, aber wir wollen die Gottesgestalt als einen Raub.

das innere Werden zum Scheine machen, als dabei die Vorausſetzung wäre, der Menſch Jeſus habe von Anfang an die abſolute Fülle des Göttlichen in ſich auch als Menſch.

Wenn nun aber Luther ſolches Scheinwerden nicht durch gottmenſchliche Selbſtentäußerung wollen kann; [49]) wenn er andrerſeits auch eine wahrhaft werdende gottmenſchliche Lebenseinheit nicht um den Preis einer Depotenzirung oder Selbſtentäußerung des Logos erkaufen will, was blieb ihm übrig als dieſe werdende Lebenseinheit dadurch zu gewinnen, daß er, wie wir ſahen, das Göttliche in die Menſchheit Jeſu nicht auf einmal in ſeiner ganzen Wirklichkeit, ſondern nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit „mehr und mehr ſich ſenken“ ließ? [50]) Er ſetzt alſo trotz der von Anfang an unauflöslichen Unio der Naturen im gottmenſchlichen Weſensgrunde doch für das actuale Werden der Menſchheit eine demſelben Raum und Wahrheit laſſende Selbſtbeſchränkung des Logos in Beziehung auf das Einſtrömen des actuellen Göttlichen in die ſich entwickelnde Menſchheit, alſo ein ſolches Ruhen des Logos für Jeſus, wodurch ſelbſt für Kampf und Anfechtung der Menſchheit Raum bleibt. Iſt alſo auch die gottmenſchliche Potenz, die das Weſen Chriſti ausmacht und ſeine ſtetige Lebenseinheit bildet, von Anfang da, ſo hat doch die Gottmenſchheit noch nicht ſofort ihre volle Wirklichkeit. Zur Verwirklichung oder Entwicklung dieſer Potenz war aber ein relatives Auseinandertreten ihrer Momente erforderlich, ein relativ ſelbſtändiges Hervortreten des Menſchlichen, [51]) das jedoch immer in einem fortſchreitenden Proceß actueller Einigung des Menſchlichen und des Göttlichen ſein Ziel fand. So iſt trotz der urſprünglichen Einigung der Factoren die actuelle Gottmenſchheit noch im Proceß und Werden; die Ineinanderbildung des Göttlichen und Menſchlichen iſt im Gebiet des Actuellen erſt noch Aufgabe, mithin, bevor dieſe Auf-

[49]) Vgl. auſſer XII, 622 ff., 2268. IV, 784 v. Jahr 1521. V, 331. 1314. VII, 1558. X, 1345. 2153. XI, 278.

[50]) XI, 389 ff. ſ. o. Anm. 42.

[51]) Das meint Luther, wenn er an entſcheidenden Lebensſtadien Chriſti vor Allem ihn als „reinen Menſchen“ daſtehen läßt, ohne deßhalb das weſentliche Band der Unio zerriſſen zu denken.

gabe gelöst, bevor die Empfänglichkeit der Menſchheit gereift iſt, findet noch ein relatives Auſſereinander zwiſchen dem Logos der ſein actuelles Sein nie aufgibt und zwiſchen dem Menſchen ſtatt, deſſen Actualität der des Logos noch nicht nachrücken, ſich mit ihr noch nicht decken kann. Solche relative Löslichkeit der Factoren vor ihrer abſoluten Durchdringung, gewollt von dem ſeinen Einfluß beſchränkenden Logos, der alles Magiſche, phyſiſch Ueberwältigende in zarter Schonung der wahren Menſchheit und ihrer freien Entwicklung meidet, läßt nun für das freie Spiel der reinen menſchlichen Kräfte, für einen realen Proceß einer in Jeſu zeitliches Leben fallenden, ethiſchen Ineinanderbildung der Factoren vollen Raum: geſtattet aber allerdings nicht, daß man ſchon für die Zeit dieſes Proceſſes ein relatives Auſſereinanderſein des Logos als actualen, (des allwiſſenden, allmächtigen, allgegenwärtigen) einerſeits, der werdenden Menſchheit andererſeits in Abrede ſtelle.[52]) Wenn das von Luther doch wieder geſchah, wenigſtens eine Zeitlang,[53]) ſo iſt das ein Zurückſinken auf den Standpunkt der früheren, dem Werden keinen wirklichen Raum laſſenden Chriſtologie, auf welches ſchon deßhalb kein beſonderes Gewicht gelegt werden darf, weil er in den Stellen, wo er aus ſeiner chriſtologiſchen Intuition herausredet, dieſes zeitliche anfängliche Auſſereinander des Logos und des Menſchen im Gebiete des Actualen ſo ſtark hervorhebt.[54])

---

[52]) Vgl. XIII, 544. 547. §. 15. 782—787. IV, 1637—1647. beſonders §. 26. wo er von der höchſten und größeſten Beweglichkeit der unſchuldigen Natur Jeſu, und §. 15. wo er davon redet, Jeſus könne nicht zugleich am höchſten ſelig und am höchſten verdammet in der Paſſion geweſen ſein. V. 327. 331: die Gottheit, obwohl unauflöslich mit ihm vereint, habe ſich eingezogen, die Menſchheit alleine gelaſſen im Kampf. Sofern auch ſeine Menſchheit darein willigte, fällt dieſes Leiden auch unter den Geſichtspunkt der Selbſtentäußerung zur Knechtsgeſtalt Phil. 2.

[53]) Im Sacramentsſtreit. Vgl. oben S. 552 und S. 565.

[54]) ſ. o. S. 553 ff. Damit ſoll nicht behauptet ſein, daß ſeine Ubiquitätslehre nicht mit ſeiner chriſtologiſchen Anſchauung innig zuſammenhänge, für welche die lebendige und vollkommene Einigung des Göttlichen und Menſchlichen ſo wichtig iſt. Aber was der Kern der Ubi-

Nehmen wir mit dieſem Reſultate nun noch zuſammen die oben bemerkte Eigenthümlichkeit, daß Luther es liebt, die Incarnation als Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Perſon (als dem Reſultate) zu bezeichnen: [55]) ſo ſtimmt das trefflich mit dem Gefundenen zuſammen, nemlich daß die Unio der Naturen zwar von Anfang da iſt, aber ſo, daß nicht trotz derſelben ſondern durch ſie auch noch das Werden und Wachſen dieſes gottmenſchlichen Lebens Raum hat bis zum vollen Daſein der gottmenſchlichen Perſon, — obwohl Luther ſelbſt dieſes nicht ausgeführt und ausgebeutet hat. Die Perſönlichkeit des Menſchen kann nicht angeboren ſein, wenn ſtrenge geredet wird, ſondern ihre Wirklichkeit fällt dem Gebiete des Aktuellen zu, iſt alſo Reſultat eines Proceſſes. Das Kind Jeſus, wenn es wirkliches Kind iſt, iſt anfangs unmündig ohne perſönliches Selbſtbewußtſein, folglich kann es wohl gottmenſchliches Individuum, weiterhin Subjekt, aber noch nicht gottmenſchliche Perſon heiſſen. Die gottmenſchliche Perſon im Gleichgewicht des

---

quität iſt, war, wenn die Sätze über das Werden Chriſti nicht wieder fallen gelaſſen werden ſollten, für die Verklärung vorzubehalten, und aus dem Begriff der vollkommen verwirklichten Unio ihre Ableitung zu unternehmen. Statt deſſen wurde — und daran iſt der Mangel an logiſcher, zuſammenhängender Darlegung ſeiner chriſtologiſchen Ideen Schuld — von Luther zum Beweiſe für die Ubiquität nicht zum Begriffe, ſondern zum erſten Moment und Akte der Unio zurückgegriffen und dieſer Anfang eine Zeit lang ſo behandelt als wäre er mit dem verwirklichten Begriff der Sache identiſch. So kam denn freilich ein Logos non extra carnem, nonnisi in carne ſchon für den Anfang heraus und damit eine Reihe der monſtröſeſten Vorſtellungen, wie wir ſie kennen lernen werden. Kein Wunder, daß Luther ſelbſt dieſem Wege ſpäter kein rechtes Vertrauen mehr ſchenkte.

[55]) Vgl. auſſer den obigen Stellen II, 581 ff. VI, 276. §. 202. 1074 f. (wo „Vereinigung der Naturen“ unbefangen wechſelt mit perſönlicher Vereinigung). VII, 1839 f., XIII, 152. 1138. VIII, 2130. §. 271. Andere verwandte Formeln ſind: die zwei Naturen ſind alſo zuſammengefüget, daß Eine Perſon wird, oder: der einige Chriſtus beſteht aus zwei Naturen; oder Jeſus iſt der Menſch, der mit Gott Ein Ding oder Perſon iſt XVI, 2729.

Göttlichen und des Menschlichen kann nur Resultat jenes Processes actueller Durchdringung sein. Allerdings der Logos ist persönlich, und nicht blos seine Natur sondern auch sein persönlicher Wille hat die Einigung der Naturen von Anfang an gesetzt; aber so lange die Menschheit noch unmündig ist, kann auch des Logos Person noch nicht das diesem Menschen eigene Ich sein, weil sie überhaupt noch nicht die Actualität des Ich hat oder ist. So bleibt also die Hineinbildung der göttlichen Persönlichkeit in die menschliche Natur, deren Erfolg ist, daß dieser Mensch sich zugleich als Sohn Gottes weiß, für den Anfang noch Aufgabe. Bleibt es umgekehrt nur bei der Formel: die Hypostase des Sohnes hat die menschliche Natur angenommen, so ist das Uebergewicht der göttlichen Seite und die Unpersönlichkeit der Menschheit schon entschieden, während es in Luthers Gedankengange ligt, wie die göttliche Natur so auch die göttliche Persönlichkeit, ihre Actualität der Menschheit zu eigen werden zu lassen, wie umgekehrt jede menschliche Actualität und Selbstbethätigung der Gottheit. [56])

Endlich was die alte Zweinaturenlehre für die Christologie Störendes und Zertrennendes gebracht hatte, das wird für Luther durch seinen höheren Begriff vom Menschlichen und vom Göttlichen, kurz durch alles Das beseitigt, was wir oben von dem Unterschied der „alten und der neuen Sprache“ vernahmen. Ihre Einigung will er nicht herstellen durch eine bloße Gemeinschaft der Eigenschaften, während das Wesen, die Substanz beider

---

[56]) Daß er auch die menschliche Natur nicht unpersönlich denkt, sieht man am schlagendsten an den Punkten, wo er sagt: Christus stehe hie als ein pur lauterer Mensch, — in der Passion, Versuchung ꝛc. Da ist ihm die Menschheit Christi nicht blos ein „Handgezeug der Gottheit.“ — Des Eutyches Christologie sieht er als zertrennend an, weil er der Menschheit nicht die Fähigkeit zuschreibt, das Göttliche als ihr Eigenes zu haben. Nestorius aber habe nicht darin gefehlt, wie die Päpste klügeln, daß er zwei Personen mache, denn immer bekenne er Eine, sondern darin, daß er keine wirkliche Vereinigung der Naturen habe. XVI, 2719 ff. Das Concil verdamme an Nestorius viel zu wenig; im Papstthum seien wohl viele Nestorianer X, 2730. 2736.

Naturen auffereinander stehen bliebe. Im Gegentheil sieht er in den Eigenschaften das Wesen beider Naturen, und es ist ihm überhaupt um Einigung auch der Naturen zu thun. [57]) Diese vereinerleiet er nicht; was wäre sonst eine erst zu vollbringende Einigung? Aber ihre Begriffe in ihrer Wahrheit gefaßt (nach der „neuen Sprache") schließen sich ihm auch nicht aus, sondern suchen sich nach ihrem Wesen, so daß in diesem Sinn ihre Einigung eine wesentliche oder Wesenseinigung werden kann (VIII, 166. §. 266.) Die relative Löslichkeit der Factoren in Christus erreicht ihr Ende; und weicht der vollständigen Durchdringung seit der Auferstehung und Verklärung, welche von Luther abermals unter den Gesichtspunkt der Vollendung der Menschheit in sich, nicht blos der vollkommenen Offenbarung für Andere gestellt wird, [58]) wiewohl nicht zu bestreiten ist, daß das Bild des ganzen, einigen Christus für Luthers Glaubensleben die centrale und ursprüngliche Intuition ausmacht, die Seite des Werdens aber noch zu wenig dialektisch durchgebildet und durchdacht ist. Davon ist dann die Folge, daß diejenige gottmenschliche Lebenseinheit, welche dem gottmenschlichen Werden vorangeht, von derjenigen, die des Processes Resultat und um die es Luthern besonders zu thun ist, noch nicht gebührend unterschieden wird; und daraus fließt wieder unwillkürlich daß das Bild der absoluten Vollendung des Gottmenschen oft wieder schon in die Anfänge seines Zeitlebens zurück datirt wird, was dann Verwirrungen, Widersprüche, Unklarheiten mit sich führen, und

---

[57]) s. o. Ferner XVI, 2729: „Wer die Idiomata oder Eigenschaften einer Natur verleugnet, verleugnet die Natur." Er redet XVII, 519 gegen die scholastische Unterscheidung von Substanz und Accidens; vgl. Weisse l. c. S. 181.

[58]) V, 338 ff. Von Ewigkeit ist Christus Herr über alle Creaturen, ehe er ist Mensch worden; aber, da er ist Mensch worden und eine kleine Zeit von Gott verlassen, und doch mit Ehren und Schmuck gekrönt, ist er zeitlich zum Herrn gemacht, nach der Menschheit, durch die Offenbarung und Verklärung nach seiner Auferstehung und Auffahrt. VI, 1078.

hoffnungsvolle christologische Bildungstriebe der Grundanschauung Luthers hemmen mußte. [59])

Wenn wir aber gleich gestehen müssen, daß Luther nicht alle Seiten seiner eigenthümlichen Christologie gleichmäßig bearbeitet, daß er namentlich später die Schriftstellen die das Werden betreffen weniger behandelt hat: wie viele Keime einer lebensvolleren und schriftmäßigeren Christologie sind in dem Betrachteten enthalten! Freilich ohne festes begriffliches Gepräge, ohne die Unterlage einer festen aus dem reformatorischen Princip wiedergebornen Lehre von Gott und dem Menschen, ohne eindringendere Erkenntniß der allgemeinen Gesetze menschlichen Daseins und menschlicher Entwicklung. Aber diese immer nur gelegentlichen Ausführungen jetzt dieses jetzt jenes Punktes sind doch wie wir gesehen haben von einer fruchtbaren und tiefen Grundanschauung getragen, welche von der späteren Christologie der lutherischen Kirche noch bei weitem nicht erschöpft ist. Wir werden nicht irren, wenn wir als das doppelte Herzblatt der Christologie, wie sie vor seinem Auge stand, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche durch Gottes gnadenreiche Liebe ansehen, welche ihrerseits so sehr die Macht über Gottes ganze Natur ist, daß auch diese und ihr Wesen einer Naturenvereinigung in dieser Person kein Hinderniß sein kann, sondern alles rein menschliche auch als ihr Eigenes zu haben und zu wissen vermag. [60])

---

[59]) Von den vielen Beweisstellen hiefür genüge vorerst die Stelle XX, 1013. §. 122.

[60]) Es verdient auch noch der treffende, eindringende Blick Luthers in die Geschichte der Christologie Erwähnung. Er hat sich damit erst gegen Ende der dreißiger Jahre, wie es scheint, beschäftigt; aber der kritische Blick in die Geschichte der Concilien des fünften Jahrhunderts — besonders des Chalcedon. — ist großartig. Ueber Eutyches und Nestorius fällt er ein durch Umsicht ausgezeichnetes Urtheil, ebenso über die Unfruchtbarkeit des chalcedonensischen Concils. Er sieht daß Nestorius und Eutyches wohl zwei Naturen und Eine Person anerkennen, daß sie aber die reale Vereinigung beider Naturen zu Einer Lebenseinheit in Abrede stellen in entgegengesetzter Weise, indem Nestorius die göttliche Natur

Die dialektische Ausbildung der Christologie, die sich etwa in seinen letzten acht Jahren findet, zeigt zwar genauere historische Kenntniß, aber thut durch einen nicht von Aengstlichkeit freien Anschluß an hergebrachte scholastische Formeln seinen originellen Erkenntnissen wehe. [61]) Er wendet nemlich die scholastische Formel von der Communic. idiomatum jetzt nicht selten auf die Christologie an, in einem andern Sinne zwar als die scholastische Theologie es meinte, aber sein eigener Gedanke in diesem Gewande untergebracht, das für einen andern Körper geformt war, mußte dadurch verdunkelt werden. Es ist diese Formel nicht ohne Schuld daran, daß von der eigentlichen Aufgabe, der Einigung der Naturen, auf die bloße Mittheilung von Eigenschaften abgelenkt und so zu einer oberflächlicheren Behandlung zurückgelenkt werden konnte. Noch leichter war von hier aus der Rückfall zur Unpersönlichkeit der Menschheit, weil die Person nicht als Eigenschaft angesehen zu werden pflegt. Ja selbst das Streitobjekt mit der reformirten Christologie drohte jetzt aus dem Gesicht zu rücken, indem in einer Menge der unten citirten Stellen es Luthern, insofern er sich unter diese Formel stellte nur darauf anzukommen scheinen konnte, daß in der Person als dem Ich beide im übrigen ausser einanderstehende Naturen ihre Eigenschaften niederlegen so daß nun diesem einen Ich beiderlei Eigenschaften zukommen und eine Anzahl eigenthümlicher Redefiguren anwendbar sei. [62]) Jedoch muß sofort auch hin-

für zu hoch erachte dazu und sie daher von der menschlichen ferne halte, Eutyches dagegen die menschliche Natur für unfähig halte, das Göttliche zu eigen zu erhalten, vielmehr sie von diesem Antheil als unempfänglich ausschließe und so zurückstelle (durch absorbirende Scheinerhöhung) XVI, 2715—2746. Damit ist zugleich der gemeinsame Grundfehler dieser beiden Extreme bezeichnet.

[61]) Vgl. die Auslegung des 14.—16. Cap. Joh. v. J. 1538 T. VIII, 166; die ausführliche Erklärung des Galater Briefs v. J. 1539 (die von ihm selbst besorgte Ausgabe) VIII, 2130 ff. Von den Concil. und Kirchen v. J. 1539, T. XVI, 2715 ff. 2724 ff; VI, 1075 v. J. 1544.

[62]) Die Formel Communicatio idiomatum ward daher auch als eine Art Unionsformel besonders von Melanchthon und seiner Schule ge-

zugefügt werden, daß Luther ſelbſt das Wort Idioma nicht blos auf unſer „Eigenſchaft“ reducirte. Er rechnet dazu alles was einer Natur anhanget, zu ihrem Weſen ſo gehört, daß ohne daſſelbe die Natur nicht kann gedacht werden. [63]) Ebenſowenig lehrt er ebendeßhalb eine Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur (VI, 1077). Endlich iſt er ſehr weit entfernt davon, in die Perſon als drittes die Idiome beider Naturen niedergelegt, dieſe ſelbſt aber noch auſſereinander zu denken. Sondern er muthet der Formel in ſeinem Gebrauch den Sinn zu, den ſie freilich in der Scholaſtik nicht hatte, die Naturen ſelbſt in ihrer Actualität ſo zu vereinigen, daß die Gottheit die Menſchheit als ihre eigene Beſtimmtheit an ſich habe, die Menſchheit aber allmächtig ſei. Er will mit Einem Wort damit eine gegenſeitige reale Mittheilung, nicht blos von Eigenſchaften, ſondern in ihnen des Weſens der Naturen. [64]) Z. B. daß von der Menſchheit Solches ausgeſagt wird, was eigentlich urſprünglich nur von der Gottheit gilt, iſt nach ihm nicht dadurch berechtigt, daß beide Naturen in dem Einen Ich, ſondern dadurch daß beide Naturen durch die Unio zuſammengefaßt ſind, das Wort Menſch ſelbſt aber die Gottheit nun mit begreift, weil es nun „zum andern und neuen Wort“ mit neuer Deutung worden iſt. [65])

Es ſteht alſo feſt, in ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung, die er ſchon lange vor dem Abendmahlsſtreit hatte, iſt Luther ſich ſtets gleich geblieben, und ſelbſt ſein Anſchluß an die traditionelle Formel der Communicatio idiomatum, die einem ganz andern theologiſchen und religiöſen Boden entſtammt war, hat

---

hegt, bis die Württemberger den Verſuch machten, den eigentlichen lutheriſchen Gedanken, freilich nur in einem andern Zuſchnitt derſelben Formel, zu retten.

[63]) XVI, 2724. VIII, 166. ſ. Anmerk. 57.

[64]) XVI, 2728. In der Stelle VI, 1076. 1077 iſt ihm offenbar Mittheilung der Eigenſchaften, die ihm ſtets eine gegenſeitige iſt, ſ. v. a. Vereinigung der Naturen: unter Perſon aber verſteht er nicht ein für die Naturen bereit ſtehendes drittes, ſondern das Reſultat dieſer Einigung des Marienſohns und Gottesſohns; ebendaſ. XIII, 152.

[65]) VIII, 2131.

nicht ihn selbst zum Rückfall in das Vorreformatorische gebracht, sondern erst seine Nachfolger aus der Weite der neuen Anschauungen, die eine neue Sprache forderten, in die Enge einer Auffassung zurückgeführt, die nur ein Fragment dessen, was er gewollt, rettete, das Problem in seiner Ganzheit, Tiefe und Einfachheit aber aus dem Gesicht verlor.

Luthers christologische Gedanken sind ganz und gar von religiösem Hauche durchweht und nicht blos müssige, scholastische Erörterungen. Das sieht man daran daß, ähnlich wie seine Lehre vom Glauben eine innere Verwandtschaft mit der Christologie hat, ebenso auch auf das Natürlichste ihm diese auf jene zurückweist. Alles ist in Christus uns zu gut geschehen. Christus hat ihm zwar nicht blos die Stellung des Mittels, er ist ihm die „herrliche Person“ schlechthin. Aber es hat weder der Sohn Gottes noch Christus das Seinige gesucht, es ist die Macht der freien Liebe, die in dieser Herablassung zu uns, ja Stellvertretung für uns ihre Herrlichkeit hat. Daher ist ihm diese Person nichts so Isolirtes, daß nicht, durch den Glauben an Ihn, diese Geburt Gottes im Menschen und diese Geburt des Menschen aus Gott sich in uns fortsetzen könnte. Gleichwie in ihm die göttliche Natur durch ihr Theilhaben an der menschlichen die Wirkung hat, daß auch seine Menschheit auf Gottes Thron erhöhet ward, so kann und soll seine Menschwerdung bewirken, daß unser Menschliches theilhaft wird der göttlichen Natur im Glauben. „Siehe, sagt er, also nimmt Christus zu sich unsre Geburt von uns und versenket sie in seiner Geburt und schenket uns die seine, daß wir darinnen rein und neu werden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch gleichwie Christus, leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubet oder zweifelt, der ist kein Christ. Das meinet Jesaj. c. IX, 6: ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns gegeben. Uns uns uns geboren und uns gegeben. Darum siehe zu, daß du aus dem Evangelio nicht allein nehmest Lust von der Historie an ihr selbst: denn die bestehet nicht lange, sondern daß du die Geburt dir zu eigen machest und mit ihm

wechſelſt, daß du deiner Geburt los werdeſt und ſeine überkommeſt. Welches geſchiehet, ſo du alſo gläubeſt. So ſitzeſt du gewißlich der Jungfrauen Marien im Schooß und biſt ihr liebes Kind.“ [66]) Der Akt der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus entſpricht unſerem Glaubensakt, ſofern es bei Chriſti Liebe, wie bei unſerm Glauben darauf ankömmt, zu haften an dem Andern, um Ein Ding mit ihm zu werden, zu vergeſſen das Eigene um das des Andern zum Eigenen zu machen, in der Liebe um zu geben, in dem Glauben um zu nehmen. Damit führen ſich ihm Liebe und Glaube auf Eine Grundfunction zurück, das Seinwollen im Andern als in dem Eigenen, damit auch das Andere ſei in ihm als dem Eigenen (XII, 623—633. V, 1314.) Wie der Selbſtvergeſſenheit des nehmenden Glaubens auch in uns die Selbſtvergeſſenheit der ſich entleerenden, gebenden Liebe, ähnlich der Liebe Chriſti folge, iſt früher gezeigt. (S. 526 f.)

Zum Schluſſe iſt noch zu bemerken, daß mit ſeiner chriſtologiſchen Grundanſchauung von Anfang an aufs Innigſte ſeine Lehre vom Worte zuſammenhängt. Ihm iſt gewiß, daß Gott als die Liebe ſich offenbaren kann und will als das, was er iſt, und es auch wahrhaft thut in dem Worte, während die Myſtik auch in der Offenbarung ihn immer noch im Myſterium hielt, ebendamit aber die Offenbarung zum bloßen Zeichen herabſetzte. So iſt zunächſt das Wort Gottes, der Sohn, nicht minder auch Chriſtus zu nehmen. In Chriſtus ſehen wir dem Vater ins Herz, ſagt er unzähligemal; Chriſtus bedeutet nicht blos Gott oder einen Gottesgedanken, ſondern er iſt Gott ſelbſt aber in der Weltwirklichkeit, oder als Menſch. [67]) Aber auch Chriſti

[66]) XI, 175 f. 228—233. Mit Beziehung auf die platoniſche Ideenwelt, wornach alle Dinge in Gott leben, fügt er bei: „das haben auch die Heiden gewußt, daß wir leben in ihm und ſchweben in ihm, und weben in ihm und ſind ſeiner Art;“ und es ſei das auch nicht zu läugnen. Aber daß alle Kreaturen in Gott leben, machet wohl ſubtile Schwätzer, iſt auch finſter und ſchwer, lehret aber nichts von der Gnade, machet auch keine gnadenreichen Menſchen, darum die Schrift ſich ſein als eines Fürwitzigen äußert.

[67]) XI, 220 v. Jahr 1521 f. o. zum J. 1515. S. 535 f.

Wort bringt ihn uns selbst. Schon unsre Rede ist ein Ebenbild oder Conterfait des Herzens; durch das Wort wird des Herzens Meinung erkannt, als wäre das Herz im Wort. Aber bei unserem Worte bleibt immer etwas von blos bedeutendem Zeichen, denn das menschliche Wort bringet nicht wesentlich die Natur des Herzens mit sich. Aber in Gott ist sein ewiges Wort ihm so gleich, daß die Gottheit ganz darinnen ist und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit; es bringt nicht blos ein Zeichen und Bild mit sich, sondern auch das ganze Wesen und ist ebenso voller Gott als der deß Bild oder Wort es ist. Dieses Wort nun, das Gott ist, ward Fleisch und wohnte unter uns. Die Menschheit wäre kein nütze, wenn die Gottheit nicht darinnen wäre, sich in ihr faßlich, gegenwärtig für den Menschen gemacht hätte; wiederum aber will und mag Gott nicht gefunden werden, denn durch und in dieser Menschheit, welche er hat zu einem gewissen Zeichen aufgeworfen und damit zu sich versammlet alle Kinder aus der Welt. Das ewige Wort, in dem alles Leben war, ist in Christo, Gottes Sohn in der Menschheit. Wer nun das gläubet, der wird von diesem Lichte erleuchtet, ja auch lebendig. [68]) Dieser Gesichtspunkt, wornach in göttlichen Dingen das Aeußere die offenbarte Sache selbst in ihrer Weltwirklichkeit für den Menschen sei, bildet den Grundtypus, von welchem Luther nie abläßt von den ältesten bis zu den spätesten Werken, und welcher in seiner Lehre von der heil. Schrift und von den Sacramenten [69]) sich immer wieder spiegelt.

---

[68]) XI, 241 f.

[69]) Bei dieser Grundanschauung, wonach in der Offenbarung in Gottes Herz d. h. in seine Liebe geschaut wird, ist von selbst gegeben, daß Gottes Gnade sich ernstlich Allen darbietet im Wort, Sacrament ꝛc., denn in der Liebe Gottes ist kein Schatten, sondern nur der Unglaube ist die Finsterniß, die Gott nicht ergreifen will. Erst später, von anderem dogmatischem Orte, nemlich der Prädestination her dringt wieder das Mysterium ein, zwar nicht die im objektiven Heil offenbare Liebe, aber die in der Heilsaneignung sich kundgebende verdunkelnd. So bedeutend nun aber auch in speculativer Hinsicht die lutherische Auffassung des Verhältnisses vom Aeußeren und Inneren, von Gedanken und Wort, von Leib

wechselst, daß du deiner Geburt los werdest und seine überkommest. Welches geschiehet, so du also gläubest. So sitzest du gewißlich der Jungfrauen Marien im Schooß und bist ihr liebes Kind.“ [66]) Der Akt der Menschwerdung Gottes in Christus entspricht unserem Glaubensakt, sofern es bei Christi Liebe, wie bei unserm Glauben darauf ankömmt, zu haften an dem Andern, um Ein Ding mit ihm zu werden, zu vergessen das Eigene um das des Andern zum Eigenen zu machen, in der Liebe um zu geben, in dem Glauben um zu nehmen. Damit führen sich ihm Liebe und Glaube auf Eine Grundfunction zurück, das Seinwollen im Andern als in dem Eigenen, damit auch das Andere sei in ihm als dem Eigenen (XII, 623—633. V, 1314.) Wie der Selbstvergessenheit des nehmenden Glaubens auch in uns die Selbstvergessenheit der sich entleerenden, gebenden Liebe, ähnlich der Liebe Christi folge, ist früher gezeigt. (S. 526 f.)

Zum Schlusse ist noch zu bemerken, daß mit seiner christologischen Grundanschauung von Anfang an aufs Innigste seine Lehre vom Worte zusammenhängt. Ihm ist gewiß, daß Gott als die Liebe sich offenbaren kann und will als das, was er ist, und es auch wahrhaft thut in dem Worte, während die Mystik auch in der Offenbarung ihn immer noch im Mysterium hielt, ebendamit aber die Offenbarung zum bloßen Zeichen herabsetzte. So ist zunächst das Wort Gottes, der Sohn, nicht minder auch Christus zu nehmen. In Christus sehen wir dem Vater ins Herz, sagt er unzähligemal; Christus bedeutet nicht blos Gott oder einen Gottesgedanken, sondern er ist Gott selbst aber in der Weltwirklichkeit, oder als Mensch. [67]) Aber auch Christi

---

[66]) XI, 175 f. 228—233. Mit Beziehung auf die platonische Ideenwelt, wornach alle Dinge in Gott leben, fügt er bei: „das haben auch die Heiden gewußt, daß wir leben in ihm und schweben in ihm, und weben in ihm und sind seiner Art;“ und es sei das auch nicht zu läugnen. Aber daß alle Kreaturen in Gott leben, machet wohl subtile Schwätzer, ist auch finster und schwer, lehret aber nichts von der Gnade, machet auch keine gnadenreichen Menschen, darum die Schrift sich fein als eines Fürwitzigen äußert.

[67]) XI, 220 v. Jahr 1521 f. o. zum J. 1515. S. 535 f.

Wort bringt ihn uns selbst. Schon unsre Rede ist ein Ebenbild oder Conterfait des Herzens; durch das Wort wird des Herzens Meinung erkannt, als wäre das Herz im Wort. Aber bei unserem Worte bleibt immer etwas von blos bedeutendem Zeichen, denn das menschliche Wort bringet nicht wesentlich die Natur des Herzens mit sich. Aber in Gott ist sein ewiges Wort ihm so gleich, daß die Gottheit ganz darinnen ist und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit; es bringt nicht blos ein Zeichen und Bild mit sich, sondern auch das ganze Wesen und ist ebenso voller Gott als der deß Bild oder Wort es ist. Dieses Wort nun, das Gott ist, ward Fleisch und wohnte unter uns. Die Menschheit wäre kein nütze, wenn die Gottheit nicht darinnen wäre, sich in ihr faßlich, gegenwärtig für den Menschen gemacht hätte; wiederum aber will und mag Gott nicht gefunden werden, denn durch und in dieser Menschheit, welche er hat zu einem gewissen Zeichen aufgeworfen und damit zu sich versammlet alle Kinder aus der Welt. Das ewige Wort, in dem alles Leben war, ist in Christo, Gottes Sohn in der Menschheit. Wer nun das gläubet, der wird von diesem Lichte erleuchtet, ja auch lebendig. [68]) Dieser Gesichtspunkt, wornach in göttlichen Dingen das Aeußere die offenbarte Sache selbst in ihrer Weltwirklichkeit für den Menschen sei, bildet den Grundtypus, von welchem Luther nie abläßt von den ältesten bis zu den spätesten Werken, und welcher in seiner Lehre von der heil. Schrift und von den Sacramenten [69]) sich immer wieder spiegelt.

[68]) XI, 241 f.

[69]) Bei dieser Grundanschauung, wonach in der Offenbarung in Gottes Herz d. h. in seine Liebe geschaut wird, ist von selbst gegeben, daß Gottes Gnade sich ernstlich Allen darbietet im Wort, Sacrament ꝛc., denn in der Liebe Gottes ist kein Schatten, sondern nur der Unglaube ist die Finsternis, die Gott nicht ergreifen will. Erst später, von anderem dogmatischem Orte, nemlich der Prädestination her bringt wieder das Mysterium ein, zwar nicht die im objektiven Heil offenbare Liebe, aber die in der Heilsaneignung sich kundgebende verdunkelnd. So bedeutend nun aber auch in speculativer Hinsicht die lutherische Auffassung des Verhältnisses vom Aeußeren und Inneren, von Gedanken und Wort, von Leib

Die große Ueberlegenheit Luthers auch in christologischer Hinsicht selbst über die edelsten Repräsentanten der vorreforma-

und Geist ꝛc. ist, so ist doch eine und dieselbe Formel organischer Ineinssetzung beider Glieder dieser Gegensätze nicht zureichend für Alles, was unter sie gebracht wurde. Sie muß sich anders gestalten für das Wort in Gott, anders für Christi Person, anders für die Sacramente, anders für die heil. Schrift. Es wäre fruchtbarer an diesem Punkt die lutherische Lehre fortzubilden, als in ewiger Selbstüberhebung über die reformirte Lehre sich selbst in träge Sicherheit zu wiegen, Andere aber zu ermüden.

Weisses Darstellung der Christologie Luthers versucht ein einheitliches Bild von ihr zu entwerfen und ihren bedeutenden religiösen und speculativen Gehalt herauszustellen l. c. S. 40—71. 169—206. und es fehlt dieser Darstellung nicht an richtigen Blicken. Aber das Bild ist getrübt durch manche willkürliche Deutung, welche Luthern ein Lob zugedacht hat, das er ohne Zweifel würde haben ablehnen müssen. Richtig hat Weisse darin gesehen, daß, wie oben begründet ist, Luthers christologische Grundanschauung schon vor dem Streite mit den Reformirten feststand, und das was in diesem von ihm hinzugefügt ward, zum Theil gegen das Frühere ungünstig absticht. Aber er bezeichnet den Unterschied der beiden evangelischen Confessionen so, daß die lutherische den idealen, die reformirte den historischen Christus habe, wofür er sich auf Baur beruft, wenn auch in etwas anderem Sinne. Den Ausgangspunkt der Weisseschen Auffassung bildet das Verhältniß, in welchem er bei Luther Christi Auferstehung zu seinem Tode stehen zu sehen glaubt (s. o. Anm. 36). Das Erlösungswerk enthalte nach Luther nicht eine Genugthuung für das göttliche Gesetz, oder für den heiligen und gerechten Gott, sondern Christi Tod sei ein Kampf mit dem Teufel und dem Gesetz als einem feindlichen; es sauge nach Luther Christus die Sünde der ganzen Menschheit in sich auf, und in der Auferstehung stelle sich ihm die Besiegung des Teufels, die Vernichtung der Sünde, die Endschaft des Gesetzes dar. Das Gesetz bezeichne ihm nicht die nothwendig zu befriedigende Forderung einer Versühnung oder Genugthuung, sondern eine bestimmte Bewußtseinsstufe, die gegensätzliche, sündige, unselige, die wir als in Christo von der Menschheit überschritten anschauen sollen, nicht durch seinen Tod als sühnenden, sondern durch die Auferstehung, in welcher sich darstelle, wie in Christus die Gottmenschheit vollendet, die Menschheit in Gott aufgehoben und zu einem Momente der göttlichen Substanz oder zur Natur in Gott geworden sei. Den

torischen Mystik muß durch das Bisherige anschaulich geworden sein. Noch um Vieles höher steht er in Vergleich mit katholi-

---

Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und unserer Erlösung denkt er sich näher so: In der Auferstehung Christi sei die Menschheit auferstanden, nicht Christus als Einzelner; vielmehr als Einzelner höre Christus seit der Auferstehung gänzlich auf, Christi menschliche Seele, Willenskraft u. s. w. sei im Tode zurückgegangen in die Allgemeinheit der Menschennatur, die aber in der Auferstehung als vergottete, als Moment in Gott selbst erkannt werde (was mit der alten Lehre von einer Natur in Gott zusammentreffe.) Und dieser gottmenschlichen Potenz, dieser göttlichen Natur („Fleisch Christi") können wir theilhaft werden, wovon das kirchliche Symbol Taufe und Abendmahl sei, wie selbst klarer als Luther Schwenckfeld erkannt. Eignen wir uns dieses an, so werden wir Leib Christi; und der Logos der die menschliche Natur als universales Princip in sich selbst habe, wirke diesen Leib Christi, die Gemeinde, fort und fort aus, während der Leib Christi als eines einzelnen Individuums nicht weiter in Betracht kommt. Die Auferstehung Christi sei die „umgekehrte Menschwerdung," d. h. die Zurücknahme der individuellen Menschheit Christi, die Universalisirung derselben, aber um nun eine allgemeine Menschwerdung zu eröffnen, in welcher Gott durch Antheilgeben an der göttlichen Natur (oder Bewußtmachen derselben?) die Menschheit in „Christi Leib" umwandelt. Es ist nach dem Obigen nicht nöthig, zu zeigen, daß das Luthers Meinung nicht sein kann. Es ist dabei die Erhebung Christi zu universaler Bedeutung durch die Auferstehung und die Abstreifung der endlichen Schranken verwechselt mit Verflüchtigung der Individualität. Nur auf Eines werde aufmerksam gemacht, was der Herr Verf. nicht beachtet zu haben scheint. Diese Ansicht würde wesentlich (wie aus der ganzen bisherigen Geschichte erhellt) der römischen Christologie sich nähern, indem sie Christi Menschheit in Gott reforbirt oder, wie die Reformatoren es ausdrücken, Christum begräbt um an dessen Stelle die Gemeinde, den Leib Christi treten zu lassen. Ist es nicht möglich, die Individualität Christi so zu fassen, daß ihr zugleich universale Bedeutung zukömmt, sondern muß jene sterben, d. h. für den Glauben aufhören, damit der ideale Christus auferstehe in der Gemeinde, die wahre gottmenschliche Bewußtseinsstufe: so ist eine lutherische Christologie nicht möglich, so ist aber auch der Gegensatz zwischen Gott und dem concreten Menschen als unüberwindlich und wesentlich zu bezeichnen, wie es seit dem Chalcedon. bis zur Reforma-

ſchen Zeitgenoſſen, wie Biſchof Berthold und Theophraſtus Paracelſus. [70])

tion meiſt die Annahme war, mochte nun dieſer Dualismus ſich mehr in deiſtiſche oder mehr in pantheiſtiſche, in neſtorianiſirende und ebjonitiſche oder monophyſitiſche und doketiſche Formen kleiden.

[70]) Was aus der germaniſchen Myſtik, ſofern ſie nicht in die Reformation ausmündete, werden mußte, dafür kann Biſchof Bertholds (Pirſtinger) von Chiemſee ſog. Tewtſche Theologey 1528, (neuerlich wieder mit unverdienter, tendenziöſer Lobpreiſung herausgegeben von Reithmaier, mit einem Vorwort von Generalvicar Windiſchmann) ein Beweis ſein. Das Buch ſchmückt ſich mit Compilationen aus Raymund v. Sabunde, Tauler, der eigentlichen deutſchen Theologie (ſ. o.) Nic. v. Cus, Thomas Aq., Auguſtinus, ſehr oft ohne ſeine Quellen zu nennen, zieht aber die Ideen der Myſtik gefliſſentlich wieder in das Gebiet der kirchlichen Werke und Sacramentenlehre zurück, ohne eine Ahnung von der in Gott gefreiten, gläubigen Perſönlichkeit zu haben, im Gegentheil iſt ſie polemiſchen Charakters gegen die Reformation, verwickelt ſich aber in zahlreiche Widerſprüche. Man vergleiche z. B. c. 2: Wie zu glauben ſei? Der Glaube habe ſieben Eigenſchaften: 1) er erwäge nicht nach thieriſcher Sinnlichkeit, ſondern nach Sinnen der Vernunft, was glaublich ſei; er bete und lerne durch heimliche Unterweiſung in ſeiner Vernunft verſtehen, daß chriſtl. Glaub gut und glaublich ſei; 2) er bitte mit Hoffnung um Mehrung des ſchwachen Glaubens; 3) ſei der Glaub mit Lieb geziert und wohl formirt; 4) ſeine vierte Eigenſchaft ſei, daß er erſcheine und bewährt ſei mit Werken; 5) ſoll der Menſch auch Gehorſam leiſten und die Gebote mit Werken vollziehen; 6) muß der Glaub beſtändig ſein; 7) muß der Glaube „vergleicht ſein der Warheit," d. h. übereinſtimmen mit der Wahrheit (!); dieſe wird ſicher kund durch die Kirche. Dieſe intellectualiſtiſche Faſſung zeigt zum voraus, daß die Myſtik in ihm verſiegt iſt. Einiges Theoſophiſche iſt an die Stelle getreten. Dahin gehört ſeine Lehre vom Wort, vom Macrocosmus und Microcosmus, vom Nichtding und von der kosmiſchen Bedeutung der Menſchwerdung Gottes.

Gott iſt fruchtbar in ſich, er hat einen Sohn (vgl. D. Scotus) gebiert ſein Bildniß, wie auch jede Creatur ohne Unterlaß. Der heil. Geiſt entſprießt aus ihrer gemeinſchaftlichen Liebe (c. 7). Dieſe Dreiheit, die inwendig in Gott iſt, fleußt auswendig in alle Geſchöpfe (c. 5, 1.) Gott will ſich offenbaren, das geſchieht in fünferlei Wort (5, 8.): 1) dem inwendigen göttlichen Wort oder

Unter den namhafteren reformatorischen Männern hat mit Luthers christologischer Grundanschauung ohne Zweifel

---

Sohn Gottes; 2) nennt er das in Maria eingeleibte Wort; 3) das Schriftwort; 4) das eingegeistete Wort in den Propheten, Sacramenten und Gemeinschaft der Kirche; 5) das Wort in der Natur. Durch die 4 letzten wird das inwendige Gotteswort auswendig offenbart. Gott will (c. 8) nicht allein in ihm selbst inwendig wohnen und nur bei ihme göttliche Kräfte wirken, sondern auch solche Wohnung und Wirkung haben auswendig in seinem Geschöpf, sonderlich der vernünftigen Creatur. Neben der „natürlichen Ausführung" in dem Sohne will Gott auch haben eine künstliche, die er als kunstreicher Werkmeister nicht aus seiner Natur, aus keiner andern Materie als aus Nichtding durch seine göttliche Idea in der Zeit ausführt (c. 7, 8.) Es sind dreierlei „Nichding und Unwesen," die dreien Nattern verglichen werden. Die erste hat Gott gebannt, daß ihr Gift nimmer schadet, sondern daraus kommen mancherlei Früchte nützlicher Creaturen, die Gott daraus schafft. Das andere Nichtding ist unmäßiglich bös und vergleichbar einer übergiftigen Natter, die Niemand bannen mag; aber Gott hat dieselbe Natter vermaledeit unter allem Ungeziefer und Vieh der Erden, auch dermaßen gezähmet, daß sie ohne Willen der Creatur, der Gott helfen will, Niemand tödten kann. In diese Schlang hat sich „Lucifer" gewendet, da er Adam und Eva betrog. Nachher ward dieser Drache gebunden, ist aber jetzt wieder los (in der Ketzerei Luthers). 3) Diese vermaledeite Natter gebiert viele kleine Nattern, die Sünden, das dritte Nichtding. Das erste Nichtding ist nicht soviel als gar nichts oder als „ewigs Unwesen"; aber es ist nur mäßig bös, stets unter Gottes Gewalt, auch gehorsam und läßt etwas aus ihm machen. Aber in ihm selbst ist es unvollkommen, ungeordnet, unwesentlich, unbeständig. Die Creatur ist wohl daraus geschaffen, aber der Creatur Wesenheit ist nicht auf Nichtding, sondern auf sein göttlich Wesen gesetzt und gebaut, so daß Gott der Grund und Anfang der Creatur ist, und diese ewiglich in ihrem Wesen bleiben kann und nicht zu Nichtding gedeihen muß. Aber vor allem Geschöpf ist solch Nichtding ein Unwesen gewesen und also (?) älter und stärker denn die Creatur. Darum möchte es die Creatur als seinen Feind überwinden, wieder zu Nichtding machen. Aber Gott ist eher gewesen als alles Nichtding und daher dessen gewaltig und erhält sein Geschöpf bei seinem Wesen, läßet es nie in das erste Nichtding fallen, aber wohl in das dritte, die Sünden. Das andere Nichtding stehet Gott gerad gegenüber als ewig Unwesen gegen

keiner mehr Aehnlichkeit, als Andreas Oſiander und unter Denen, die ſich auſſerhalb der kirchlichen Bewegung hielten, der

ewig Weſen, unermeßlich, bös über alle andern böſen Dinge. Daraus macht Gott nichts, ſonſt würde daraus eine unermeßliche Creatur, ein Gott wider Gott. Aber daraus etwas zu machen unterſteht ſich verkehrte Creatur und braucht ſolch bös Nichtding zu eigenem Willen. So Lucifer, da er ſich wollte Gott gleich machen. An demſelben böſeſten Nichtding hängt verkehrter Menſch von Natur (vermöge) des erſten Nichtdings, daraus er geſchaffen iſt. Daher kommt, daß wir tödtliche Menſchen geneigt ſind nicht zu Gutem, das ferne von uns iſt, ſondern zu Böſem; denn obwohl menſchlicher Geiſt ſich und den Leib zu Gutem emporziehen ſollte, ſo iſt doch der Leib in ſeiner Bosheit veraltet und dermaßen zerrüttet, daß der Geiſt durch ihn merklich beſchweret und unter ſich gezogen wird (c. 20, 3. 4. vgl. 68, 3. 78, 5). Die Gemeinſchaft der Seele mit dieſem unreinen Leib bringt dem Menſchen leiblichen Tod, gibt auch Urſach daß ſein Seel geiſtlich ſtirbt und ewiglich verdirbt. Die Seele ſaugt all ihr bös Gift in ſich aus der Natter, aus dem natürlichen Leib; aber ſie kann auch ebenſo Heil ſaugen aus dem „Leib“ Chriſti (im Sacrament), in welchem die göttliche Hülfe ſteht. Dazu hat ſie die Freiheit erhalten, dieſe Hülfe zu ſuchen. — Alſo ein phyſiſcher Begriff von Sünde dualiſtiſch geartet, als Vorausſetzung für einen magiſchen Begriff von Gnade: die Freiheit iſt dazu da, ſich ſolcher Gnade zuzuwenden.

Die Welt, — Makrokosmus c. 19 — iſt in lebendigem Gott ewiglich geweſen. Ewiger Gott iſt ſein ſelbſt und aller Creatur Archetyp, Idea, Anfang und Ende. Das denkt er nach platoniſcher Art ſchon als reales Sein. Alsviel die Creatur verkehrt wird und Irrung macht in göttlicher Ordnung, daſſelbe kommt nit von Gott, ſondern von ihrer eigenen Nichtigkeit, die ſie annimmt aus böſem Nichtding. Alſo ſind verkehrte Leute in ihnen ſelbſt, nicht in Gott, ewiglich bös geweſen u. ſ. w. Die Welt als Ganzes iſt Gottes Bild, nemlich der Idea nach, die aus Gott in ſie eingefloſſen: aber nicht der Materie nach, die das Nichtding iſt daraus ſie ward (c. 19, 1—4). Aber ſonderlich hat Gott den Menſchen geſchaffen, ein Bildniß zu ſein der großen Welt, daher er auch Microcosmus genannt iſt. Die große Welt iſt getheilt in Himmel und Erde, geiſtliche und leibliche Natur, deren letztre Gott nicht erkennt. Um nun auch durch leibliche Natur erkannt zu werden, hat Gott den Menſchen geſchaffen, der in Leib und Seele geiſtliche und leibliche Natur zuſammenfaßt. Und ſo iſt im Menſchen, als der kleinen Welt, die ganze erſchaffene Welt

vielverkannte C. Schwenckfeld. Die Grundzüge von Osianders Ansicht waren schon frühe ausgebildet, und seine mystische

beschlossen. Aber noch war Gott und seine Creatur noch nicht bei einander. Darum hat Gott das Universum, das ist Gottheit und Geschöpf zuletzt beschlossen in der einigen Person Christi. Ferner c. 27, 4: Alle leiblichen Creaturen sind zu einander geordnet, und eine in die andere geschrauft bis an den Menschen, im welchem begriffen ist geistliche und all leibliche Natur mit ihren Staffeln. Wie aber alle leiblichen Creaturen geordnet sind auf den Menschen, (der in besonderem Sinne Bild Gottes zu sein bestimmt ist) so nachfolgend alle Menschen auf Christus, in ihm auf Gott. Also sind alle Creaturen durch Christum geordnet auf Gott. Menschlich Geschlecht ist Mittler zwischen der Natur und Christus; Christus durch seine Menschheit das Mittel zwischen Gott und Menschen. Daraus leitet er sofort die Ausdehnung der Erlösung Christi auch auf die Natur ab. — (Siehe oben Nic. v. Cus.)

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung ist noch bestimmter durch seine Lehre vom Nichtding gefordert. c. 10, 1: Glaublich ist, dieweil Gott außerhalb seiner und aus Nichtding das Geschöpf gemacht hat, daß desselben Geschöpfes Wesen natürlich wiederum gedeihen würde zu Nichtding aus dem es gemacht, nur allein (es sei denn daß) es werde an Gott als ein ewig Wesen und an sein sicher Ende gebunden. Das aber kann nicht geschehen natürlich, nachdem (da) das Geschöpf in Gott keine Handhabe noch Gleichniß hat, an die es sich halten möcht ewiglich. Deßhalb erfordert des Geschöpfes Natur, daß Gott an sich nehme eine Creatur, in der alle andern Creaturen beschlossen sind, nemlich die Menschheit Christi. In ihm hanget alle Creatur (c. 19, 6), in ihm als einem Menschen ist aller Creatur Gleichniß, und in ihme als wahrem Gott mögen alle Creaturen geweigt werden. „Die unwandelbar Person hat an sich genommen die wandelbar Menschheit, damit dieselbe auch unwandelbar würde mit sammt aller andern Creatur, so in der Menschheit beschlossen ist.“ — Auch deßhalb ist, sagt er weiter (nach der deutschen Theologie), Mensch geworden, weil Gott etliche Tugenden, Gehorsam, Demuth, Geduld, die göttlicher Hoheit eigentlich nicht zustehen, sich auch hat verleihen wollen in seiner angenommenen Menschheit. Ferner hat Gott durch seine Menschwerdung alle Geschöpfe ganz gemacht und erfüllet. Er wäre daher auch ohne Adams Fall als Mensch erschienen, aber nicht gestorben. Nun der Mensch aber fiel, so hat der natürliche Sohn Gottes durch Menschwerdung auch bewirkt, daß wir können

Auffaſſung des Glaubens ſowie der in ihm ſtattfindenden Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, ſowie vom Worte Gottes und ſeinem

angewünſchte (adoptirte) Söhne Gottes werden (c. 10, 10.) Aber Berthold's Heilsordnung iſt voll von pelagianiſchen und magiſchen Elementen, deren Verein bei der römiſchen Kirche feſthalten ſoll. Das Kreuz Chriſti nennt er zwar die Lebenswurzel des Heils die in uns zu pflanzen ſei; er verſteht aber darunter Chriſti Beiſpiel im Leiden, dem wir nachfolgen ſollen. Doch ſagt er auch dieſes Leiden habe ewige lebendige Kraft; wir ſollen es im Gemüth innerlich Gott darbringen, wie die Kirche es äußerlich darbringe im Meßopfer.

Seine Lehre vom Nichtding muß bewirken, daß die Gottheit der Menſchheit ſtets fremd gegenüber bleibt, wenn jenes nicht aufgehoben werden will in Doketismus (c. 10, 2): „Der Menſch mag zu Gott, als zu fremder Natur, nicht kommen.“ Aber einen Anknüpfungspunkt findet er zwiſchen Gott und der Menſchheit darin, daß die Form der Welt Gottes Bild ſei. Namentlich Chriſti Seele (nach der Scholaſtik zum Theil Formprincip des Leibes) ſei durch ihre Heiligkeit und Reinheit für die Vereinigung mit dem Gottesſohn tauglich geweſen, und durch ihn perſonirt worden. In Chriſtus ſind drei Geburten (nach Tauler): die ewige des Sohns, die von der Jungfrau, die von den Gläubigen, die ihn fort und fort gebären (c. 10, 6. 7); drei Vereinigungen: 1) der Gottheit mit der Seele Chriſti; 2) mit ſeinem Leib, und 3) der Seele mit dem Leib, welche im Tod aufgelöst ward, da Chriſti Leib im Grab, ſeine Seele in der Vorhölle war (10, 8); drei Willen endlich, der ewige des Sohnes, der vernünftige Wille im oberen Theil der Seele Chriſti, der ſtets dem göttlichen gehorſam war; und der ſyndlich zeitlich Will im untern Theil der Seele, ſo ſich zum Fleiſch geneigt und deßhalb blöd geweſen iſt. Fleiſchliche Reitzung (Fomes) iſt an ihr ſelbſt keine Sünde (c. 35, 3. 4) obwohl eine Krankheit, Verſehrung, Flecken oder Gebrechen, damit der Geiſt ſtreiten, Tugend erkriegen, Untugend austreiben möge u. ſ. w. Mit ſolcher Lehre von Chriſtus ſtimmt wenig zuſammen ſeine Lehre von Adam im Paradies „das vielleicht ettwo im Firmament ob den Elementen war.“ Adam ſoll (troß ſeiner Entſtehung aus dem Nichtding) rein ohne Tödtlichkeit geweſen ſein (c. 31). Und obwohl er ſagt, daß erſt durch Chriſtus die geſchaffene, wandelbare Natur geewigt und befeſtigt werden konnte, ſoll doch ſchon von Natur Adam ein angewünſchter Sohn Gottes geweſen ſein, und er hätte ohne ſeinen Fall mit ſeinen Nachkommen gehabt, was wir in Chriſtus (vgl. 68, 9. 10, 11).

Verhältniß zur menschlichen Natur hat viel mehr Aehnlichkeit mit der Auffassung Luthers als Melanchthons und seiner an-

---

Christi Leib wie seine Seele ist von der Gottheit in sich gewandelt und ganz göttlich, so daß er Quantität abgelegt hat und ganz geistlich ist, daher solch göttlicher Leib überall sein mag sacramentlich (68, 8). Er braucht dabei mehrere Bilder, die Luther angewandt hatte.

Bedeutender als Theosoph ist Theophrastus Paracelsus (vgl. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie Bd I, S. 1500 ff. de coena domini; S. 1511—1521. Secretum Magicum de lapide Philosophorum). Er will Eine Wissenschaft, Ein Principium, nicht fünfzig und ausgehen vom Centro. Des Menschen Weisheit muß ganz sein, er selbst muß die Weisheit sein, denn er weiß sie nur wenn er sie ist. Wie das Leben nicht zerstückelt ist, sondern vollständig und ungebrochen Eins, so ist auch die Weisheit untheilbar, und gliedisch ist sie nur geworden dadurch, daß sie ins Tödtliche (Sterbliche) gefallen ist, da gibt es nun viele Künste und Weisheiten, da wird die Weisheit jetzt an diesem Ort im Menschen zuerst aufgeweckt, jetzt an jenem.

Der Mensch kann aber diese Weisheit erlangen, denn er ist Mikrocosmus. Aller Verstand der Thiere auf Erden und in der Luft ist im Menschen, dazu auch in der Seele der Verstand der Engel. So liegt der Leib in beiden Sphären, Himmel und Erde sind sein Vater. Im Menschen ist kein Lernen, sondern es ist Alles vorhin im Menschen, nur nicht aufgeweckt und offenbar. Alle Menschen sind Glieder Gottes, keines hat einen Vorzug vor dem andern, keines ist der Weisheit beraubt. Das ists aber, daß wirs vergessen, und uns nicht ermahnen an das, so in uns ist, wir sind träg und schlafen in unserem Erbe. Wir gelangen zu dieser Weisheit durch das Zwiegespräch des heil. Geistes mit seinem Schüler, indem er ein Licht anzündet, das nicht ablöscht, denn es ist von ihm wohl angezündet. Nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, dem Vater der Weisheit aus, will er begreifen, was Gott ist und was der Mensch. Denn was Gott der Vater ist, das ist der Sohn, der Mensch; dem Menschen fehlt Nichts. Er ist nach Gott das edelste Wesen, nach Leib und Seele; namentlich letztere ist nicht erschaffen von Gott, sondern aus Gottes Athem, aus dem reinsten Geiste geschaffen. Und diß unsichtbare göttliche Feuer hat Gott dem Menschen aus ungründlicher Liebe eingegossen und über alle Engel erschaffen.

Aber wenn der Mensch so hoch gestellt, wenn er Gottes Sohn ist, und wenn Keiner mehr und Keiner weniger hat als der

dern Gegner. Die Lehren A. Oſianders und Schwenckfelds, ſo viele Berührungspunkte ſie haben, unterſcheiden ſich

---

Andere, weil Alle Alles haben: welche Stelle bleibt ihm für Chriſtus?

Er will ſeine Philoſophie gründen auf Chriſtus, den Eckſtein. Das Licht der Natur, ſo viel es offenbart, reicht nicht aus, ſondern Chriſtus iſt das wahrhaftige Licht, ſo einen Jeden erleuchtet, der in dieſe Welt kommt. Darum iſt uns Chriſtenmenſchen wohl möglich, alle Heimlichkeiten zu verſtehen, denn diß Verſtehen gereicht zu Gottes Glorie in Chriſto und er gibt ſeinen Geiſt den Suchenden. Durch ihn hofft er Aufſchluß über das ganze Gebiet der Natur und des Geiſtes. Von Trithemius, Cornelius Agrippa, Petrus de Albano wolle er ſich dadurch unterſcheiden, daß er auf die Schrift baue. Aber das thut er nicht.

Durch das Gemüth, ſagt er, kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Chriſto, durch die Imagination empfahen wir den heil. Geiſt. Eins kommt aus dem Andern, daher auch dieſen Dreien nichts unmöglich iſt. Aber immer wieder kommt er, wenn er darſtellt, wie wir die wahre Erkenntniß erreichen, auf Sätze, nach welchen Chriſtus und heiliger Geiſt ihm nur das allgemeine, wahrhaftige Licht ſind, das jeden Menſchen erleuchtet. Die Natur, ſagt er, lernt alle Dinge: was ſie nicht kann, erwirbt ſie vom heil. Geiſt, der ſie lehret. Der heil. Geiſt und die Natur ſind Eins, nämlich täglich iſt die Natur ein Licht aus dem heil. Geiſt. Diß erinnert an ſeinen Zeitgenoſſen Franc. Puccius, dem Chriſtus die allgemeine ratio, λόγος in dem Menſchen iſt.

Um daher von Chriſtus etwas Näheres auszuſagen, ſchließt er ſich wieder an die Kirchenlehre an, ohne ſich wahrhaft mit ihr zu vermitteln. Jedoch hat er auch hier einiges Eigenthümliche. Durch des Teufels Neid iſt der Menſch verführt: jetzt ſind wir unrein und blind, und ſterblich: und ſo blieb es, bis Gott half. Daß Leib und Seele wieder gereinigt und der ſterblich gewordene Leib mit der Seele wieder vereinigt würde, wurde die zweite Perſon in der Gottheit Menſch. Wäre aber die Maria nicht ganz rein geweſen, ſo hätte ſie den Sohn Gottes nicht empfangen können. Durch ihre reine Seele erkennt ſie Gott und glaubet Gott; und ſo ward ſie durch den Geiſt Gottes überſchattet, magiſch, aus Verwilligung der Seelen im keuſchen Leib; und Gott und Menſch waren vereint. Die Magie, die er dem Glauben zuſchreibt, iſt ihm innig verbunden mit der imaginatio, die, wenn ſie wahrer Art iſt, wirkt, was ſie denkt, in Kraft des heil. Geiſtes, wie der Glaube eine Allmacht iſt. — Durch Chriſtus nun werden wir wiedergeboren; mit ihm ſind auch

aber von einander besonders dadurch, daß der Christologie des Ersteren sichtlich auf die göttliche, der des Letztern auf die menschliche Natur Christi das Hauptgewicht fällt, während in Luthers Grundanschauung beide Seiten am vollkommensten ihre gleich integrirende Bedeutung behaupten. [71])

---

wir erhöhet. Da aber nach Theophrast die Seele als aus Gott nicht krank werden kann, so kommt es auf des Leibes Erlösung und Wiederbringung an. So findet er wieder eine Stelle für seine naturphilosophischen Gedanken. Er schließt sich hiebei besonders an das heil. Abendmahl an. Christi Leib ist nicht aus menschlichem Samen; sondern wie bei Adam die Erde der Stoff war, so war für seinen Leib dasselbe der heil. Geist. Ob er nun einen himmlischen, geistigen Leib Christi hieraus ableitet, ist nicht deutlich. Da er von Christi Genugthuung und Leiden spricht, ist wahrscheinlich, daß er diese göttliche Substanz des Leibes Christi sich zuerst in Knechtsgestalt denkt. Jedenfalls aber legt er auf diesen göttlichen Leib Christi das größte Gewicht bei der Erlösung oder Wiedergeburt. Aus Christi Blute nämlich, das in den Elementen uns zu Theil wird, kommt die göttliche Kraft, die den neuen geistlichen Leib dem Menschen schafft. Er nennt diese göttliche Kraft den heil. Geist — wie er ja aus des heil. Geistes Natur oder Substanz den Ursprung seines Leibes ableitete. Durch den heil. Geist, sagt er, macht Christus in allen seinen Gläubigen Incarnationes. — Wir essen im heil. Abendmahl weder blos ein Zeichen, noch Christi Leib, wie er am Abendmahle saß: sondern gleichsam den Keim seines Leibes (surculum), seinen Geist. Dieser lebenschaffende Geist geht hervor aus Christi Leib im Abendmahl; so wird Christus aus seinem persönlichen Leib unser Leib, und doch ist nicht seine Person unsre Person: sondern Christus wirkt nur durch sein Abendmahl als einen Samen auf die Nachbilder seines Leibs, damit die Gläubigen, wesentlich Glieder seines Leibs, in den Himmel kommen mit ihm. Er berührt sich hier mit Schwenckfeld und Val. Weigel.

[71]) Osianders Aehnlichkeit mit Luthers Typus sieht man besonders aus seiner Lehre vom Worte Gottes, die an die frühesten Zeiten Luthers erinnert, sodann aus seiner christologisch gefärbten Mystik, und aus seiner Ineinsschauung des ewigen göttlichen Ebenbildes und der vollkommenen Menschheit. In dem Allem hat er zugleich am meisten Aehnlichkeit mit Brentz und der württembergischen Kirche, daher ihn auch diese am besten verstand und sehr viel günstiger als die Norddeutschen beurtheilte. Es ist daher

Den Mittelpunkt der Lehre des A. Oſiander bildet ſeine Lehre von der Rechtfertigung; aber da er dieſe nicht blos als Erlaß der Strafe, ſondern auch der Schuld ſowie als Herſtellung und volle Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, alſo der urſprünglichen Idee, die Gott vom Menſchen hatte, anſehen will, ſo mußte eine ſo ausgedehnte Bedeutung der Justificatio auch auf die Chriſtologie zurückwirken.

Oſiander wurde als geiſtvoller und muthiger Bekenner des Evangeliums bei den wichtigſten Verhandlungen, zu Marburg, Augsburg, Schmalkalden zugezogen; und ſtand namentlich in der Sacramentsfrage ganz auf Luthers Seiten, von deſſen myſtiſchem Standpunkt er ſich namentlich durch einen kühneren und weiter vorgehenden ſpeculativen Geiſt unterſchied. [72]) Während Melanchthon Luthers Lehre vom Glauben mehr populär und empiriſch praktiſch behandelte, zeigte A. Oſiander frühe die Neigung, auf die letzten Gründe zurückzugehen und den evang. Standpunkt ſpeculativ zu reconſtruiren, zu welchem Behuf er natürlich auch eine eigene Terminologie ſchuf, welche ihm viele Mißverſtändniſſe eintrug. Es iſt nicht blos Eiferſucht auf Melanchthons

---

nicht genau, wenn Thomaſius in ſeiner ſonſt fleißigen und dankenswerthen Historia et progressio dogmatis de obedientia Christi activa 1846. P. I, S. 22 f., die württembergiſche Kirche ohne Weiteres den anderen im Gegenſatz gegen Oſiander gleichſtellt.

[72]) Vgl. Baur Disq. in A. Osiandri de justif. doct. 1831; deſſen Lehre von der Verſöhnung S. 316—344. Trin. u. Menſchwerd. III, 247—252. Wilken, A. Oſianders Leben, Lehre und Schriften 1844. Von älteren Schriften vgl. Hartknoch preuß. Kirchenhiſt. S. 309 ff. J. G. Walch, Religionsſtreitigk. der evang. luth. Kirche Thl. 4. S. 137 ff., wo auch die ältere Literatur angegeben iſt. Plank, Geſchichte des proteſt. Lehrbegriffs Bd. III. — Von Oſiander ſelbſt ſind beſonders folgende Schriften zu nennen: Confessio A. Osiandri de unico Mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Regiom. 1551. Epistola A. Osiandri, in qua confutantur etc. 1549. Sodann ſeine Schrift: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidentibus S. S. testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monteregio Pruss. 1550. Vgl. Schlüſſelb. Catal. haeret. L. VI, 48 ff.

Ansehen, was ihn in Gegensatz zu dessen Lehrweise trieb, sondern die richtige Erkenntniß, daß die Formeln Melanchthons jenen mystischen Lebenspunkt gar zu wenig enthalten, vielmehr durch den fein begrenzenden und rechnenden Verstand der göttliche Vernunftgehalt des Christenthums verflüchtigt werde.

Melanchthon hat in der Lehre vom Glauben immer besonders die Ergreifung des Verdienstes Christi betont, worunter er sein satisfactorisches Leiden für uns verstand, daher nicht blos den thuenden Gehorsam neben dem leidenden wenig in Betracht gezogen, sondern bei Christus den Blick überhaupt mehr auf das Werk als auf die innere Quelle und die lebendige Einheit seiner Werke in der Person gerichtet: dieses Werk das Christus für sich nicht zu leisten schuldig war, soll der Glaube anschauen und ergreifen. Das erscheint dem A. Osiander frostiger als Eis; und sich selbst weiß er mit Recht mehr in Luthers Geist, wenn er den Glauben auch auf die Totalität der Person Christi verweist, welche mit dem Vater und dem Sohn im Herzen Wohnung mache. Den lebendig gegenwärtigen Christus schien ihm Melanchthon und seine Schule wie seine andern Gegner, die buchstäbischen Lutheraner, gegen den empirisch-historischen, oder seine Werke vor 1500 Jahren zurückzustellen. Dieser Fehler selbst aber sei nur da möglich, wo man die Rechtfertigung durch den Glauben nur zu einem äußerlichen Werke mache. Denn freilich, wenn die Rechtfertigung nur in der Loskaufung (redemtio), das heißt in der Freilassung von der Strafe bestehe, dann könne man sagen, durch den Glauben an das historische Verdienst Christi werden wir wahrhaft gerechtfertigt, indem er für uns das Lösegeld bezahlte; ähnlich wie ein von den Türken um Geld losgekaufter Sklave nicht blos für sich der Sklaverei ledig wird, sondern auch alle von ihm zu erzeugenden Kinder die sonst als Sklaven geboren wären freimacht. Allein nach der Schrift sei unter Rechtfertigung weit mehr zu verstehen, nemlich auch das Gut- und Gerechtgemachtwerden, und das sei der höhere Zweck der Erscheinung Christi; Christi Sühne sei dazu nur die Einleitung oder Dasjenige gewesen, wodurch er unsre Gerechtmachung verdient habe.

Um nun die Nothwendigkeit eines innigeren Zusammenhanges mit Christus als durch den bloßen Glauben an sein historisches Verdienst zu begründen, geht er auf die Idee des Menschen zurück und sucht die Lehre vom göttlichen Ebenbilde dem Glaubensprincip gemäß umzugestalten. Der Mensch war nach Osiander von Gott nicht blos zum Gehorsam und guten Werken geschaffen, als könnte er dadurch schon gerecht vor Gott sein, (das wäre vielmehr wieder eine zu starke Betonung der Werke, wie sie in der römischen Kirche üblich ist), sondern dazu, gerecht und gut zu sein in seinem Wesen. Nicht gute Werke machen einen Menschen gut, sondern ein Gerechter thut gute Werke. Auf das Sein, das Prinzip des Guten in uns selbst kömmt es an, wenn wir Gott sollen wohlgefällig sein. Nun gibt es aber ferner nur Ein Gutes das vor Gott bestehen kann, das ist die Güte, die wesentlich in ihm ist. Es gibt nicht zweierlei Arten der Gerechtigkeit oder des Guten, sondern nur eine einzige, das ist seine wesentliche Gerechtigkeit. Wäre diese nicht sichselbstmittheilend, so bliebe nur er gerecht. Aber die Offenbarung des Gesetzes beweist, daß er auch Gerechtigkeit außer sich will. Das Gesetz sagt nicht, daß es einen Weg zur Seligkeit gebe oder je gegeben habe durch eigene gute Werke, sondern die göttliche Grundforderung ist, daß wir uns erfüllen lassen sollen von göttlichem Leben und Wesen, von der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, die da ist in Christus. Daher konnte auch in Adam das göttliche Ebenbild noch nicht vollkommen verwirklicht sein. Wie nun aber der Mensch von Anfang an in diesem prägnanten Sinn als Gottes bedürftig geschaffen ward, so lag es von Anfang an schon bei des Menschen Schöpfung im Rathschluß Gottes, sich der Menschheit auf dem einzigen möglichen Wege mitzutheilen, nemlich durch die Vermittelung des menschgewordenen Sohnes Gottes. Denn endlich, wie wir sind, konnten wir Gott und seine wesentliche Gerechtigkeit nicht erfassen, wenn er uns nicht gleich und nahe ward. Mithin ist die Idee des Gottmenschen ewig in Gott. Er muß in faßbarer Weise die wesentliche Gerechtigkeit darstellen, er muß das verwirklichte Ebenbild Gottes sein, damit auch wir durch ihn vollendet werden und

ſeiner theilhaft der göttlichen Natur theilhaft ſeien. Hienach wäre Chriſtus als das unentbehrliche Organ unſerer Vollendung und der göttlichen Gnade auch erſchienen, wenn Niemand geſündigt hätte, obwohl allerdings die Sünde auch noch die weitere Nothwendigkeit einer Genugthuung zu unſerer Loskaufung mit ſich geführt hat, durch leidenden und thuenden Gehorſam, welcher aber wieder in ſich nicht ſchlechthin gottgefällig ſein könnte, wenn er nicht die Frucht einer eſſentiellen Gerechtigkeit in ihm wäre. Denn ſelbſt Chriſti menſchliche Natur für ſich wäre leer, ohne Gott wäre ſie wie eine dürre Rebe und nützte uns nichts.

Jedoch konnte Oſiander nicht bei dieſer Nothwendigkeit des Gottmenſchen als bloßen Mittels für uns ſtehen bleiben. Da die weſentliche Gerechtigkeit und ihre Wirklichkeit in der Welt ein Gut in ſich ſelbſt ſein muß, der Gottmenſch aber das geeignete Organ nur iſt durch die weſentliche Gerechtigkeit deren Verwirklichung in der Welt er zuerſt perſönlich darzuſtellen hat, ſo ergibt ſich unmittelbar, daß ihm Chriſti Erſcheinung auch Selbſtzweck und ein Gut in ſich ſein muß. Ja er betrachtet Chriſtus als den Mittelpunkt des Weltgutes, und als ſeine Spitze: die Idee des Gottmenſchen iſt ihm auch das organiſirende Centrum, in welchem wie durch welchen das All ſeine Vollendung erreicht. Daher ſagt er: Gott hätte gar nicht geſchaffen, wenn er nicht hätte Menſch werden wollen, und er würde mit der Kirche, ſeiner Braut, Ein Fleiſch geworden ſein auch ohne die Sünde. Das Urbild nach welchem und auf welches hin Adam geſchaffen ward, iſt nicht die nackte Gottheit, auch nicht des Sohnes Gottes an ſich, ſondern der Sohn als zu inkarnirender, als Gottmenſch. So wenig wär aber dieſes Urbild, auf das Alles geſchaffen iſt, eine bloße Idee, daß das ewige Wort vielmehr ſchon den Patriarchen im Bilde (simulacrum) nach allen Dimenſionen ſeiner künftigen Geſtalt erſchien. Ja wenn er von dem ewigen Rathſchluß der Menſchwerdung redend ſagt: es iſt nichts in Gott, was nicht Gott ſelbſt wäre, ſo ſcheint er das was ihm an der Menſchheit das Weſentliche iſt, dergeſtalt in Gott zu verlegen, daß nicht blos ihr Gedanke ſondern ſie ſelbſt ewig, wenn auch nur potentiell, in Gott gegenwärtig iſt, indem

ſie nach ihrem wahren Weſen Gott iſt, in der Wirklichkeit aber Gott zu ſein beſtimmt. [78])

Dieſe äußere Wirklichkeit durch die er uns zugänglich wird, ſetzt ſich aber für uns fort in der Predigt des äußeren Wortes. Dieſes iſt nicht leerer Schall, ſondern Erſcheinung des Verbum internum, bringt dieſes mit ſich und zündet in den Empfänglichen die Leuchte gleichfalls an. Freilich der im äußeren Wort eingehüllte Chriſtus iſt als inneres Wort nur erkennbar für das geiſtige Auge: faſſen, glauben wir das Innere, ſo bleibt das Wort das wahrer Gott und Menſch iſt in uns. Aber daß wir ihn faſſen können im äußeren Wort das verdanken wir eben ſeiner menſchlichen Natur, die ein Tempel iſt der ganzen göttlichen Fülle. Wir ſind Glieder Chriſti nach ſeiner Menſchheit; durch ſeine Menſchheit empfahen wir das Licht und Leben des Wortes wodurch es alle Glieder ſeines myſtiſchen Leibes der Kirche erleuchtet; wie auch das heil. Abendmahl beweist, daß wir mit ſeiner menſchlichen Natur geeinigt, auch ſeiner göttlichen ſollen theilhaft werden. So diene die ganze menſchliche Natur Chriſti dazu, daß die Gottheit mit der ſie Eine Perſon ward, auch in uns herniederſteige, gleich wie der ganze Weinſtock dazu dient daß die Zweige an ihm einer Natur mit ihm ſeiend Frucht

---

[78]) Oſiander führt u. A. noch folgende Gründe für ſich an: Unter dem Ebenbilde Gottes iſt, wie Alle zugeben, die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verſtehen. Dieſe iſt aber weſentlich Gott der Sohn. Dieſer heißt sensu emin. Gottes Ebenbild als Menſchgewordener: ſonach iſt Adam, indem er nach Gottes Ebenbild formirt ward, nach der imago Christi futuri formirt, (wie auch ſchon Tertullian und Irenäus lehrten) und folglich iſt Chriſti Kommen nicht erſt von dem Sündenfall abhängig. Auch hätten die Menſchen ohne Sünde doch noch eine vollendende Verwandlung erleben müſſen, die ihnen nur durch Chriſtus werden konnte, zu deſſen Bild ſie verklärt werden ſollen. Bei der gegneriſchen Anſicht wäre Chriſtus nach Adams Bild geworden, während Adam nach Chriſti Bild muß geſchaffen ſein. Auch würde ſonſt, wenn nicht Sünde wäre, den Menſchen und Engeln ihr König ewig fehlen, und jenes Myſterium Eph. V, 32. zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde käme nicht zur Wirklichkeit. Er berief ſich beſonders auf Gen. I, 26. Luc. XIX, 12. Auſſerdem wie Frühere auf Kol. I, 18. Hebr. II, 10.

bringen. Denn auch am Weinstock sind zwei Naturen, deren eine das Holz ist, welches bleibt, auch wenn die Rebe dürre wird, die andere ist die ganz verborgene, fruchtbare, weintragende. So wenig nun die Reben die weintragende Art erhalten könnten, wenn sie nicht Holz wären vom Holz des Weinstocks, so wenig könnten wir der göttlichen Natur theilhaft werden, wenn wir nicht, durch Glauben und Taufe ihm also einverleibt, Fleisch, Blut und Bein von seinem Fleisch, Blut und Bein geworden wären.

Diese Lehre von der Rechtfertigung durch das Einwohnen der wesentlichen Gerechtigkeit oder durch das Empfahen der göttlichen Natur im Glauben stellte er der äußerlichen nur gerichtlichen Imputation des Verdienstes Christi entgegen; suchte Christi Werk für uns in der Innerlichkeit und Einheit seiner Person festzuhalten, zugleich aber auch, ohne in den römischen Irrthum zu fallen, in dem Glauben die Sündenvergebung und die Heiligung fest und principiell zusammenzuschließen. Man kann nicht sagen, daß ihm für die Imputation keine Stelle blieb. Von der Genugthuung Christi für unsre Strafen abgesehen bedurfte er ihrer auch in so fern, als er in den Gläubigen die fortdauernde Sünde nicht in Abrede stellte und doch die Versöhnung derselben vollkommen dachte. [74]) Ferner blieb er auch insofern bei einer Imputation stehen, als ihm nicht der Glaube als Tugend oder als subjektive verdienstliche Beschaffenheit rechtfertigt, — wie dem Augustin — sondern das Objekt des Glaubens Christus, der nach seiner Gnade sich zum Menschen will rechnen lassen, von dem Gläubigen wie von Gott. Aber allerdings bleibt er nicht dabei stehen, daß Christus sich blos zum Menschen rechnen lasse; er geht dazu fort, daß er sich, seine göttliche Natur dem Glauben zu eigen gebe, so daß Gott nicht etwas was nicht ist, sieht, wenn er den Menschen als wirklich gerecht in Christo sieht. [75])

[74]) Wenn er nicht einer antinomistischen Auffassung von der Bedeutungslosigkeit der nachwirkenden Sünden in Vergleich mit der essentiellen Glaubensgerechtigkeit Raum ließ, was man seinen positiven Erklärungen gegenüber nicht annehmen darf.

[75]) Es wäre ungerecht, sagt er, den für gerecht anzusehen, der nichts Gerechtes in sich hat. Der Gläubige aber hat Gerechtigkeit an

Es iſt Oſiandern darin zuzuſtimmen, daß das eigentliche vom Glauben zu ergreifende Heilsobjekt die Perſon Chriſti in ihrer Einheit und Totalität ſein müſſe, nicht aber blos ſeine Leiſtungen oder Verdienſte, nicht blos gleichſam die Geſammtſumme ſeines Gehorſams, mag dieſer immerhin auch als activer wie als paſſiver angeſehen werden. Aber Oſiander ſelbſt bleibt gerade nicht ſowohl zu Chriſti Perſon als zu ſeiner divina natura oder essentia hingewandt. Was Chriſtus gethan und gewirkt hat, iſt ihm Nebenſache; ſein Werth, durch den er eigentlich auch ohne Thun Heilsobjekt iſt, iſt ihm ſein Sein, beſtimmter ſeine weſentliche justitia, das heißt Gottheit. [76]) Chriſti Gerechtigkeit iſt immer ſich ſelbſt gleich, weil ſie in ſeinem Sein beſteht. So energiſch er alſo die religiöſe Wurzel des Ethiſchen erkannt hat, ſo geht ihm doch die Einſicht ab, daß es der justitia essentialis wenn ſie ethiſch gedacht wird und nicht blos als ein Adel der Natur, ſelbſt wieder weſentlich iſt, ſich actuell zu bethätigen, wie ſie auch nur in dieſen Bethätigungen die concrete Exiſtenz hat in der ſie erkannt und ergriffen werden kann. [77]) Hätte er das erkannt, ſo hätte es ihm nicht ſchwer ſein können, für Chriſti Menſchheit eine noch weitere weſentliche Bedeutung zu gewinnen, nemlich: daß durch ſie das Heil erworben ward, nicht blos die Loskaufung von Uebeln (Strafe) ſondern auch von Schuld. Chriſtologiſch noch wichtiger iſt, daß ihm bei dieſer Gleichgültigkeit gegen das actuelle Leben der Gerechtigkeit in Vergleich mit dem zuſtändlichen und ſtets ſich gleich bleibenden, ein wahrhaft menſchliches Wachſen Chriſti an ethiſcher Kraft und Gerechtigkeit völlig verloren gieng, was die lutheriſchen Gegner richtig

---

und in ſich als Rebe an Chriſtus, oder indem er Chriſtum in ſich hat.

[76]) Das ſchien ihm daraus zu folgen, daß ja Chriſtus nicht gerecht ſei, weil er das Geſetz erfüllte, ſondern weil er ſchon zuvor gerecht war. Ausdrücklich ſagt er auch, auf actio komme es nicht an, noch auf passio, ſondern auf die essentialis justitia, die Gott ſei.

[77]) Die Gegner betrachten überwiegend Christi obed. activa et passiva als das eigentliche Heilsobjekt, ihm iſt es nur die justitia essentialis. Beide reiſſen das Zuſammengehörige auseinander.

erkannt und getadelt haben. Der weſentliche Werth der Menſchheit ligt ihm alſo nicht darin, daß ſie ſelbſt immer mehr an ethiſcher Kraft gewinnt, oder daß ſie, wie Luther will, die göttlichen Qualitäten auch zu eigen erhielt, ſondern ihr Werth ligt ihm eigentlich einzig in der divina natura, und die Menſchheit ſelbſt iſt ſo nur die Erſcheinung oder Form jener ſtets identiſchen Größe, des Verbum Dei. Es hat ihm alſo die divina natura noch ein falſches Uebergewicht, die menſchliche iſt ihm etwas Selbſtloſes, und die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, auf welche er allerdings mit Luther hingerichtet iſt, hat er nur dadurch zu vollziehen gewußt, daß er der germaniſchen Myſtik ähnlich das Menſchliche durch das Göttliche erſetzt oder vertreten werden läßt, ſtatt das Göttliche wirklich menſchlich werden zu laſſen, wie Luther will. Derſelbe Mangel mußte dann auch in Beſchreibung des Glaubens und der Justificatio hervortreten. Oſiander läßt nicht ſowohl den concreten Gottmenſchen als vielmehr nur ſeine divina essentia, für welche ſeine Menſchheit das Vehikel iſt, unſre Gerechtigkeit ſein. [78]) Ferner

---

[78]) Franc. Stancaro ſtellt dem oſiandriſtiſchen Satz, daß nur die göttliche Natur unſere Gerechtigkeit ſei (in welcher Formel der trinitariſche Unterſchied des Sohnes nicht beachtet war), unter Berufung auf den Lombarden, dem ſehr viele katholiſche Lehrer zuſtimmen — z. B. auch Scotus und Bellarmin — entgegen: daß vielmehr nur die Menſchheit Chriſti das Mittleramt habe. Vgl. Heberle aus dem Leben von G. Blandrata Tüb. Ztſchr. 1840. 4. Sofern hienach Chriſti Gottheit eine faſt müßige Rolle zu ſpielen hätte (denn nur autoritative könne ſie mediatrix heißen, und verleihe der Menſchheit die Kraft zu dem Leiden das Gott (acceptilatione) für ſatisfactoriſch gelten laſſe) ſo ligt darin ſchon eine Anbahnung der Anſicht, welcher er ſelbſt auch ſpäter ſich näherte, wornach die Incarnation des Sohnes Gottes für entbehrlich gilt. Jedoch will er die kirchliche Trinitätslehre nicht läugnen, ſondern nur durchführen im Gegenſatz gegen arianiſche und tritheiſtiſche Lehre. Wäre Chriſtus Mittler auch nach ſeiner göttlichen Natur, ſagt er, ſo könnte er nicht zugleich zu der Gottheit gehören, mit welcher eine Vermittlung nöthig iſt, ſondern er müßte ſubordinirt ſein. Die völlige Gleichheit mit dem Vater fehlte dem Sohn, wenn der Sohn allein in-

ſo heftig er gegen eine blos imputativa justitia zu Felde zieht, ſo bringt doch auch er es nicht dazu, daß je der Menſch ſelbſt und in ſich durch Chriſti Mittheilung heilig und gerecht ſei: ſondern bei Chriſti ſtellvertretendem Leben in uns bleibt er dergeſtalt ſtehen, daß eine neue und freie von Chriſto unterſchiedene Perſönlichkeit ebenſoſehr wie bei ſeinen Gegnern, welche die imputatio forensis zum All des Heiles machen, ausgeſchloſſen bleibt. Mag er es ferner immerhin mit Recht froſtig nennen, wenn man nur von Kräften rede, die der heil. Geiſt ausgieße, oder gar ſtatt weſentlicher Gegenwart Chriſti und des heil. Geiſtes nur von Wirkungen des heil. Geiſtes zu ſprechen wiſſe: er ſelbſt macht das ſtellvertretende Leben Chriſti in uns, welches als fruchtbares ſchöpferiſches Princip aufzufaſſen wäre, ſelbſt wieder arm, indem er, um nur immer im Beſitz und Genuß der Totalität zu ſtehen, dem Princip nicht geſtatten will, Princip zu ſein für eine neue Perſönlichkeit im heil. Geiſt. Es iſt daher nicht unrichtig, wenn Calvin, der ſonſt die ethiſche Richtung wohl zu würdigen weiß, welche Oſianders Vorderſätze ankündigten,

---

carnirt wäre; das wäre auch gegen den kirchlichen Kanon: opera ad extra sunt indivisa. Der Sohn könne alſo zu Chriſti Menſchheit kein anderes Verhältniß haben als Vater und Geiſt: der dreieinige Gott alſo ſtehe zum Menſchen Chriſtus in eigenthümlichem Verhältniß. Die Annahme eines beſondern Verhältniſſes des Sohnes zu Jeſu oder gar der Mittlerſchaft ſeiner göttlichen Natur — wäre bei dem Verſöhnungswerk ſogar hinderlich, indem es ein leeres Spiel wäre, wenn der Sohn Gottes, dem als zweiter Perſon in Gott die Satisfaction mit darzubringen wäre, dieſe zugleich ſich ſelbſt brächte. So meinte er den Sohn Gottes nicht als Mittler anſehen, und ihm keine andere Stellung zu dem Menſchen Jeſu belaſſen zu müſſen, als die auch dem ganzen Gott zukomme, damit nicht der Sohn zugleich Richter über ſich und Gerichteter ſei. Staucaro zeigt daher eher als zu Arianismus und Tritheismus eine Tendenz zum Sabellianismus: wenigſtens iſt ihm der trinitariſche Gott nur ſo in Chriſtus thätig als ob er nicht trinitariſch wäre. Ja in ſeiner Lehre vom menſchlichen Mittleramt, wo er die Menſchheit ohne Gott perſönlich muß gedacht haben, kündigt ſich ſchon leiſe etwas Ebjonitiſches an. So ſehr nun hiemit der Werth der Perſon Chriſti

ihm in immer anderen Wendungen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, Pantheismus vorwirft. [78]) Osiander läßt endlich zwar mit Recht die Loskaufung (redemtio) und das Straflossein der Menschen nicht als den letzten Zweck der Menschwerdung gelten: aber statt die Versöhnung objektiv und subjektiv den Uebergang zur Heiligung und vollen Verwirklichung des Ebenbildes Gottes in uns werden zu lassen, reißt er das äußere und das innerlich Geistige des Werkes Christi auseinander. Die Genugthuung für unsere verdiente Strafe soll Christus ein für allemal für Alle dargebracht haben und, nachdem das geschehen war, wirkt diese vergangene Geschichte rein objektiv und von selbst unser Aller Loskaufung. Hier also läßt gerade er den abstrakt juridischen (gleichsam privatrechtlichen) Gesichtspunkt walten, um dann für das was ihm die Hauptsache ist, die justitia essentialis ebenso rein abrupt die mystische Unio im Glauben einstehen zu lassen.

---

und ihres Werkes bedroht war, so nahe ferner da die Gefahr des Nestorianismus, ja Ebjonitismus lag, so hat damit Stancaro doch einen Punkt berührt, welcher auch später im Streit über die κρύψις wichtig wird. Es gibt eine Steigerung der irdischen Gottmenschheit Christi, die gerade das Versöhnungswerk selbst in Schein auflöst.

[78]) Bei Calvin und annähernd auch bei Melanchthon kommt es übrigens gleichfalls nicht zu einem Menschlichwerden des Göttlichen in Christus, nur aus entgegengesetztem Grunde. Das Wesen des finitum- und infinitum ist ihnen von der Art, daß eine reale Selbstmittheilung des Göttlichen an die menschliche Natur keine Stelle hat, sondern daß zur Ueberbrückung der Kluft zwischen der göttlichen Natur des Sohnes und der Menschheit der heil. Geist eingeschoben wird. (s. u.)

Zweiter Abſchnitt.

U. Zwingli und Luther.

Die anfängliche Einheit der deutſchen und der ſchweizeriſchen Reformation trotz der gegenſeitigen Unabhängigkeit ihrer Ausgangspunkte beſtand nicht blos in dem gemeinſamen Gegenſatz gegen Paganiſches und Judaiſtiſches im römiſchen Katholicismus, nicht blos in der Lehre von der Nichtverdienſtlichkeit der Werke, die beiderſeits bis zum abſoluten Prädeſtinatianismus fortgeführt wurde, ſondern auch in der Betonung der Sündenvergebung aus Gnaden, mit Einem Wort, in der gemeinſamen Lehre, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden. [1])

Aber gerade die treue Feſthaltung dieſes Satzes ſchien dem Zwingli in Betreff des heil. Abendmahles zu fordern, daß man den Glauben nicht wieder verdunkle und als ungenügend zum Heil herabſetze, ſei es durch die Behauptung, daß der Glaube das Heil noch unvollkommen habe, ſofern in dem heil. Abendmahl noch etwas anderes zum Heil Gehöriges empfangen werde, als der Glaube ſchon hat indem er Chriſtum und ſein Verdienſt ergreift; ſei es durch die Meinung, daß nicht der Glaubensakt das einzige und völlig zureichende ſubjektive Aneignungsmittel des Heiles ſei, ſondern dazu noch ein leibliches Eſſen ſei es auch des Leibes Chriſti in den Elementen des heil. Abendmahles gehöre. [2]) Das Vertrauen auf die Ge-

[1]) Vgl. Zwinglis Brief an Alber Nov. 1524, bei Pfaff, Acta et scripta publ. Eccl. Würt. 1719. S. 15: Sola enim fide justificamur.

[2]) Im genannten Brief hebt er mehrfach dieſes hervor z. B. S. 14. Fides ergo opus (Dei) est quod beat, non corpus corporaliter edere.

genwart des Leibes Christi im heil. Abendmahl schien ihm vom einzigen Heilsweg abzuziehen, zugleich aber auch römischer Superstition und Idololatrie die Thore zu öffnen, weil die Gegenwart des Leibes Christi im Sacrament dahin führe, daß derselbe wie durch eine Zauberformel an die Elemente gefesselt werde, und der Christ in den Elementen den gegenwärtigen Christus anzubeten hätte. [3]) Auf das Innere, den Glauben an Christi Werk müsse es ankommen: dieser ist Werk der Gnade; aber wir halten das Abendmahl nur recht, wenn wir den Glauben schon haben und in ihm Christum. Folglich könne es sich im heil. Abendmahl nicht erst um ein Empfangen der Gnade, sondern nur um eine Bethätigung des Glaubens handeln, in lobender und preisender Gedächtnißfeier, und das gemeinsame Nehmen des Brods und Weins dieser Sinnbilder des Todes Christi sei einem gemeinsamen Bekenntniß und Eidschwur, einem gemeinsamen sich Christo Angeloben gleich, wodurch die Feiernden sich zu Einem Ganzen zu Einem Leib zusammenwachsen fühlen. [4]) Daher rede Christus Joh. VI nicht blos davon, daß wir Christi Leib und Blut das heißt seinen lebengebenden Tod im Glauben genießen sollen, sondern er fordere uns auch auf, daß wir die Speise wirken sollen, die ewig bleibet, das heißt daß wir den Glauben gewinnen sollen, in welchem wir das ewige Leben haben. So lange aber die Meinung sei, daß wir Christi Leib und Blut im heil. Nachtmahl empfangen, werde von dem Allem der Blick auf das Aeußere abgelenkt und der Glaube zerstreut; da hafte er an dem was nichts nütze, dem Fleisch, und lasse dahinten die Hauptsache, Christi Verdienst und die Gemeinschaft mit Christi Gottheit. Diese denkt Zwingli natürlich allgegenwärtig, auch bei dem heil. Abendmahl anwesend. Durch sie allein ist uns aber Christus heilsam; denn wiewohl er nach der menschlichen Natur

---

Nam si corpus comesum bearet, duae rationes aut viae essent, quibus bearemur. S. 15. Ob nach der Schrift ea fides best, qua credas Christum hic corporaliter edi, oder das Wort vom Kreuz in viscera pectoris nostri aufgenommen?

[3]) S. 16.

[4]) S. 20. 21.

hat leiden müssen und sterben, so hätte nichts desto weniger, wäre der nicht auch Gottes Sohn gewesen, so da starb, Christus der ganzen Welt nicht heilsam sein mögen. [5]) Haben wir ihn nach seiner Gottheit, so haben wir auch die Frucht seiner Menschheit nach der er litt; aber nicht umgekehrt. Seine Gottheit also und nicht seine Menschheit ist ihm das schöpferische Princip des Heiles; die Menschheit ist dem Zwingli nicht ein Theil des Heilsgutes, sondern ist das historische Mittel der Erlösung gewesen; für die Gegenwart aber hat sie keine weitere Bedeutung, auch nicht als Vehikel des Innern. Da nun „das Fleisch nichts nützet," sondern den Glauben ablenkt vom Geistlichen aufs Aeußere, warum sollte es da sein? Es nützet sehr viel caesa aber nicht esa; denn jenes ist für den Glauben. Ziehet man das heil. Abendmahl auf den Glauben, dann können Alle an den entlegensten Orten es zugleich essen. [6]) Noch unmittelbarer christologisch wandte sich der Streit, als er nicht blos dabei stehen blieb, Christi Leib abwesend zu setzen, weil seine Gegenwart nicht nütze, sondern als auch die eine Seite diese Gegenwart als eine Unmöglichkeit, die andere als möglich oder nothwendig bezeichnete. [7]) Diß geschah in den Verhandlungen zwi-

---

[5]) Commentar. de vera et fals. relig. 1525. Epistola ad Alberum S. 13 f. Christus ist nicht leiblich in uns. S. 14: Quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. S. 22: der Glaube bedürfe nicht eines leiblichen Essens des Leibes Christi; und Keiner habe wohl je wirklich an ein solches geglaubt. Es wäre Kreophagie S. 23. Er bekennt sich zu Carlstadts Ansicht, wenn auch nicht zu seiner Begründung.

[6]) Zwinglis Antwort auf Johan. Bugenhagens Schreiben Oktob. 1525.

[7]) Oecolampad in s. Liber de genuina verborum Dom. expositione 1525 (Acta et scr. publ. Eccl. Wirt. S. 51) hob hervor, die gegnerische Ansicht würde zu einem Wunder führen, größer als das der Schöpfung und Menschwerdung. Es kämen nemlich (vgl. Walch XX, 784) dabei heraus zween Leiber an Einem Ort, Ein Leib an zween und mehreren Orten zugleich; oder auch mehre Leiber Christi. Daher sei zu sagen: (Acta et scr. S. 146): Non alibi quam in coelo corpore fatemur Christum. Wäre er auch auf Erden, so hieße das veritatem corporis Christi auferre. Das schwäb.

schen Oecolampad und den Schwaben. Unmöglich ist es nach Oecolampad nicht deßhalb, weil es Gott an sich nicht möglich wäre, das Sein an verschiedenen Orten oder das Allenthalbensein der Kreatur mitzutheilen, oder als litte dabei seine Ehre. Sondern es würde der Wahrheit der Körper, wie sie Gott geschaffen hat, zu nahe treten, indem alle Körper umschrieben sind. [8]) Die Männer des Syngramma warfen dem Oecolampad Wunderscheu vor, was sie ihm nicht beweisen konnten. Ihre eigene Ansicht aber ließ viele Dunkelheiten übrig. Nicht einmal darüber erklärten sie sich bestimmt, ob Christi Leib in glorificirter oder erniedrigter Gestalt geschenkt werde (Walch XX, 784. §. 81). Ihr Gedanke ist dieser: Gott ist in seinem Wort, und gibt sich uns selbst im Wort; Ewiges, Raumfreies tritt darin real in die sinnliche, sichtbare Welt. Auch unsere Worte sind nicht blos Zeichen der Dinge in der Seele, sondern bringen diese selbst an und vor uns (Pfaff l. c. S. 182). Christi Worte schließen Christum ein und bringen ihn mit seinen Gütern, also auch die Einsetzungsworte; nur daß diese nach ihrem Wortlaut Christum in die (unverwandelt bleibenden) Elemente bringen und gleichsam sie mit zu dem Christum tragenden Worte machen (Verbum visibile nach der Apol. C. A.). So brachte das Wort in die eherne Schlange die Heilkraft. Ist nun Christus überhaupt in seinem Wort und wird er dadurch ausgetheilt, so ist auch sein Leib in seinem Wort, dieses bringt auch ihn in die Elemente, so daß er im Wort vom Glauben geistlich empfangen wird, wie die Elemente leiblich. [9]) Die Art der Vereinigung Christi

---

Syngramma dagegen (Walch XX, 35. 36.) sagt: Christus, sein Leib und Blut ist gegenwärtig durch Gottes Macht und Wort und bleibt dennoch zur Rechten des Vaters; es folge daraus weder neues Leiden noch Niedersteigen und Erniedrigtwerden Christi §. 38. 39, auch keine impanatio noch laceratio mit den Zähnen §. 41. 54. Das Alles verwerfen auch die Schwaben (Brentz an der Spitze).

[8]) ib. S. 146. Anders verhält es sich mit den Geistern (also auch mit Christi Seele?) sie seien an keinen Ort gebunden. Er redet nur von dem Leibe Christi und da ruft er: Sursum Corda!

[9]) Brentz unterscheidet daher auch 1527 (bei Pfaff S. 38) das

mit dem Brod (und Wort) iſt Geheimniß, aber analog wie die Vereinigung der Naturen in Chriſto ſelbſt. Wer jene auflöst, bedroht auch dieſe (l. c. 158—160. 173 f.) Es ſei wahr, daß Fleiſch ohne Geiſt und Glaube nichts nütze, ja ſchade, aber dem Glauben nütze es ſehr viel: denn durch das Brod rühren wir auch im Glauben den rechten Leib Chriſti an, „gleichwie Magdalena die Füße des Sohnes Gottes der nicht greifbar iſt, anrührete, da ſie die Füße Chriſti anrührete.“ Damit neigen ſie ſich der Anſicht zu, daß Chriſtus im heil. Abendmahl ähnlich die Elemente aſſumire wie er in Maria die Menſchheit annahm. Von Ubiquität des Leibes lehrt das Syngramma noch nichts, eher das Gegentheil (vgl. S. 173). [10])

Man kann nicht ſagen, daß es in dieſem Vorſpiel des Streites ſchon zu einer klaren Feſtſtellung des Gegenſatzes gekommen wäre, wie denn auch die ſchweizeriſche Anſicht ſich noch nicht conſolidirt hatte, weder exegetiſch noch dogmatiſch. Oecolampad war noch geneigt, in dem heil. Abendmahl auch ein Gnadenmittel und eine Gabe zu ſehen (Pfaff Acta etc. S. 146) deren Inhalt auch Chriſti Leib ſei wenn gleich abweſend (Walch XX, 784 §. 81.) während Zwingli mehr nur bei einer Feier der Erinnerung, der Dankſagung und des Bekenntniſſes des Glaubens und der Liebe der Gemeine als des Leibes Chriſti ſtehen blieb. Die Grunddifferenz die auch ſpäter noch nicht gleich hervortrat lag darin, daß es den Schweizern vor Calvin, auch wenn ſie an eine Gabe dachten, nicht um die myſtiſche Gemeinſchaft mit dem erhöheten ganzen lebendigen Herrn durch ſeine ſich ſtets erneuernde Gemeinſchaftsthat, ſondern nur um ein excitare, admonere, consolari, um die Vergegenwärtigung ſeines

offerre und das accipere, ſowie ein äußeres Aufnehmen z. B. des Worts, mit welchem ein inneres repellere verbunden ſein könne und das geiſtliche Aufnehmen des Glaubens. So auch M. Alber. S. 35 f.

[10]) Die Aufnahme des Syngramma bei Luther beweist, wie ganz anders er über Calvins Lehre als über Zwinglis hätte denken müſſen. Denn das Syngramma hat in ſehr wichtigen Punkten die größeſte Aehnlichkeit mit der calviniſchen Lehre. Reformirter-

vergangenen aber ewig gültigen Heilswerkes zu thun war. Es genügte der Frömmigkeit der Schweizer nach ihrer Art der Genuß der unpersönlichen, durch Christus auf Erden erworbenen Gabe der Sündenvergebung, oder auch des heil. Geistes den der allgegenwärtige Sohn Gottes mittheilt, während den Lutheranern das Empfangen des Leibes Christi, — (in ihm seiner Person) das Pfand und Siegel des Empfangens der Sündenvergebung u. s. w. war.

Vom Jahr 1526 an trat Luther selbst auf den Kampfplatz besonders in den Schriften: „Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer;“ 1526. XX, 915—950 und: „Daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feste stehn“ 1527. S. 950—1118.

Es ligt Luthern in diesem Streite Alles an der lebendigen und intensiven Gegenwart des ganzen Christus, der Person des Gottmenschen. Wenn die römische Lehre (vgl. oben II, 1. S. 338—340) nur das historische Opfer Christi in der Messe real und magisch erneuert denkt; wenn die schweizerische Ansicht zwar das Magische abstreift, aber mit dem Glauben gleichfalls nur an dem vergangenen historischen Christus haftet, dessen Wohlthaten Gegenwart werden sollen: so ist es nach Luther nicht blos ein Vergangenes, Dingliches, was objektiv oder subjektiv wieder gegenwärtig werden soll, sondern der erhöhete verherrlichte Herr selbst, wie er jetzt im Himmel lebet, will auch im heiligen Abendmahl für und in den Seinigen sein. Der Erhöhete aber bringt mit sich alle Güter die er als historischer erwarb: und des Historischen müssen wir andächtig gedenken, um all der Schätze bewußt zu sein, die in dem Erhöheten in ewiger Gegenwart gegeben sind, und mit ihm im hl. Abendmahl gegeben werden. Diß ist der religiöse Kernpunkt in Luthers Lehre. [11])

seits erklärte man sich später bereit, das Syngramma anzunehmen. Vgl. l. c. S. 159—162. 176.

[11]) Es ist wahr, daß auch in der lutherischen Kirche lange der Segen des heil. Abendmahls zu sehr nur auf die Sündenvergebung bezogen ward, wodurch dieses Mahles Segen sich von dem der heil. Taufe und Absolution zu wenig unterscheidet, ja wodurch man

Darin ligt der große Fortschritt den das Abendmahlsdogma in Luthers Lehre ankündigt. Es kommt darin die Frage zu Tage, ob nur Gott, oder ob auch der Gottmensch der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit sei. Ist Letzteres der Fall

---

auch der schweizerischen Auffassung, sofern diese im heil. Abendmahl ein Pfand der Sündenvergebung (noch vor Calvin) anerkannte, noch viel näher zu sein schien, als man es war. Allein es ist dabei zu beachten, daß die Sündenvergebung im heil. Abendmahl lutherischerseits abgeleitet wird von der sacramentlichen Gemeinschaft mit dem Herrn selbst, nicht aber an deren Stelle tritt. So daß der Mangel nur darin besteht, daß diese Unio mit dem Herrn in der Communio zu sehr nur als Mittel für Anderes, nicht auch als Selbstzweck, als Antheil am höchsten Gute, Christo, gedacht ist. Zwar „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Aber es wäre natürlicher gewesen, vor Allem die reale Lebensgemeinschaft zwischen der ganzen Person des Erlösers und uns im Sacramente zu finden. Daß das nicht geschah, davon trug so viel ich sehe, neben der nothwendigen Betonung der Sündenvergebung, die gemeinsamer Ausgangspunkt war, das die Schuld, daß die angefochtene leibliche Gegenwart Christi den Blick vornemlich auf diese lenkte, wodurch die Totalität der Person Christi unwillkührlich, aber nicht ohne Disharmonie in den Hintergrund trat. Der empfangene Leib, da er für sich allein noch nicht die Heilsgabe selbst ist, wurde um so leichter zum Pfand der Sündenvergebung (XX, 926. §. 22, 1019. §. 132), sofern sein Empfangen uns unserer Gemeinschaft mit Christus vergewissert. Wogegen die Schweizer erwiderten, daß da die Elemente zum Pfand eines Pfandes würden, während sie selbst schon ebensogut das Pfand der Sündenvergebung sein können (wie die Elemente der Taufe). Es wird lutherischerseits lange nicht bei der inhabitatio oder unio Christi mit uns im Abendmahl verweilt, sondern das Empfangen des Leibes des Herrn fast auf ein Empfangen des gewissesten Pfandes der (mit dem Pfande mitgetheilten) Sündenvergebung reducirt, während doch Taufe und Absolution dem heil. Abendmahl schon wirksam vorangehen sollen. — Gegen die Versiegelung der Sündenvergebung durch das Empfangen des Leibes und Blutes Christi machte Oecolampad seinerseits auch das Glaubensprincip geltend: da wäre eine neue Bedingung der Heilsgewißheit gelehrt; entweder fehlte diese Gewißheit ohne das heil. Abendmahl oder aber gäbe es zwei Heilswege. (Vgl. oben Zwingli an Alber.)

so darf er von dem Mahle, in welchem die christliche Religion culminirt, nicht abwesend sein, so muß die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die in ihm absolut aber ebendaher auch als productive Kraft gesetzt ist, sich wenn irgendwo auch hier durch ihn und die lebendige Gegenwart seiner ganzen Person bethätigen und fortsetzen, nicht durch Verwandelung seiner, noch der Elemente in ihn, aber durch Umwandelung unser in immer lebensvollere Glieder seines Leibes. [12])

In dem genannten Sermon sucht Luther zuerst zu zeigen: es sei nicht ungereimt, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig sei. Die Seele obwohl nur eine einige Creatur sei doch im ganzen Leibe, so daß wenn auch nur ein kleines

---

[12]) Daß hierin das treibende religiöse Princip für Luther in diesem Streite lag, ist unbestreitbar. Es soll aber damit keineswegs gesagt sein, daß er in jeder Beziehung das was er meinte schon adäquat dargestellt habe. Das Gegentheil ligt schon in der vorigen Anm. Die Sündenvergebung ist auch ihm wie den Schweizern das eigentliche Gut im heil. Abendmahl. (Walch XX, 936 f. §. 47—50.) — Dafür sollen nach den Schweizern die Gäste, die ja schon Gläubige sein sollen, danken; nach Luther sollen sie sie empfangen, auch wenn sie schon glauben, wie denn in ihr ihm aller Segen enthalten ist, wenn er auch Anderes zuweilen damit verbindet. Die römische und die reformirte Lehre, jede auf ihre Weise zogen auch so mächtig hin zu Christus wie er im Stande der Erniedrigung war, aber gegenwärtig nicht mehr ist, daß auch Luther nicht sofort ganz entschieden von dem Boden Besitz ergriff auf dem er seine Stärke hatte. Auch das erste Abendmahl, wo ja Christus noch nicht verklärt war, hinderte hieran, so lange man es von den späteren nicht unterschied. Es war endlich doch auch wieder bis auf einen gewissen Grad die Identität des verklärten und des irdischen Leibes Christi zu behaupten; und die sacramentliche Verbindung des Leibes Christi mit den Elementen veranlaßte leicht die Voraussetzung einer gewissen Homogeneität zwischen beiden. Die Schweizer trugen aber zur Klärung bei. Denn indem sie an die Himmelfahrt Christi (zum Beweise, daß er jetzt nicht wieder im heil. Abendmahl sein könne ohne neue Erniedrigung) erinnerten, so konnte Luther gerade den jetzigen erhöheten Zustand Christi für den Beweis seiner Gegenwart im heil. Abendmahl benützen. Vgl. XX, 1010.

Glied verwundet werde, die ganze Seele berührt werde. Sollte nicht auch Chriſtus, wie die Seele zugleich in allen Gliedern iſt, aller Orten ſein können im Sacrament? Das Wort iſt eine Kreatur, ſchwach und vergänglich, und doch kann damit ein ganz Land regieret werden. Und die kleine Stimme dringet zugleich in tauſend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme ſondern hat ſie ganz. Kann das Wort ſich ſoweit austheilen, ſollte es Chriſtus nicht viel mehr können mit ſeinem Leibe? Wie viel ein durchleuchteter Ding iſts um einen verklärten Leib denn um die leibliche Stimme? Item, ich predige das Evangelium von Chriſto und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Chriſtum ins Herz, daß du ihn in dich bildeſt. Faſſet nun dein Herz das Wort daß es haftet, was haſt du im Herzen? Da mußt du ſagen, du habeſt den wahrhaftigen Chriſtum, wie er ſitzet zur Rechten des Vaters. Wie das zugehet, kannſt du nicht wiſſen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da iſt, durch die Erfahrung des Glaubens; und ein Jeglicher faſſet ihn durch Glauben ganz im Herzen. Er läſſet ſich nicht ſtücklich zertheilen und wird doch gänzlich ausgebreitet in alle Gläubigen, alſo daß ein Herz nicht weniger, und tauſend Herzen nicht mehr kriegen, denn den einigen Chriſtum. Da iſt ein täglich Wunder und ſo groß wie hier im Sacrament. Ein einig Korn treibet viele Frucht und bildet jedes Korn wieder nach ſeiner Art. Warum ſollte er nicht Vieler zugleich wahrnehmen können? Kann doch auch Ein Auge auf tauſend Körnlein zielen und wiederum auf Ein Korn können tauſend (Augen) zielen. [13]) Später braucht er noch folgende Bilder: Das kleine Auge des Menſchen faſſet in Einem Blick den halben Himmel mit der Sonne, und wiederum die Sonne erſcheinet wieder ganz in jedem ihrer Strahlen (Gr. Bek. §. 288). Scheinet die Sonne in einen Teich und du geheſt rund um ihn, ſo ſieheſt du die Sonne im Waſſer, immer ganz und immer wieder das eine und ſelbige Bild an einem andern Ort. Und ſtehet vor einem Spiegel Eine Geſtalt, ſo iſt das Bild in dem

[13]) Walch XX, 919—922.

Spiegel; wird aber der Spiegel in tauſend Stücke zerſchlagen, ſo iſt dasſelbe einige und ganze Bild doch wieder in jedem der einzelnen Stücke. [14]) So zeige ſchon die Natur wenn wir nur ihre Wunder recht bedenken mögen, daß Ein und Daſſelbe ſein könne in Vielem. Daß er real da ſein wolle, beweiſe das Iſt.

Um ſo mehr kann aber Chriſtus, was er will, da er nach ſeiner Menſchheit geſetzt iſt über alle Kreaturen, alle Dinge erfüllt, ein Herr aller Dinge und überall gegenwärtig iſt (Eph. 1, 20. 4, 7 f.) Sein Sitzen zur Rechten des Vaters trennet uns nicht von ihm, ſondern es bedeutet, daß er über alle Kreaturen, in ihnen und außer ihnen iſt. Gläubeſt du, daß er ſitzet zur Rechten Gottes und herrſchet, ſo iſt dein Herz im Himmel, nicht im Schein und Traum ſondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht nicht ſich herabziehen zu laſſen ins Brod; ſondern er iſt um uns und in uns an allen Oertern, hat alle Ding vor Augen, iſt uns näher denn keine Kreatur der andern. [15]) Hierin könnte ein Allenthalbenſein Müſſen des verklärten Leibes Chriſti liegen, ſo daß Chriſtus überall könnte ergriffen werden wollen, ja daß er ſtets in Jedem ſchon ganz wäre. Dem ſucht nun aber Luther doch hier noch dadurch zu ſteuern, daß er das rechte Haben und Ergreifen vielmehr von dem Worte der Verheißung abhängig macht; [16]) was

---

[14]) Später, im Gr. Bek. vom heil. Abendmahl XX, S. 1265. §. 290. S. 1198 ff. §. 160 ff. XX, 1013.

[15]) XX, 922—925. §. 17—22. Noch ſtärker XX, 1000—1009 Daß die Worte Chriſti das iſt mein Leib noch feſtſtehen. Hier ſagt er: Chriſti Leib iſt zur Rechten Gottes, dieſe aber kein ſonderlicher Ort, ſondern an allen Enden wie Gottes Weſen. Ferner S. 1007—1009: Gott ſei ganz in Chriſto perſönlich, weſentlich, in Mutter Leib und am Kreuz, wie an allen andern Enden, denn wo die Gottheit ſei, ſei ſie perſönlich. Aber er wohne auch leibhaftig in Chriſto, alſo daß Eine Perſon iſt Menſch und Gott. Chriſtus iſt Gott „ſie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.“ Ja S. 1018 zu Joh. 3, 13: Chriſti Leib ſei zugleich im Himmel und auf Erden. Hier wird bereits der Unterſchied zwiſchen Chriſti verklärtem und irdiſchem Leibe vergeſſen.

[16]) S. 926 im Jahr 1526. „Wiewohl er überall iſt in allen Kreaturen

den Sinn haben kann, Christus sei zwar überall gleich da, aber nur zu fassen, wenn er sich gebe, was er denn auch für das Sacrament verheißen; oder aber was ziemlich auf dasselbe hinauskäme, Christus selbst sei nicht überall gleich da, sondern überall so, wie er wolle; gnadenreich im Sacrament seiner Verheißung gemäß. Beidemal ist aber nicht aus einer nothwendigen physischen Ubiquität seine Gegenwart abgeleitet sondern aus seinem Stiftungswillen allein: will dieser nicht so empfahen die Ungläubigen nicht; die Allgegenwart des Leibes aber wird müßig. Wie er denn, statt auf Christi Allenthalbenheit als eine physische Nothwendigkeit für ihn zu bauen, fortfährt: es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Er ist frei und ungebunden allenthalben wo er ist, wie die Sonnenstrahlen die dich treffen ohne daß du sie fassen kannst, die du aber zu hindern vermagst. So kann auch Christus sich wohl ausschälen, daß du die Schaale kriegest und den Kern nicht ergreifest (s. o. Anm. 9. 10.). Es ist ein Anderes, ob er da ist, oder ob er Dir da ist. Dir ist er da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an dir zu gut und bescheidet dich an einen Ort, an Christi Menschheit. Da findest du Gottes Rechte gewiß. XX, 1015.

Auf dieses antwortete Zwingli: [17]) Luthers Gleich-

---

und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist, will er doch nicht daß ich ihn da suche ohne das Wort. Ueberall ist er, er will aber nicht daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht, sonst versuchest du Gott und richtest Abgötterei an." S. 931: „Durch das Wort will er uns gewiß machen, wo und wie du ihn fassen sollst." — Das Wort das er hier meint, ist das Wort der Verheissung, daß er im heil. Abendmahl seinen Leib und sein Blut zu dem Ende mittheile, damit ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind und daß ich des Todes und Hölle los sein soll und ewig Leben haben, Gottes Kind und ein Erbe des Himmels sein. S. 936, vgl. XX, 1015.

[17]) Pia et amica ad praestantissimi viri M. Lutheri sermonem-pro substantialis corporis et sang. Christi in sacram. adsertione contra

nisse treffen ihn nicht; denn er läugne nicht, daß Christi Gottheit und die Fruchtbarkeit seines Leidens überall hinreiche, sondern ob sein Leib allenthalben sei, das sei die Frage. Er sei leiblich aufgefahren gen Himmel, daher könne er nicht mehr auf Erden sein. Denn auch nach der Urstände (Auferstehung) ist sein Leib nicht an mehreren Orten zugleich. Der Engel sage: „Er ist auferstanden und ist nicht hier.“ Er selbst: „ich verlasse die Welt,“ „es ist euch gut, daß ich hingehe.“ Sonst wäre Christus auch nach der menschlichen Natur stets in der Hölle, wie im Himmel (XX, 1490, §. 108) wenn die Menschheit sollte ausgebreitet sein nach seiner Gottheit. [18]) Er wäre in dem Grab und außer dem Grab zugleich, in Maria und außer ihr, in dem Himmel. Da wäre er auch nach der Auferstehung noch im Grabe. Das wäre ein erdichteter Christus. Dahin komme Luther, weil er die zwei Naturen in Christus nicht unterscheide, wie sich gebühre (XX, 1489). Hiemit kommt Zwingli nun auf seine Christologie. [19]) Gott habe die zwei Naturen

---

suermeros, apologia et responsio 1527. Deutsch bei Walch XX, 1386 ff. Ferner gegen Luthers Schrift 1527 „daß diese Worte Christi das ist mein Leib noch feststehn (XX, 950 ff.) schrieb Zwingli 1527: Daß diese Worte das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden; XX, 1407 ff.

[18]) Die Annahme Luthers nütze auch nichts, denn sein Leib leiblich gegessen stärke doch nicht den Glauben, bringe nicht Sündenvergebung. Denn nicht dem Nehmenden werde das Evangelium zugeeignet, sondern dem Glaubenden, und durch die Consecration werde Christi Leib nicht leiblich in das Sacrament gebracht. Uebrigens ersieht sich hier Zwingli den Vortheil, Luthern auf die leichter zu bestreitende Ubiquität des Leibes Christi hinzudrängen, auf welche doch Luther bisher nicht eigentlich seine Lehre gebaut, nach welcher er nicht die Einsetzungsworte erklärt hatte. Sondern bei diesen blieb bisher Luther noch stehen; aus ihnen leitete er die reale Gegenwart ab, aber Zwingli merkte dabei das Mitwirken eines andern Christusbildes, und dieses angreifend hängte er sich besonders an das Wort, das Luther von Christi Ueberallsein hatte fallen lassen. Dafür gebe es keine Verheißung.

[19]) Daß diese Worte u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn u. s. w. l. c. S. 1492 ff. §. 113 ff.

zu einander gefüget, aber so, daß jede Natur bleibe in ihren Eigenschaften, denn wie der Mensch zusammengesetzt sei aus zwei widerwärtigen Substanzen (§. 116) Seele und Leib, so sei auch Christus Einer aus zwei Naturen. Nach der göttlichen Natur hat er aller Dinge Gewalt, nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser, weiß nicht Alles, hat keine eigene Lehre, und auch alle seine Wunder stammen nur aus der göttlichen Kraft. Werde aber geredet von dem ganzen Christus, so finde eine Alloiosis oder Rede im Gegenwechsel statt, „da man die eine Natur nennet und die andere verstehet, oder das nennet das sie beide sind und doch nur die eine verstehet.“ [20]) So sei Joh. 1, 14. zu verstehen; die göttliche Natur sei gesetzt für die menschliche. Das Wort ist Fleisch geworden, könne, da Gott vollkommen ist und nichts mehr werden mag, nur verstanden werden: der Mensch ist Gott worden. Wiederum aber da die menschliche Natur nicht kann in die göttliche verkehret werden, sondern bleibet in ihrem eigenen Wesen, so kann auch dieses nichts Anderes bedeuten als: der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen. [21]) Sonach bedeute der Spruch: das Wort ward Mensch, nichts anders als Gottes Sohn hat menschliche Natur angenommen. Nehme man solche Redefigur nicht an, so würde Joh. 1, 14. von einer Verwandlung des Wortes in einen Menschen zu verstehen sein.

Es sei aber auch in sich unmöglich daß Christi Menschheit unendlich sei wie die Gottheit. Denn da hätten wir zwei Unendliche und das Eine wäre des Andern Schranke und höbe es auf. Das Unendliche sei wesentlich Eines. Und sei Christus auch während er auf Erden war, nach seiner Menschheit im Himmel gewesen, so habe er auch im Himmel gelitten. Sei aber sein Leib, der nach Luther auch im Himmel war, daselbst unleidentlich und doch Ein und derselbe gewesen, so habe er auf

---

[20]) Ebendas. S. 1495 z. B. Christus leidet, das heißt die menschliche Natur.

[21]) Ebendas. S. 1496 f. Das Wort sei ab adoptionibus transsumta. (Uebrigens hat auch Bugenhagen von einer adoptio Christi gesprochen).

Erden nicht wirklich gelitten. [22]) Die Gottheit nach ihrer Unendlichkeit lasse sich nicht also einzäunen in die Menschheit, daß „außerhalb Christi schlecht kein Gott noch Gottheit sei.“ Aber freilich Luther fasse die Gottheit nur in die Menschheit ein, um dann diese in der die Gottheit ganz sei, auszudehnen, daß sie soweit und unendlich sei als die Gottheit (XX, 1503). Alle Leiber sind aber umzielet und umschrieben; und das behalten sie. Christi-Menschheit ist eine endliche umzielte Person, und also bleibet sie auch: unendlich kann sie nicht sein. Gott ist allenthalb und die Auserwählten sind bei ihm; dennoch sind sie nicht allenthalben. Also ist auch die Menschheit Christi nicht allenthalben. Nichts desto weniger ist Christi Menschheit mit Gott in Einigkeit der Person was wir nicht sein werden. „Gleich als die Königin allein dem König ein zugefügter Gemahl und Königin ist und haben die andern Jungfrauen Freude bei ihr, sind aber nicht Königinnen.“ Er ist auch die Königin selbst in der Majestät des Königs, hat aber den Gewalt und Majestät des Königs nicht. [23])

Diese Bestreitung veranlaßte nun Luther in seinem (großen) Bekenntniß vom Abendmahl 1528 bestimmter als zuvor die Gegenwart Christi im heil. Abendmahl, statt nur durch die Worte der Einsetzung, besonders auch durch die Lehre von Christi Person, das heißt durch eine aus der Unio personalis abgeleitete Allenthalbenheit des Leibes Christi, versuchsweise zu begründen. Die zusammenhängendere Darstellung der Christologie, die er hier leider in sehr leidenschaftlichem Tone gibt, ist wohl von der früher betrachteten Grundanschauung getragen, aber doch jetzt zu einem Hülfssatz eines andern Dogma geworden und darauf sichtlich im Einzelnen eingerichtet, was den freien weiten ursprünglichen Gesichtskreis verengte, und den Naturwuchs des Dogma künstlich umbog, auch die Erhöhung ins Diesseits hereintrug. [24])

---

[22]) l. c. 1498 ff. S. 1507: Wehre Luther, wehre! Marcion will dir in Garten.

[23]) S. 1520: Der Sohn Gottes ist der König, die Menschheit seine Gemahlin. Mithin soll das Bild der Ehe die Unio bezeichnen.

[24]) Walch XX, 1118—1386. Nun erst hieß es, so gewiß die Unio, so gewiß die Ubiquität und zwar von Anfang, wie die Unio.

Er tadelt an Zwingli ſchon deſſen Vorſtellung von Gottes Unendlichkeit als eine ſinnliche, grobe. Zwingli rede, als könnte Gott eingeſchränkt (umzäunet) werden durch einen Leib. Er denke Gott als ein ausgereckt Weſen, das die Welt füllet und darüber hinausraget. Nach dieſer leiblichen begreiflichen Weiſe müßte freilich Chriſti Allenthalbenheit ihn zum Geſpenſt machen. Aber Gott iſt nicht ein ſolch ausgereckt lang breit Weſen, ſondern ein übernatürlich unerforſchlich Weſen, das zugleich in jeglichem Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und auſſer allen Kreaturen iſt; darum bedarf es keines Einzäunens. [25]) Gottes Allgegenwart will Luther alſo mehr dynamiſch denken. Nicht ein Ding kann Urſache ſein, daß Gott davon ausgeſchloſſen iſt, ſondern von ſeinem Willen hängt es ab ob und wie er darin ſei. Ebenſo denke nun Zwingli auch bei Chriſti Menſchheit nur an eine locale, ſinnlich grobe Gegenwart. Aber von dieſer rede er nicht, ſondern von einer raumloſen Gegenwart. Nicht jeder Menſch müſſe eingeſchloſſen ſein in einen begrenzten Raum (was ja von den Geiſtern auch Oecolampad zugibt); ſo daß Chriſti Menſchheit durch ſolchen Raum getrennt wäre von dem Theil der Gottheit der über ſie hinausrage. Denn einmal könne Gottes Gegenwart nicht ſo ſinnlich gedacht werden (wie ſo eben ausgeführt) ſodann aber werden nicht einmal die Leiber der Heiligen ſo eingezäunt ſein, wie Zwingli wolle. Er werfe vor, daß Chriſtus von Luther wolle gefeſſelt und eingezäunt werden in die Menſchheit und in das Sacrament, während vielmehr Zwingli Chriſti Menſchheit feſſele und abſchneide von uns, indem er ſie einſchließen wolle in den Himmel als einen beſondern Ort (§. 302). Aber der Himmel ſei kein beſonderer Ort, ſondern ſei da, wo Gott ſei; wie denn nicht blos Chriſtus auf Erden ſchon habe können im Himmel ſein, ſondern auch wir können und ſollen es. Wenn nun wir die wir auf Erden ſind auch können im Himmel

[25]) S. 1192. §. 146. 1202. §. 170. Er fährt fort: nichts iſt ſo klein Gott iſt noch kleiner, nichts iſt ſo groß, Gott iſt noch größer. Ein Leib iſt der Gottheit viel zu weit und könnten viel tauſend Gottheit drinnen ſein. Wiederum auch viel zu eng, ſo daß nicht eine Gottheit drinnen ſein kann.

sein, warum soll er, der im Himmel ist, nicht auch können auf Erden sein? [26]) Freilich wir sind jetzt im Himmel nur geistig; aber wenn wir einst auch leiblich da sein werden, so wird uns der Himmel nicht fesseln, so nicht Gott es will; wir werden die Kraft haben in Anderem und an andern Orten zu sein ohne Hinderniß, so wie Christus durch die verschlossenen Thüren ging. [27]) Nun aber ist Christus nicht blos wie andere Heilige; sondern er ist Gott und Mensch und seine zwei Naturen können nicht zertrennt werden durch irgend eine Macht ausser ihm, auch nicht durch den Raum. Gesetzt also auch, Gott erfüllete den unendlichen Raum local, so könnte doch dadurch seine Menschheit nirgends von ihm geschieden sein noch er von ihr, denn sonst wären die beiden Naturen an diesem Orte, der die Schranke der Menschheit wäre, von seiner (aussermenschlichen) Gottheit geschieden, während wo irgend Christus ist, er auch als Mensch sein muß, denn er ist eine einige, unzertrennte Person. [28]) Nun ist aber seine Gottheit nicht einmal local allgegenwärtig; [29]) folglich muß man das auch nicht behaupten von seiner Menschheit. Wohl aber muß er die übernatürliche und göttliche Art der Gegenwart (repletiva) auch nach seiner Menschheit haben. [30]) Das folgt ihm

---

[26]) l. c. §. 180. Hier berührt sich Luther mit Calvin. Wir können geistig im Himmel sein schon jetzt, wo Christus ist. §. 301. 304—306. s. o. S. 613.

[27]) Er nennt diese praesentia nach den Scholastikern (bes. Okkam) die definitiva welche bereits hoch über der pr. localis circumscriptiva ist, vgl. S. 1186. §. 135. Ist etwas definitive an einem Ort, so ist es da, ohne nach dem Raum des Ortes darin es ist abgemessen werden zu können; so könne er im Sacrament sein. Das unklare Wort scheint sich auf die Willensbestimmung zu beziehen an einem Orte gegenwärtig zu sein. Luther nennt sie auch die unbegreifliche geistliche Weise §. 155. Er behauptet auch Christus habe zugleich die locale sichtbare Gegenwart und die definitiva haben können; das sei bei dem ersten Abendmahl der Fall gewesen. §. 137.

[28]) l. c. S. 1190. §. 142 ff.

[29]) l. c. §. 180. 288.

[30]) l. c. §. 142 ff. Nach dieser dritten göttlichen, heimlichen Weise sind

daraus weil ſonſt Chriſtus zertrennt würde. Ja die Einheit ſeiner Perſon könne nicht beſtehen, wenn nicht der Gottheit alles was der Menſchheit widerfähret, gegeben werde und umgekehrt. Nicht zwar die Gottheit leide, aber doch die ganze Perſon daran die leidentliche Menſchheit ein Theil iſt, und ebenſo ſei die ganze Perſon allgegenwärtig. [31]) Die Allöoſis wolle Realitäten in bloße Redefiguren verwandeln, die Uebertragung von Prädikaten von einer Natur auf die andre zu einer blos nominellen machen, aber damit werde die Einheit der Perſon Chriſti aufgelöst. Denn ſtehe dieſe feſt, ſo müſſe, da die Perſon Alles thue und leide, — obgleich bald durch die eine bald durch die andre Natur — Alles was von der Perſon gelte auch den beiden Naturen zugeeignet werden. [32]) Man ſage mit Recht, des Königs Sohn iſt wund, wenn auch nur ein Fuß leidet; oder Salomo iſt weiſe, obſchon nur ſeine Seele weiſe iſt. Der ganzen Perſon

---

replative ihm alle Kreaturen gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger, denn nach der andern Weiſe. Da rühren, meſſen und begreifen ihn nicht blos die andern Kreaturen nicht ſondern vielmehr er hat ſie vor ſich gegenwärtig, miſſet und begreifet ſie. Denn du mußt diß Weſen Chriſti, ſo er mit Gott eine Perſon iſt, gar weit außer den Kreaturen ſetzen, ſo weit als Gott draußen iſt, wiederum ſo nahe und tief in alle Kreaturen ſetzen, als Gott drinnen iſt.

[31]) l. c. §. 115—133. S. 1175 ff.

[32]) §. 122 ff. Wenn es heiße: mußte nicht Chriſtus leiden, ſo gaukle Zwingli: Chriſtus ſtehe für menſchliche Natur. Aber Chriſtus ſei die ganze einige Perſon; Leiden und Leben ſeien auch dem Sohne Gottes zuzueignen, ſonſt wäre Chriſtus hinfort uns nicht mehr mit ſeinem Leiden und Leben als ein anderer ſchlechter Heiliger. (Das wäre die Conſequenz, die aber Zwingli ſelbſt nicht will; ſ. o.) Ob nun hie die alte Wettermacherin Frau Vernunft der Allöoſis Großmutter ſagen würde: Ja die Gottheit kann nicht leiden, ſollt du antworten: Das iſt wahr; aber dennoch weil Gottheit und Menſchheit in Chriſto eine Perſon iſt, ſo gibt die Schrift um ſolcher perſönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menſchheit widerfährt und umgekehrt. Und iſt auch alſo in der Wahrheit. — Denn obwohl die Gottheit das eine Stück (daß ich ſo rede) nicht leidet, ſo leidet dennoch die Perſon, welche Gott iſt, am andern Stücke, als an der Menſchheit.

gehöre zu was einem Theil widerfahre. Eine Synekdoche will Luther zulassen, wornach z. B. das Ganze für den Theil gesetzt werde („Christus ist gestorben," nach der Menschheit nemlich) wie schon die alten Lehrer annahmen; [33]) aber so, daß er behauptet, durch die Einheit der Person hindurch komme auch jedem Theil real zu was dem Ganzen oder einem Theil zukömmt. Denn in der Person sind ja alle Theile zusammen, sie ists die Alles thut und der alle Werke und alle Leiden zugeeignet werden (vgl. §. 354 und 127.)

Die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus ist inniger als die Einheit zwischen Leib und Seele; keine Kreatur kann sie trennen; nirgend kann der Sohn sein, da er nicht Mensch wäre (§. 172). Wiederum da Christi Menschheit alleine also mit Gott zusammenhängt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher über und ausser allen andern Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. Sie muß sein da Gott ist; obwohl sie nicht wesentlich kann Gott sein, ist sie doch persönlich Gott (§. 174). Unendlichkeit folge nicht aus Allenthalbenheit der Menschheit; denn die Welt sei nicht unendlich. In anderer Hinsicht muß freilich Luther eine Unendlichkeit der Menschheit Christi zugeben, weil die Gottheit unendlich ist. Aber keinenfalls will er unter der Unendlichkeit Gottes oder der Menschheit eine ertensive, locale verstehen. [34])

In dieser Hinsicht gehört noch besonders hieher was er von der Praedicatio identica sagt. [35]) Man lehre in den Schulen, daß praedicatio identica de diversis naturis nicht zulässig sei d. h. von zwei unterschiedlichen Naturen könne nicht

---

[33]) Zwinglis zweite Art der Allöosis ist eigentlich auch eine Synekdoche, nur ausschließlicher zur nominellen Comm. idd. hingewandt.

[34]) Hieher gehört auch §. 288 S. 1264: Zwingli spinnet, daß Christi Leib müßte so groß sein als Himmel und Erden. — Wir sagen nein dazu; ist doch Gott selbst nicht so groß und weit, der doch allenthalben ist. Vgl. auch Pfaffs Acta S. 203 f. wo Brentz erzählt, Luther habe zu Marburg 1529 u. A. gesagt: die Welt selbst sei ja auch an keinem Ort und doch körperlich.

[35]) l. c. §. 336—357. S. 1287 ff.

geſagt werden, daß ſie ein Ding ſeien (z. B. das Brod ſei Leib Chriſti). Daher ſei es gekommen, daß Wiclef geſagt habe: Brod ſei da, aber nicht Leib, und die Scholaſtiker: Leib ſei da aber nicht Brod; während ſie doch ſelbſt dieſe Anwendung nicht machen auf Chriſti Perſon. Allein das Wahre ſei, daß man beides behalte, Brod und Leib, Chriſti Menſchheit und Gottheit, und doch die praedicatio identica anwende, z. B. dieſer Menſch iſt Gott, Gott iſt Menſch. Die Logik lehre recht, daß Brod und Leib, Menſch und Gott zwei unterſchiedliche Naturen ſind; aber auch die Grammatik habe Recht, wenn ſie gleichwohl von beiden die praedicatio identica brauche. Unterſchiedlicher zwar als Brod und Leib, weiter von einander und wider einander ſeien Menſch und Gott und dennoch werden ſie Ein Weſen und eine werde die andere genannt. Daran ſei nicht die weſentliche Einigkeit (Einerleiheit) der Naturen ſchuld, denn vielmehr nach den Naturen ſeien ſie unterſchieden, aber einerlei Weſen werden ſie nach der perſönlichen Einigkeit (§. 344). Und wo zwei unterſchiedliche Weſen in Ein Weſen kommen, da faſſet auch die Grammatik beide in Eine Rede, ſofern ſie die Einigkeit beider Weſen anſiehet. Und es iſt auch in der Wahrheit alſo, daß ſolche in Eins zuſammenkommende unterſchiedliche Naturen ein neu einig Weſen kriegen, durch ihre Zuſammenfügung ein ganz neu Weſen werden und ihren Unterſchied verlieren, ſoweit es diß neu einig Weſen betrifft (§. 353 f. 357).

Dieſe Praedicatio identica die ſich auf Alles, Thun und Leiden, Eigenſchaften und Naturen ausdehnen, den bleibenden Unterſchied der Naturen nicht ausſchließen, aber doch auch beide als ein Weſen mit Recht bezeichnen ſoll, iſt in dieſem Stadium Luthers charakteriſtiſcher Terminus technicus, und deſſen Gebrauch iſt ſeine eigene That, mit ſeinem chriſtologiſchen Grundgedanken innigſt zuſammenhängend. Das Wort Communicatio idiomatum findet ſich hier noch nicht, wohl aber mehr als dieſes Wort beſagt. Doch hat Luther hier, wo er mehr gelegentlich Chriſtologiſches gibt, Manches von den reicheren Anſätzen die wir oben fanden zurückgeſtellt, wenn nicht fallen gelaſſen. Er hat namentlich das innere Weſen der Naturen und ihr Verhältniß zu

einander nicht mehr näher zu dem Zwecke betrachtet, jene innige Einigung die er will anschaulich zu machen, sondern er argumentirt aus der persönlichen Einigkeit, die er als zugestandene voraussetzen kann, für Aussagen über die reale Einigung auch der Naturen, so jedoch daß er die Person nicht als den indifferenten Ichpunkt behandelt, sondern als die schon reale Einheit beider Naturen, als das Resultat realer Einigung, woraus sich dann analytisch die Praedicationes identicae ergeben. [36]) Was noch insbesondere die Allenthalbenheit anlangt, so lenkt in gewisser Hinsicht Luther hier zu einer physischen Nothwendigkeit der Ubiquität der Menschheit Christi über, denn weil er die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl in der persönlichen Einigkeit begründet sieht, vermöge deren die Gottheit nirgend mehr sein kann wo nicht auch die Menschheit ist, und da die Gottheit allenthalben ist, so muß es, meint er, auch mit ihr die Menschheit sein. — Allein ausdrücklich redet er hier nur versuchsweise, sodann sucht er den Vorwurf der Verflüchtigung der Menschheit durch die verschiedenen Arten der Gegenwart zu beseitigen, und behält dem Willen des Gottmenschen vor, jetzt auf die eine jetzt auf die andre Weise präsent zu sein. Durch die göttliche Art, welche er als bleibend, mit der Gottmenschheit selbst gegeben denkt, ist ihm Christus, pneumatisch auch nach seiner Menschheit, der Mittelpunkt des Alls, dem Alles gegenwärtig ist, das er unmittelbar vor sich hat, durchgehen und durchwirken kann, wie die im Leib allgegenwärtige Seele. Diese Grundanschauung hat Luther nie aufgegeben, wenn es gleich wahr ist, daß er auf die Begründung der realen Gegenwart durch Ubiquität nachher nicht wieder

[36]) Auch das ist zu bedauern, daß er den realen Unterschied zwischen dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung in diesem Streite immer mehr abschwächte, und aus der Identität des Leibes Christi in beiden Ständen fast die Einerleiheit erschließt. Doch vgl. auch hier noch XX, S. 1268 §. 297, wo er von der Subtilichkeit des Leibes Christi der durch die verschlossne Thüre ging redet; das sei dieselbe mit der er auch im Sacramente sei. Aber daß die Wahrheit des Werdens Christi den Praedicationes identicae eine Schranke bringe, was er doch sonst zugab, läßt er sich hier ganz aus dem Sinne kommen.

zurückkam, weder bei der Wittenb. Konkordie, noch ſelbſt in ſeinem „Kurzen Bekenntniß vom heil. Abendmahl 1544“ (Walch XX. 2195 ff.) wie es auch von ächtem kirchlichem Takte zeugt, daß weder in die Katechismen, noch in die Conf. Aug. noch in die ſchmalk. Artikel etwas hierüber aufgenommen iſt.

Endlich noch ein Wort darüber, daß dieſe ganze Verhandlung vornehmlich bei Chriſti Leibe ſtehen bleibt. Wenn es Luthern ſo ernſtlich um die reale Präſenz des Leibes Chriſti, gar nicht blos ſeiner Gottheit, bei uns und im heil. Abendmahl zu thun iſt; wenn andererſeits auch die Schweizer ſo ernſtlich auf die wahre Menſchheit Chriſti dringen, ja deßhalb vornehmlich Luthern widerſprechen, weil ſie von ſeiner realen Präſenz die Verflüchtigung der wahren Menſchheit Chriſti fürchten, ſo ſollte durch Beides dem Doketismus, in welchen die mittelalterliche Chriſtologie zurückgegangen war, und dem in der That auch Chriſti Fleiſch nichts nütze ſchien, ein Correctiv gebracht werden. Es wiederholt ſich hier das Schauſpiel das wir in der erſten Periode ſahen, wo auch vor Allem die Wahrheit des Leibes Chriſti feſtzuſtellen war. Aber es wiederholt ſich auf höherer Stufe; nemlich jetzt fragt es ſich zunächſt, wie Chriſtus für die Gläubigen iſt: ob für das perſönliche religiöſe Intereſſe ſeine reale Menſchheit, ſein Fleiſch eine Bedeutung habe. Luther fühlt, daß wir die Einigung die wir in Chriſtus ſehen, von Gott und dem Menſchen aber auch von Geiſt und Natur, verloren hätten, wenn in ihm nicht auch die Verklärung der Natur, ihre Vergeiſtigung unbeſchadet ihrer Realität, das Urbild und das Princip der Verklärung auch der Welt gegeben wäre (z. B. XX, 1055). Die Reformirten bleiben, in demſelben Intereſſe für die wahre Menſchheit, vornehmlich bei dem empiriſch hiſtoriſchen Bilde Chriſti ſtehen. Und ſo iſt es nicht verächtlich, daß die Reformationszeit ſich ſo überwiegend mit der Naturſeite an Chriſtus in ihren chriſtolog. Erörterungen beſchäftigt, ſondern es iſt darin der geſunde Trieb wirkſam, welcher vor Allem wieder feſten Fuß faſſen will in dem Realismus des Chriſtenthums, wohl fühlend, daß das Chriſtenthum ſelbſt aufgegeben iſt, wenn die eine der beiden Seiten der Perſon Chriſti geopfert wird.

Bedürfte es hiefür noch irgend eines Beweiſes, ſo läge er

in der großen Rolle, welche die Untersuchungen in der Reformationszeit bei fast allen Hauptpartheien über den Leib Christi spielen.

Während Luther selbst jene reichen christologischen Keime seiner Anfänge später nicht weiter ausgebildet, ja vom Ende der dreißiger Jahre an selbst das Neue was er vertrat in das Gewand der hergebrachten Lehre zu kleiden begonnen hat — nur daß er dabei blieb, der wahre Sinn der Kirchenlehre sei eine reale Communic. idiomatum — erwachte in Melanchthon das Bewußtsein immer klarer, daß auch diesem Dogma wie der Trinitätslehre noch große Bewegungen bevorstehen und daß die hergebrachte scholastische Lehre von der Zweiheit der Naturen nicht befriedigen könne. [37])

Melanchthon hat in den späteren Ausgaben seiner Loci besonders v. Jahr 1543 die Trinitätslehre sowie die Christologie behandelt. [38]) Er braucht für die Trinität das Bild des menschlichen Selbstbewußtseins und Denkens. Unser Denken entwirft ein Bild, aber ein vergängliches, Gott ein unvergängliches, hypostatisches; was er besonders gegen Servede ausführt, der den Logos erst in Christus persönlich werden lasse. Weniger Eigenthümliches enthält seine Christologie. Der Logos verbinde die Naturen zu persönlicher Unio, so daß er persönlich wohne

---

[37]) Er schreibt an Brentz 1533 aus Veranlassung von Servet: *Περὶ τοῦ λόγου, εἰ ἔστιν ὑπόστασις* — non dubito quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint. Etsi autem sunt pleraque quae jure reprehendi possunt *ἐν τοῖς σχολαστικοῖς διδασκάλοις καὶ αὐτῶν πατρὶ, περὶ τῆς διχοτομήσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ*, oportet enim statuere filium Dei naturalem humiliatum esse, tamen hoc mihi nequaquam placet, quod Servetus non facit Christum vere naturalem filium *καὶ γνήσιον* Dei, h. e. habentem *σωματικῶς* aliquid substantiae Dei. Der Logos könne nicht blos der denkende Vater oder eine vox transiens sein, er sei aliqua in Christo manens natura. Corp. Reformator. II, 661. In diesem Brief kündigt er auch an, daß er diese Lehren (die er bekanntlich in der ersten Ausgabe s. Hypotyposes oder loci communes nicht zu behandeln für nöthig erachtet hatte) in der neuen Ausgabe berühren werde.

[38]) Vgl. s. Loci Comm. Lips. 1550. mit der Vorrede v. 1543. S. 15—40.

zurückkam, weder bei der Wittenb. Konkordie, noch selbst in seinem „Kurzen Bekenntniß vom heil. Abendmahl 1544“ (Walch XX, 2195 ff.) wie es auch von ächtem kirchlichem Takte zeugt, daß weder in die Katechismen, noch in die Conf. Aug. noch in die schmalk. Artikel etwas hierüber aufgenommen ist.

Endlich noch ein Wort darüber, daß diese ganze Verhandlung vornehmlich bei Christi Leibe stehen bleibt. Wenn es Luthern so ernstlich um die reale Präsenz des Leibes Christi, gar nicht blos seiner Gottheit, bei uns und im heil. Abendmahl zu thun ist; wenn andererseits auch die Schweizer so ernstlich auf die wahre Menschheit Christi dringen, ja deßhalb vornehmlich Luthern widersprechen, weil sie von seiner realen Präsenz die Verflüchtigung der wahren Menschheit Christi fürchten, so sollte durch Beides dem Doketismus, in welchen die mittelalterliche Christologie zurückgegangen war, und dem in der That auch Christi Fleisch nichts nütze schien, ein Correctiv gebracht werden. Es wiederholt sich hier das Schauspiel das wir in der ersten Periode sahen, wo auch vor Allem die Wahrheit des Leibes Christi festzustellen war. Aber es wiederholt sich auf höherer Stufe; nemlich jetzt fragt es sich zunächst, wie Christus für die Gläubigen ist: ob für das persönliche religiöse Interesse seine reale Menschheit, sein Fleisch eine Bedeutung habe. Luther fühlt, daß wir die Einigung die wir in Christus sehen, von Gott und dem Menschen aber auch von Geist und Natur, verloren hätten, wenn in ihm nicht auch die Verklärung der Natur, ihre Vergeistigung unbeschadet ihrer Realität, das Urbild und das Princip der Verklärung auch der Welt gegeben wäre (z. B. XX, 1055). Die Reformirten bleiben, in demselben Interesse für die wahre Menschheit, vornehmlich bei dem empirisch historischen Bilde Christi stehen. Und so ist es nicht verächtlich, daß die Reformationszeit sich so überwiegend mit der Naturseite an Christus in ihren christolog. Erörterungen beschäftigt, sondern es ist darin der gesunde Trieb wirksam, welcher vor Allem wieder festen Fuß fassen will in dem Realismus des Christenthums, wohl fühlend, daß das Christenthum selbst aufgegeben ist, wenn die eine der beiden Seiten der Person Christi geopfert wird.

Bedürfte es hiefür noch irgend eines Beweises, so läge er

in der großen Rolle, welche die Unterſuchungen in der Reformationszeit bei faſt allen Hauptpartheien über den Leib Chriſti ſpielen.

Während Luther ſelbſt jene reichen chriſtologiſchen Keime ſeiner Anfänge ſpäter nicht weiter ausgebildet, ja vom Ende der dreißiger Jahre an ſelbſt das Neue was er vertrat in das Gewand der hergebrachten Lehre zu kleiden begonnen hat — nur daß er dabei blieb, der wahre Sinn der Kirchenlehre ſei eine reale Communic. idiomatum — erwachte in Melanchthon das Bewußtſein immer klarer, daß auch dieſem Dogma wie der Trinitätslehre noch große Bewegungen bevorſtehen und daß die hergebrachte ſcholaſtiſche Lehre von der Zweiheit der Naturen nicht befriedigen könne. [37])

Melanchthon hat in den ſpäteren Ausgaben ſeiner Loci beſonders v. Jahr 1543 die Trinitätslehre ſowie die Chriſtologie behandelt. [38]) Er braucht für die Trinität das Bild des menſchlichen Selbſtbewußtſeins und Denkens. Unſer Denken entwirft ein Bild, aber ein vergängliches, Gott ein unvergängliches, hypoſtatiſches; was er beſonders gegen Servede ausführt, der den Logos erſt in Chriſtus perſönlich werden laſſe. Weniger Eigenthümliches enthält ſeine Chriſtologie. Der Logos verbinde die Naturen zu perſönlicher Unio, ſo daß er perſönlich wohne

[37]) Er ſchreibt an Brentz 1533 aus Veranlaſſung von Servet: *Περὶ τοῦ λόγου, εἰ ἔστιν ὑπόστασις* — non dubito quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint. Etsi autem sunt pleraque quae jure reprehendi possunt *ἐν τοῖς σχολαστικοῖς διδασκάλοις καὶ αὐτῶν πατρὶ, περὶ τῆς διχοτομήσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ*, oportet enim statuere filium Dei naturalem humiliatum esse, tamen hoc mihi nequaquam placet, quod Servetus non facit Christum vere naturalem filium *καὶ γνήσιον* Dei, h. e. habentem *σωματικῶς* aliquid substantiae Dei. Der Logos könne nicht blos der denkende Vater oder eine vox transiens ſein, er ſei aliqua in Christo manens natura. Corp. Reformator. II, 661. In dieſem Brief kündigt er auch an, daß er dieſe Lehren (die er bekanntlich in der erſten Ausgabe ſ. Hypotyposes oder loci communes nicht zu behandeln für nöthig erachtet hatte) in der neuen Ausgabe berühren werde.

[38]) Vgl. ſ. Loci Comm. Lips. 1550. mit der Vorrede v. 1543. S. 15—40.

in Chriſtus. Das werde Kol. II, 9. mit σωματικῶς bezeichnet; denn σώματα bedeute den Alten Perſonen. Chriſti Leiden ſei nach Irenäus trefflichem Ausdruck ſo zu denken, daß der Logos ruhte, d. h. in Gehorſam ſich ſeiner Kraftäußerung enthielt; und ähnlich erklärt er auch die Stelle Phil. 2, 7 f. Der Logos verhielt ſich alſo, wenn nicht behufs der Annahme der menſchlichen Natur, doch behufs der Knechtsgeſtalt ἡσυχάζων. Von den beiden Formeln: das Wort ward Fleiſch, und: das Wort hat menſchliche Natur angenommen, entſpricht die zweite mehr ſeiner Darſtellung. Zwar Chriſti Anbetung will er feſthalten; auch ſein Werk nicht blos auf die menſchliche Natur bezogen wiſſen; er will eine Communic. idd., vermöge deren ſoll geſagt werden können: Gott iſt geboren, gekreuzigt, dieſer Menſch iſt Gott. Aber er will nur eine Uebertragung der Prädikate auf die Perſon als real gelten laſſen, nicht auf die Naturen (in concreto, nicht in abstracto).[39]) Auch ſchweigt er von den Eigenſchaften der Allmacht, Ubiquität[40]) u. ſ. w. und hebt die wahre Menſchheit Chriſti ſo hervor, daß er auch einen unſchuldigen Gegenſatz des Fleiſches wider den Geiſt in Chriſti Leiden ſtatuirt, übrigens das Hauptgewicht auf Chriſti ſtellvertretendes Leiden legt, in welchem er ohne Unwillen in Gehorſam die Schrecken des gerechten Zornes Gottes über ans trug.[41])

Werfen wir zum Schluß unſeres Abſchnittes noch einen Blick auf den lutheriſchen und den ſchweizeriſchen Typus der Chriſtologie, wie derſelbe ſich in dieſem Stadium herausgeſtellt hatte, ſo iſt vor allem merkwürdig, daß Zwingli mit den Seinen (Leo Judä, Oecolampad u. ſ. w.), der ſonſt eine weit ſtrengere Kritik an dem Ueberlieferten übt, als Luther, in unſerem Dogma eine entgegengeſetzte Stellung einnimmt. Fragen, wie wir ſie Luthers ſpeculativen mit Gemüthstiefe

---

[39]) S. 35. 36.

[40]) Was er idiomata nennt S. 35. 36. ſind opera oder Zuſtände.

[41]) S. 39. 40. Ob dem Melanchthon Chriſtus eine weſentliche oder nur eine durch die Sünde bedingte Stellung zu uns habe, darüber iſt II, 1. S. 488 f. geſprochen.

gepaarten Sinn frühe haben beschäftigen sehen, nehmen Zwinglis praktisch klaren, verständig consequenten Sinn nicht unmittelbar in Anspruch. Die trinitarische und christologische Frage behandelt er nicht mit einem selbständigen Interesse.

Er wirft Luthern Neuerung vor, beruft sich oft für seine Lehre von Christus auf die Väter ja selbst die päpstlichen Doktoren; er läugnet mit Recht, daß die hergebrachte Kirchenlehre die Vereinigung der Naturen so fasse, wie Luther, denn vielmehr lehren die Alten nur einen Gegenwechsel (ἀλλοίωσις) in der Rede, wo man um der Einheit der Person willen uneigentlich die Prädikate der einen Natur auf die andere übertrage: Behauptungen die für die nachchalcedonensische Zeit — wenn gleich nicht für Cyrill, Athanasius u. s. w. ihre Richtigkeit haben. „Wir bleiben steif bei der alten Lehre," sagt er; eine Fortbildung scheint Zwingli nicht nöthig: er hätte ein tieferes Bewußtsein von dem mittelalterlichen Dualismus und von der falschen Exclusivität der Begriffe Gottes und des Menschen haben müssen, um das Berechtigte in der christologischen Tendenz Luthers anzuerkennen. Nach dieser Seite ist Zwingli, der scheinbar in stärkerem Gegensatz gegen den römischen Katholicismus Stehende, doch diesem in Wahrheit näher, und weiß sich in das Neue was sich in Luther regt nicht zu finden.

Gleichwohl wäre es nicht richtig, wenn man in der reformirten Lehre nur die Wiederholung des alten chalcedonensischen Dogma sehen wollte. Ein bloßes Stehenbleiben ist so naturwidrig daß es unmöglich ist auch wo man es will. Schon die Ablehnung einer bis dahin offenen Möglichkeit modificirt den früheren Standpunkt, der diese noch in sich trug: und in dieser Hinsicht ist die reformirte Lehre ein Gegenstück dessen was wir bei Cyrill fanden. Dazu kommt nun aber ferner, daß jene Ablehnung ein sehr bestimmtes immer bewußter hervortretendes Motiv religiös-sittlicher Art hatte. Die Ehrfurcht vor dem heil. Gott und seinem schlechthin unvergleichlichen Wesen wird im reformirten System zur scharfen, antipaganischen Unterscheidung des Göttlichen und des von ihm abhängigen Kreatürlichen, stellt aber auch zugleich das Kreatürliche der Uebermacht des Gött-

lichen gegenüber in gesicherte Existenz nemlich als ein zum Gehorsam gegen Gottes Willen unbedingt Verpflichtetes.[42]) So trifft aber Zwingli, wie später Calvin, mit dem reformatorischen Grundzug zusammen, den auch die lutherische Theologie theilt, die menschliche Natur Christi in keiner Weise der göttlichen zu opfern, sondern sie in ihrer Wahrheit und vollkommenen Wirklichkeit festzuhalten. Aber das Motiv dabei ist ein verschiedenes; der lutherischen Kirche kommt es darauf an in Christus die höchste göttliche Liebesoffenbarung zu sehen, für welche die Menschheit und zwar in ihrer absoluten Wahrheit Zweck, wie Darstellungsmittel der Liebe ist. Denn die Liebe des Gottessohnes ist es, — welche das Menschliche sich zu eigen macht, auch sein Leiden, und das Göttliche zu eigen gibt der Menschheit, damit diese geadelt, und zugleich die wahre das ist vollkommene Menschheit und die Wirklichkeit der Liebe Gottes dargestellt werde. Zwingli dagegen bedarf der wirklichen Menschheit Christi vornemlich behufs seines Todes und erlösenden Gehorsams und als Mittels für seine Ehre. Aber zur Wahrheit, das ist Vollkommenheit, der Menschheit auch Göttliches zu rechnen, oder zur Vollkommenheit göttlicher Liebe auch die Aneignung des Menschlichen, das wäre ihm gleichsam ungerecht, gegen das Grundverhältniß zwischen Kreatur und Schöpfer und gegen Gottes Ehre wie gegen die Gott schuldige Ehrfurcht. Weder der Schöpfer, der Logos, dürfe eingeengt werden in eine begrenzte menschliche Natur, noch die Menschheit Christi ausgeweitet nach dem Maße

[42]) Bei Zwingli zwar findet sich noch der Satz: Gottes Wesen und Kraft sei allenthalben, Gottes Wesen sei aller Dinge Wesen (Walch XX, 1489 und ähnlich in s. Schrift „von der ewigen Fürsehung.“ vgl. Luther XI, 228 ff.) Aber schon er legt auf das metaphysische Prädikat der Unendlichkeit ein solches Gewicht, daß ihm das Wesen aller Kreatur nur in der Endlichkeit besteht, womit, der röm. Kirche ähnlich, für einen unvermittelbaren Dualismus der Grund gelegt ist. Schon er ferner hat die Richtung dazu, gegen die paganischen Elemente der mittelalterlichen Theologie und Kirche eine feste unwandelbare Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen durchzuführen. Aber folgerichtiger ist diese noch von Calvin durchgeführt.

der göttlichen. Der Logos sei stets ausserhalb des Fleisches wie in dem Fleisch, die allmächtige Gottheit könne nie gefesselt sein mit ihrer Natur an einen Punkt der Welt, auch nicht an den mit welchem sie persönlich geeinigt sei. Wiederum, die Menschheit wäre nicht mehr Menschheit, wenn sie die Prädikate der göttlichen Unendlichkeit zu eigen hätte. Denn dadurch würden ihre endlichen Prädikate getilgt, ebendamit ihr kreatürliches Wesen. Mit ihrer Grundbestimmung, der Endlichkeit, die sie von Gott unterscheidet, wäre sie selbst aufgehoben. [43])

Für den Nachweis, wie die zwei so unendlich verschiedenen Naturen dennoch Eine Person werden können, hat Zwingli nichts gethan: [44]) er läßt es bei der Kluft des Chalced. Concils. Auch sieht man nicht, wie ihm die Menschheit Christi noch eine präsente Bedeutung für die christliche Frömmigkeit habe, nicht blos eine historische. Dazu hätte er Christi Menschheit höher ausstatten müssen. [45]) Er hütet nur die Prämissen für ein

---

[43]) In der bezeichneten Nuancirung der schweizerischen Frömmigkeit hat ihre metaphysische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ihren letzten Grund. Es genügt daher noch keineswegs, zu sagen, die fromme Denkweise gehe bei den Schweizern immer auf die absolute Causalität als letzten Grund zurück, wobei Christus kaum eine real vermittelnde Bedeutung bleibe. Denn die letztere will Zwingli, was man auch dagegen vorbringe, entschieden festhalten und auch Zeller (Th. Jhrb. 1853, 2.) hat mich vom Gegentheil nicht überzeugen können. Sodann aber fragt es sich ja gerade noch, warum geht er zur absol. Causalität nur im Gegensatz gegen das Endliche zurück, und wagt nicht, diese auch in dem Endlichen in Christus, zu ergreifen? Die Antwort ist, weil ihm die Ehrfurcht vor Gott eine wirkliche Selbstmittheilung Gottes an das Endliche zu verbieten scheint. Das zieht dann allerlei Schwankungen in seiner Lehre herbei, aber nicht mehr.

[44]) Das geschah erst von Calvin an. Die schon bei Zwingli sich findende Formel, daß der allmächtige Sohn den Menschen trage, sagt nichts Besonderes für Christus aus, und wenn die Meinung ist, die Menschheit subsistire nur im Logos als der persönlichen Macht über sie, so wird sie zum bloßen Instrument, selbstlos.

[45]) Auch hier hat Calvin ihn verbessert, wie seine Abendmahlslehre zeigt.

irdisch menschliches Leben. Luthern ist es vor Allem um die gottmenschliche Lebenseinheit zu thun; nicht blos um wirkliche Menschheit überhaupt, die nicht mit Gott zu vermischen sei, sondern auch um Wirklichkeit der wahren, das heißt für Gott vollkommen empfänglichen, Menschheit, und um Wirklichkeit der wahren das heißt Mensch werden wollenden Liebe Gottes. So ist ihm die eine Natur der andern Ziel. Sie erreichen sich in ihrer Vereinigung, daher hat statt der alten Begriffe und Worte die „neue Sprache“ zu beginnen. Die Menschheit in Christus ist nicht blos die allgemeine empirische Menschheit, — wiewohl auch diese — sondern sie ist neue Menschheit, weil die Gottheit zu ihr gehört. Er fordert also eine Reformation auch des alten Begriffs der Menschheit. Und ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Gottheit; denn der Sohn Gottes bleibt ewiglich Mensch, trägt nicht blos einen Menschen, sondern hat das Menschsein als eine Bestimmtheit seiner selbst an sich, zwar vermittelt durch seine Liebesthat, aber die Liebe gehört zu seinem Wesen. Trotz der bleibenden Verschiedenheit beider Naturen hat so jede von beiden eine Seite an sich selbst, vermöge deren die andere zu ihr selbst — wenn sie in ihrer Wahrheit gedacht wird — zu rechnen ist; und in diesem Sinne muß nach Luther für die neue Theologie die Praedicatio identica das Schibboleth in Betreff der beiden, für sich betrachtet entgegengesetzten Naturen werden.

Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Idee der Gottmenschheit selbst in der Christologie Luthers weit energischer und reiner erfaßt sei als von Zwingli. Aber diese Idee, welche zugleich Aneignung alles Menschlichen durch die Gottheit und alles Göttlichen durch die Menschheit in sich schließt, will Luther, — seit dem Abendmahlsstreit — unmittelbar fertig in die Wirklichkeit sich übersetzen lassen, schon mit dem Akte der Unio identisch setzen, während er doch dem Werden sonst hatte seine Stelle lassen wollen. Aber so muß für den historischen Christus der Stand der Erhöhung gleichsam immer simultan mit dem der Erniedrigung da sein, das heißt: jener läßt diesen nicht zur Wirklichkeit kommen. So groß Luthers Interesse besonders

um der Passion willen bleibt, nicht blos in abrupten, einzelnen Fällen, sondern ständig auf Erden die wirkliche Knechtsgestalt zu behaupten, so war das doch nicht mehr zu befriedigen, wenn das menschliche Werden zum Voraus abgeschnitten, ja absorbirt war durch eine Auffassung des Akts der Unio, wornach dieser schon mit der absoluten Idee der Gottmenschheit identisch wäre, zumal nun dieselbe Unio (also auch diese Identität) unauflöslich, unveränderlich durch den ganzen zeitlichen Lebensverlauf hindurchgehen mußte. Ein zusammenhängendes Bild von diesem ließ sich auf solchen Grund nicht mehr auftragen. Ja wir können schon hier sehen, daß da zum voraus nur noch für einen Schein des historischen Lebens Christi in Niedrigkeit und Werden Raum blieb, daß, wenn hiebei stehen geblieben ward, die Wage unwiderstehlich von der Betrachtung der Passion, in der doch die lutherische Kirche wurzelte, zu derjenigen zog, die alles Christologische unter dem Typus der Majestät des Herrn ansieht, und sich so in bedenklicher Weise wieder dem mittelalterlichen Christusbilde nähert.

In dem Processe des zeitlichen Werdens, wenn solches anerkannt wird, darf sich nur die Dialectik der Momente darlegen, die in der Einheit der ewigen Idee des Gottmenschen beschlossen sind. Aber die innere Gliederung dieser Idee fordert eine noch umfassendere Erkenntniß des göttlichen und des menschlichen Wesens, als sie in der Reformation erreicht war. Es ist ein Großes, was Luther im Gegensatz gegen Zwingli und die römische Kirche in Betreff des specifisch christlichen Begriffs von Menschheit und Gottheit, ihrer Zusammengehörigkeit für die Theologie „neuer Sprache“ und Begriffe geleistet hat. Aber weit minder klar und scharf hat er die allgemein menschlichen Lebens- und Entwicklungsgesetze, wie sie Gegenstand der philosophischen Erkenntniß sind, aufgefaßt. Und ähnlich in Beziehung auf den Gottesbegriff. Daß dieser Mangel auch für die Auffassung des Christlichen nicht gleichgültig sein kann, leuchtet Jedem ein, der das innere Verhältniß zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung erwägt. Die Idee des Menschen schließt nicht nur seine Wesensbestimmung für Gott (noch weniger eine blos unmittelbare Einheit mit Gott), sondern auch seine relative

Selbständigkeit wenigstens als Durchgangspunkt der wahren ethischen Einheit ein, was die Reformationszeit noch nicht erkannte. Daß die Einheit mit Gott auch eine durch den ethischen Willen vermittelte und dadurch ächt menschliche sein muß, das ist in der allgemeinen Idee des Menschen begründet, und das ist der letzte Grund, warum auch die Idee der Gottmenschheit selbst fordert, nicht durch Einen Akt absolut verwirklicht zu sein, sondern nur durch eine Dialektik des Werdens hindurch sich zu verwirklichen vermag. Diese zur Wahrheit der Menschheit unerläßliche relative Selbständigkeit des Menschlichen als Durchgangspunkt entzog sich aber dem Blicke beider evangelischen Confessionen in der Reformationszeit, was mit ihrem anfänglichen gemeinsamen absoluten Prädestinatianismus innig zusammenhängt.

Dritter Abschnitt.

Die ausserkirchlichen Bewegungen auf dem christologischen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit.

Nichts kann deutlicher zeigen, auf was die wesentliche Richtung der Reformbewegung im sechszehnten Jahrhundert in Beziehung auf die Christologie ausging und ausgehen mußte, als der Charakter der außerkirchlichen Partheien. Denn nur aus einem ohne äußeren historischen Zusammenhang allverbreiteten Gemeinurtheil des christlichen Sensus communis jener Zeit über die Fehler der hergebrachten Lehre wird man es befriedigend erklären können, daß alle Reformpartheien wie verschieden auch an reformatorischer Kraft, und mochten sie das Christenthum mehr religiös oder mehr religiös-ethisch, oder mehr intellectuell und moralisch auffassen, einerseits auf die Einigung der Naturen statt der herrschenden διχοτόμησις, andererseits auf Emporhebung der Menschheit Christi zu ihrer wahren Bedeutung gerichtet waren. Die reformirte Kirche allein hat sich nur dem letztern Streben angeschlossen, in Beziehung auf den ersteren Punkt aber von dem man nicht sagen kann daß er in der Reformationszeit schon die zureichenden Prämissen fand um zu einem befriedigenden Ausdruck zu gedeihen, mit der römischen Kirche als ein heilsamer retardirender Faktor gewirkt.

Nicht minder aber wird die Schilderung dieser Partheien geeignet sein es zu erklären ja damit zu versöhnen, daß das reformatorische Princip selbst noch nicht durchgreifender die alte Christologie umgestaltet, vielmehr sich, wie wir finden werden, in der luth. Kirche mehr und mehr möglichst in die Form derselben gekleidet und

so streng die Continuität der Entwicklung bewahrt hat, daß zunächst nur eine Christologie kirchlich ward, welche als die Vollendung und der Abschluß der alten auf der ererbten Grundlage dasteht. Und diß um so mehr als diese abschließende Spitze der alten Zeit, über welche nicht mehr konnte hinausgeschritten werden, in mehr als einer Hinsicht der weissagende Anfangspunkt einer neuen Entwicklung ist.

Von den im Folgenden zu besprechenden Partheien, den Schwenckfeldianern, den Anabaptisten, und den Antitrinitariern sind die Ersteren eine Uebertreibung des lutherischen Gedankens von der göttlichen Majestät des einigen Gottmenschen, von dem sie ausgehen; aber mit dem Erfolg, daß sie dadurch unwillkürlich in die Schroffheit des reformirten Gegensatzes zwischen Geist und Natur überschlagen, ja ihn überbieten. Die Anabaptisten gehen aus von dem reformirten Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, die Ueberspannung desselben läßt sie aber über den reformirten Grundgedanken hinaus dem lutherischen von der vollständigen Einheit der Person Christi sich nähern, ja gleichfalls denselben überbieten. Und so stehen beide in der Mitte zwischen den beiden Confessionen. Ihre Fortdauer mahnt beide an noch nicht gelöste Probleme, nöthigt sie aber auch vorerst, sich gegen dieselben und dadurch noch mehr gegen einander abzuschließen, da beide noch nicht als geglückte Unionsgestalten der evangelischen Kirchen gelten können, obschon sie es meinen. Endlich mehr als diese beiden suchen die Antitrinitarier (die nach vielen Versuchen erst im Socinianismus feste Gestalt gewinnen) in allmähliger Ernüchterung auf dem empirischen Boden der Natur und Geschichte festen Fuß zu fassen und sind dadurch dem Abrupten und der übernatürlichen Leiblichkeit Christi bei Schwenckfeld und den Anabaptisten aufs Herbste entgegengesetzt. Sie vertreten, wie niedrig auch sonst ihre Christologie steht, ein berechtigtes natürliches Moment, von dessen voller Anerkennung, wie wir am Schluß des vorigen Abschnittes sahen, die Möglichkeit einer glücklicheren Ausbildung der Christologie abhängt. Denn sie vertreten die Erkenntniß, daß

die menschliche Natur nicht ohne eine relative Selbständigkeit und Freiheit in ihrer Entwicklung gedacht werden kann, wenn der menschlich-ethische Charakter bewahrt bleiben soll, und daß solche relative Selbständigkeit, weit entfernt etwas Gott Fremdes, ihm Widersprechendes zu sein, vielmehr etwas Gottebenbildliches an sich trägt.

Der Geltendmachung dieser beiden zur richtigen Lehre von Christi Menschheit unerläßlichen obwohl nur natürlichen Züge, und nicht blos dem Unglauben hat die socinianische Lehre es zu danken, daß sie successiv auf beide evangelischen Confessionen eine so mächtige Anziehungskraft geübt hat, wie die sogenannte rationalistische Denkweise beweist, und das Concept der göttlichen Regierung der Kirche bedarf keiner Emendation darin, daß sie diese freilich arme Theorie auf eine Zeitlang hat so mächtig werden lassen. Wenn Schwenckfeld und die Anabaptisten für die beiden Confessionen in christologischer Hinsicht mehr nur als Warnungszeichen dastehen, durch welche sie ermahnt werden, sich nicht das Mangelhafte der andern Confession anzueignen, sondern lieber sich in dem was ihre Mitgift ist zu behaupten, so weisen die Socinianer unbewußt in eine fernere Zukunft, auf die natürlichen Prämissen hin, in welchen beide Confessionen einen fehlenden wichtigen Einigungspunkt und allein die Möglichkeit eines freien christologischen Fortschrittes erreichen.

Erſtes Kapitel.

Schwenckfeld.

Dieſer merkwürdige Mann, der im Anfang mit den Schweizern, ja den Anabaptiſten durch ſeine Lehre von Wort und Sacrament befreundet, aber ebendeßhalb den ſächſiſchen Reformatoren entfremdet war, theilt dennoch in Beziehung auf die Perſon Chriſti und die Vereinigung mit ihr im Glauben bei weitem mehr die lutheriſche Grundanſchauung. Das wurde ihm ſelbſt erſt allmählig durch einen Streit mit Vadian und Bullinger deutlich, daher er alte Verbindungen zu löſen hatte, ohne für die neuen die er verſuchte Vertrauen zu finden (Epiſt. I, 726). Obwohl aufrichtig fromm und demüthig ſah er ſich doch von den beiderſeitigen Reformatoren verſtoßen. Jedoch war daran auch die Eigenthümlichkeit ſeines Syſtems ſchuld, das in ſich das Heterogenſte vereinigte; und wenn die Reformationszeit den Zuſammenhang ſeiner Ideen nicht erkannte, ſondern darin nur eine eigenſinnige Anhäufung wunderlichſter Idioſyncraſieen ſah, ſo darf das um ſo weniger befremden, als erſt in neueſter Zeit mit Erfolg der Verſuch gemacht iſt, Zuſammenhang in ſeinen Gedanken zu finden. [1])

---

[1]) Vgl. das ſchöne Buch: Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten im Zeitalter der Reformation von Erbkam 1848, S. 357—475. Beſonders aber hat G. L. Hahn in ſeiner Commentatio über Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere. Bresl. 1847 das Verdienſt, mehrere ſchwierige Punkte der Chriſtologie Schw. zuerſt aufgehellt zu haben. Die früheren Theologen, die ſich mit ihm beſchäftigen, wie Wigand de Schwenckfeldismo, 1586, haben wie die Polemiker (in deren Werken er einen ſtehenden Artikel

Um ihn zu verstehen, muß davon ausgegangen werden, daß ihm nicht eine unpersönliche Gnade, nicht Werk, Amt, Verdienst Christi oder irgend etwas Dingliches genügte, sondern daß in seinem frommen Gemüth vor Allem die Person Christi in der Glorie dastand. [2]) Er in seiner göttlichen Einheit und Ganzheit steht vor ihm als der hochgeborene durchläuchtige Mann, Jesus Nazarenus, der zugleich Gott und der regierende Gnadenkönig ist. Diese ungetheilte Einheit der Person, die über alles Kreatürliche erhaben im Menschlichen göttlich, aber auch im Göttlichen menschlich ist, wie sie ihm in seiner religiösen Erfahrung sich darstellte, bildet ihm selbst unbewußt von Anfang an den innersten Trieb in all seiner Thätigkeit. Es ist also Christus der Erhöhete, seine Glorie und Majestät und die mystische Vereinigung mit ihm, was wie bei Luther und A. Osiander, so auch bei ihm den Mittelpunkt des innern Lebens ausmacht. Jedoch genügt ihm A. Osianders Lehre nicht. Denn die justitia essentialis die auch Schwenckfeld will ist ihm erst in Christi Einheit und Ganzheit, nicht aber in der göttlichen Natur Christi für sich gegeben. Christi Leib oder Menschheit sieht er in Osianders Theorie nicht zur wahren Bedeutung gebracht, sondern diese scheint ihm bei Osiander nur das Werkzeug um zu leiden, nur das Vehikel, um nach seiner göttlichen Natur gefaßt werden zu können, aber nicht ein integrirender Theil des Heilsgutes selbst zu sein. Er lehre zwar, im Glauben und im Abendmahl wohne Christus auch nach Fleisch und Blut in uns, aber da nur seine göttliche Natur rechtfertigen soll, so bleibe seine Menschheit müßig. Er sage zwar, unsre Gerechtigkeit könne nicht sein, was Christus vor 1500 Jahren

---

bildet) sich mehr nur an einzelne Sätze von ihm gehalten, die in ihrer abrupten Art widersinnig genug erscheinen. Doch kann auch nicht behauptet werden, daß er sich selbst stets gleich blieb oder daß nicht unlösbare Widersprüche in seinem System liegen.

[2]) Vgl. der erste Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des edlen theuern von Gott hochbegnadeten und gottseligen Mannes, Caspar Schwenckfeldts v. Haus Ossing, 1563. Sodann s. Epistolar. I, II.

für uns gethan; aber er bedenke die Natur des Glaubens nicht, der mache Alles gegenwärtig, das Künftige und das Vergangene. [3]) Oſiander habe keine Erkenntniß von der Einheit Chriſti; er zertheile die Naturen; dazu habe ihn die verführeriſche Schullehre von der Communicatio idiomatum gebracht.

Ebendaher mußte er auch gegen die ſchweizeriſche Lehre entſchieden ſich ausſprechen. Sie zertrennen Chriſtum, ſagt er, ſie verläugnen ſeine Ganzheit, das ſchmälere aber ſeine Herrlichkeit und verwüſte ſein Reich. Man dürfe die Sache nicht ſo anſehen, als ob jede der beiden Naturen in der Perſon für ſich ſelbſt allein ſtünde, mit der andern unvereinigt. Sobald eine Natur von der andern in der Betrachtung ſeines Leidens oder der Herrlichkeit geſondert und eine ohne die andere seorsim das iſt unvereinigt angeſehen werde (ſo daß z. B. nur die menſchliche leide bei müßiger, ruhender Gottheit, oder nur die göttliche in der Glorie ſei und irgendwie das Wort ohne den Menſchen) ſo bleibe das für ſich Genommene nicht mehr blos eine Natur, ſondern weil es auch für ſich und unvereinigt wirke oder leide, werde es Perſon; und ſo erhalte man zwei Perſonen und zwei Söhne. Vielmehr habe Chriſtus ganz in beiden Naturen vereiniget für uns gelitten und ganz nach beiden Naturen mache er uns gerecht und ſelig. [4])

---

[3]) Vom Worte Gottes, daß kein ander Wort Gottes ſei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus. Fol. 124. 129. 130.

[4]) Vgl. beſ. Schw. Confeſſ. Thl. II, S. 139 ff. 152. (gegen Badians Antilogia und das Cirkelbüchle): Badian lehre, Chriſtus ſei totus creatura sicut et totus creator, ſei auf Erden creatura servilis, die beiden Naturen bleiben ihm longe diversissimae (vgl. S. 153); auch habe nach ihm Chriſtus noch jetzt zwei ungleiche Willen, werde auch einſt dem Vater unterworfen (1. Cor. 15). Er ſchreibe als ob Chriſtus nach ſeiner Menſchheit jetzt gar habe ausgeamptet, ſeinen Sabbath halte und nicht regiere, ſondern das Wort allein, um deſſen willen allein auch Chriſtus anzubeten ſei. Schwenckfeld dagegen will, es habe Chriſti Fleiſch göttliche Gloria, Kraft und Weſen erhalten, ja es ſei Gott geworden nicht blos durch Mittheilung ex Verbi sodalitio, sed etiam propria et naturali a Deo

So sollte man glauben, daß er Luthern zustimmen müsse, der ja auch eine Einigung der Naturen selbst, nicht blos eine Unio personalis im Zwinglischen Sinne wollte, wie besonders seine Lehre vom Stande der Erhöhung zeigt. Denn so wenig Luther ausserhalb Christus Gottheit und Menschheit der Natur nach in Eines setzen will (das nennt Luther in abstracto) so wenig will er doch auch nur in dem Ichpunkt die Naturen sich berühren oder verknüpfen, im Uebrigen aber ausser einander stehen lassen. Wenn selbst Melanchthon hiemit sich begnügt, so will dagegen Luther, daß nicht blos in concreto personae sondern auch in concreto naturarum eine Einigung vor sich gehe. Diese Menschheit, die in Christo und die Gottheit wie sie in dem Sohne Gottes ist, treten in eine Unio, so zu sagen auch abgesehen von der Unio im Ichpunkt. [5]) Gleichwohl war Schwenckfeld auch mit Luther nicht zufrieden. Die beiden Naturen findet er durch die seit 1538 von Luther adoptirte „Mittheilung der Eigenschaften“ noch nicht genug innerlich verbunden, weil das Wesen beider doch auch so noch eine unübersteigliche Scheidewand bilde. Die Communic. idd. sei nur eine feinere Zertrennung Christi, und es sei nicht deutlich wie eine von Gott wesentlich verschiedene Natur göttliche Eigenschaften annehmen könne. [6])

Patre gloria, die Jesus conceptione ex Sp. S. generatione et renovatione, maxime vero per Primogenituram ex mortuis Clarificatione et unctione plenissima accepit.

[5]) Daher der spätere Streit zwischen „Abstrakten“ und „Conkreten“ wie er besonders in Königsberg entbrannte, so zu verstehen ist, daß die „Abstrakten“ Luthers Meinung treu sind; obschon Luther die Unio eine Unio in concreto zu nennen gewohnt war. Die „Abstrakten“ wären aber genauer „Conkrete“ in Betreff der Naturen, auch abgesehen (abstrahendo) von der Person, zu nennen gewesen. (s. u.)

[6]) Epistolar. II, 644 f. Christliche orthodox. BB. I, 807 ff. (s. Confession) Apologia u. s. w. Bl. 63. Er zeigt, wie anfangs auch Luther eine Gottwerdung der Menschheit gelehrt, ebenso Melanchthon und Brentz; und beschwert sich, daß jetzt die Lutheraner an ihm tadeln was sie selbst Anfangs gelehrt und in

So könnte man denken, daß er jenen von Italien her verbreiteten pantheistischen Ansichten geneigt sei, welche die Einheit der Person Christi dadurch zu gewinnen suchten, daß sie die menschliche Natur überhaupt, daher besonders auch in Christus, als wesensgleich mit Gott, ja als göttlich ansahen. Allein von diesen ist sein frommes christliches Gemüth noch mehr abgewandt. Er bezeichnet das als eine Gotteslästerung, als eine Vermischung von Natur und Gnade, als pelagianisch. Schwenckfeld erkennt wohl die wesentliche Einwohnung Gottes im Menschen als zur Idee desselben gehörig an; aber diese Idee ist nach ihm nicht unmittelbar verwirklicht, auch nicht in Adam vor dem Fall; noch weniger ist sie in den Menschen, wie sie jetzt sind, real. Im Gegentheil hat er einen so strengen Begriff von der Erbsünde, daß er auch die Substanz des Menschen als bös setzt und den Flacius Illyricus einen Pelagianer nennt, weil derselbe den Menschen nur für so verdorben halte, daß ihm noch durch eine Kreatur, Predigt oder heil. Schrift, statt allein durch den Schöpfer geholfen werden könne. [7]) Aus dieser seiner Auffassung der ersten adamitischen Natur, wie positiv aus jener Grundanschauung von Christi Einheit und Ganzheit in einer über alles Endliche und Kreatürliche erhabenen Glorie ergab sich ihm vielmehr folgender Versuch, eine noch innigere Einheit der Naturen in Christus, als Luther, zu gewinnen, ohne doch in die pantheistische Einerleiheit des Göttlichen und Menschlichen zu verfallen. [8])

---

die sophistische Lehre von der Commun. idd. fallen; Christus jetzt nach seiner Menschheit eine Creatur nennen, was nach Badians Antilogia gegen Schwenckfeld der Ulmer Frecht bei den Theologen zu Schmalkalden wider ihn durchgesetzt habe (ohne Luther); daß Bugenhagen und Coccius bereits auf einen Adoptivsohn kommen, weil sie nicht mehr wie Luther Anfangs im ganzen Christus den natürlichen Sohn Gottes bekennen wollen. Vergl. I, 91., ferner Collatio Ph. Melanthonis und C. Schwenckfelds. — Seb. Coccii entdeckte Irrthümer.

[7]) Hypothesis das ist kurzer Begriff und Inhalt van den alten Irrthumben (wider N. Gallus und Flacius).

[8]) Gegen Seb. Franck s. Epistolar. I, 178 ff. 289—295. Gegen

Christus hatte zwar, wiederholt er unermüdet, ein wahrhaft menschliches Fleisch und behält es; vom Eutychianismus weiß er sich frei. Aber willkürlich ja unrichtig sei es, menschlich nur das zu nennen, was ein Leib von Ursprung und Art unseres Leibes ist. Auch der Wiedergeborene sei Mensch, ja erst ein wahrer Mensch, während im ersten Adam die Schöpfung des Menschen nur erst typisch, wie im Schattenriß begonnen war: im Wiedergeborenen aber sei dem Keime nach ein göttlich Wesen, ein verklärter Leib, wie die wesentliche Heiligung. [9]) Beides habe der Wiedergeborene aber nicht dadurch, daß er geschaffen, sondern dadurch, daß er aus Gott gezeuget sei. Es sei zu unterscheiden zwischen Schaffen und Zeugen. Das Schaffen sei nur eine Aeußerung der göttlichen Macht, nicht Mittheilung des göttlichen Wesens; sondern was Kreatur ist, habe Gott ausser sich und sei selbst ausserhalb Gottes daher ihm fremd und widersprechend. [10]) Dagegen das Zeugen, wenn

---

Servet vgl. C. Schwenckfelds Kurtze gründliche Verantwortung Bl. 16. 17. vom Ursprung des Fleisches Christi. Seine eigene Lehre, die Anfangs den Unterschied der beiden Stände noch nicht ausgebildet hatte, ist besonders in seiner Confession III. Theile in den christlichen orthodox. BB. I, 91—319. (Vergl. Ein schöner Sendbrieff S. 510 ff. das Summarium von zweierlei Stand u. s. w.) dargelegt. Jedoch wiederholt er sich in allen Schriften.

[9]) Von der Sünd und Gnad, Adam und Christo. Christliche orthodox. BB. I, 460. Vom Ursprung des Fleisches Christi XI. Die heilige Schrift unterscheide zweierlei Fleisch im Menschen, erstens das Fleisch der Sünden, das wir von Adam her alle haben und in welchem die Sünde nach Schwenckfeld nicht blos als Accidens ist, und ein Fleisch das wohl in Gleichheit mit diesem, aber ein Fleisch der Verheißung, Gnaden, Gerechtigkeit ist. Jenes ist erschaffen und vererbet sich natürlich; dieses hat seinen Ursprung aus Gott und ist doch menschlich.

[10]) Vom ewigen Wesen Gottes, s. Christliche orthodox. BB. I, 551. 560. „Alle Kreaturen haben aus der Schöpfung (ex nihilo) ein Wesen von Gott auswendig Gott und seinem selbs Wesen, welches aber nicht bestehet ohne Gott, sondern von Gotte wird erhalten. Das ist die Gegenwärtigkeit der Macht, Krafft und

gleich in der Zeit geschehend und nicht ewig wie die Zeugung des Sohnes, sei eine Offenbarung seiner Liebe und Gnade, eine Mittheilung des Wesens; der Gezeugte sei aus Gott, und zwar nicht blos nach dem Geiste sondern in der Einheit und dem Mittelpunkt seines Wesens. Christus habe seinen Leib nicht aus dieser kreatürlichen Welt, der adamitischen Natur empfangen können. Da wäre er wenn nicht mit Sünde befleckt, doch als Kreatur nothwendig außerhalb Gottes und seines Wesens; da könnte weder Gott mit ihm jene absolute Einigung eingehen, die zum christlichen Glauben gehöre, noch könnte in ihm die Kraft sein, den Saamen des geistleiblichen Wesens aus Gott, oder den wahren Menschen in uns zu pflanzen. Es ist ihm daher gewiß, daß Christus, der von Natur das sein mußte, was der Wiedergeborene durch Gnade, auch nach seiner Menschheit aus Gott gezeuget, und nach beiden Naturen Gottes Filius naturalis ist. Daher will er nicht dulden, daß man Christus eine Kreatur nenne, nicht einmal nach seiner Menschheit. [11]) Durch die Kreatürlichkeit Christi nach einer Seite seines Wesens würde ihm die Einheit des Bildes Christi gänzlich zerstört. [12])

Durch diese Lösung des Problems, sollte man nun glauben, falle er desto gewisser jener Christologie der Anabaptisten schon vor Menno anheim, welche mit ihrer Lehre vom himmlischen Fleische Christi dessen Zusammenhang mit der adamitischen Menschheit zerreissen, wie denn auch in der That bei beiden ein dualisti-

---

Gewalt Gottes." Die Gegenwärtigkeit der Gnaden ist die Gegenwärtigkeit des hl. Geistes, Lebens, Wesens und Reiches Gottes. Epistol. I, 634.: die Kreaturen sind also geschaffen, daß sie auswendig dem göttlichen Wesen stehen sollen; der Gläubige kömmt darein, in welchem auch Gott wesentlich und natürlich wonet. Creaturae sunt omnes extra deum creatorem, i. e. non participant naturam creatoris.

[11]) Confess. S. 306 ff. und unendlich oft passim.

[12]) Adam vor dem Fall steht ihm in Gnaden und Reinheit da, aber als Creatur, ohne Antheil an Gottes Wesen oder Sohnschaft. Eine Lästerung wie ein Absurdum scheint ihm daher, daß Gottes Sohn mit einer Creatur soll Eine Person sein. Vgl. Collatio Phil. Melanthonis etc.

ſches Motiv mitwirkt. [13]) Allein er verwahrt ſich aufs Entſchiedenſte gegen die Lehre des Melchior Hoffmann u. A., weil ſie die Maria nicht die wirkliche Mutter Chriſti ſein laſſen, auch nur ein Scheinleiden ſolchen himmliſchen Körpers übrig behalten können. [14]) Ebenſo gegen Corvinus. [15])

Aber wie bringt er Beides zuſammen, daß Chriſti Leib aus Gottes Weſen und doch auch aus Maria, ja aus ihrer Subſtanz ſei? Durch ſeine Lehre von der geiſtlich leiblichen Bedeutung des Glaubens. [16]) Durch den Glauben iſt Maria aus Gott geboren, und hat ſie eine Subſtanz aus Gott, welche nicht geſchaffen, nicht außer Gott, ſondern gezeugt und göttlichen Weſens iſt. Aus dieſer Subſtanz der Maria nun, nicht aber nur aus ihrem

---

[13]) Epistolar. II, 163.

[14]) Ueber Melch. Hofmann ſ. z. B. Chriſtliche orthodox. BB. I, 426. Epistolar. II, 163. I, 100. 291 f. 404 f. 606 f.

[15]) Ueber Corvinus vgl. Epistolar. I, S. 580—630, 78ter Sendbrief. Derſelbe nahm an, das Wort ſei „zu Fleiſch geworden," habe ſich verwandelt in die Menſchheit und ſo ſei in Chriſtus nur Eine Natur, nicht, wie Schwenckfeld beharrlich wollte, zwei. Maria habe das zu Fleiſch gewordene Wort geboren, aber nicht in dem Sinne empfangen, daß ſie etwas von ihrem Weſen dazu gegeben hätte.

[16]) Chriſtlich. orthodox. BB. I, 427. Der Glaube iſt ihm wie Luthern etwas Subſtantielles, nicht blos eine Beſchaffenheit nicht blos motus creatus, ſondern Selbſtmittheilung Gottes; des Glaubens Subſtanz nicht etwas Kreatürliches, ſondern Göttliches. Gott der Vater habe nicht blos das Amt der Schöpfung ſondern auch der generatio; er ſei wahrer Vater für die aus ihm Gebornen; durch ſeinen erſtgebornen natürlichen Sohn Chriſtus ſetze ſich die incarnatio fort. Epistol. I, 590 ff. Chriſtlich. orthodox. BB. I, 145: „Der Glaub iſt ein Hypostasis, Weſen oder Selbſtſtand, ein himmliſcher Glantz der da kömmpt aus dem Weſen Gottes; er iſt ein Strön der Sonnen, ſo in die Ewigkeit leuchtet, darin alles Zukünftige gegenwertig geſehen wirt." Erſt N. Gallus ſtellte gegen Oſiander auf: die Gerechtigkeit der Chriſten ſei nicht Substantia ſondern Qualitas; vgl. Schwenckfeld Hypothes. im Anfang. Vom Worte Gottes. Ableinung und Verantwortung der 9 Calumnien.

adamitiſchen Weſen (das nur dem Tode anheimfallen kann) iſt Chriſtus empfangen und geboren. Deßhalb heißt es von ihm „empfangen aus dem heil. Geiſt.“

Mit dieſer edlen, göttlichen Subſtanz aus Maria nun konnte der Sohn Gottes jene vollkommene Einigung eingehen, ſo daß der erhöhete Herr in ſeiner Ganzheit vergottet, ja in die Trinität gerückt werden konnte. Gleichwohl iſt auch ſo Chriſtus ſtets Menſch: „die Menſchheit wird nie ausgetilgt.“ Auch der Wiedergeborne iſt ja Menſch, obwohl aus Gottes Weſen gezeugt; das Theilhaftwerden der göttlichen Natur iſt nicht wider den Begriff der Menſchheit; im Gegentheil wäre nach der ewigen Idee Gottes von der Menſchheit Das wider ihren Begriff, wenn es bei dem erſten Adam bliebe, wenn nicht die menſchliche Natur in Chriſtus zuerſt, und durch ihn in uns ihres Zieles theilhaft würde. [17]) Wenn, fährt er fort, auch das zum Weſen des Menſchen gehöre, daß, nachdem das Geſchlecht da iſt, Alles was Menſch heißen darf irgendwie aus dem vorhandenen Geſchlecht abſtammen muß, ſo ſei auch dieſes durch ſeine Abſtammung aus dem Glauben der Maria und dadurch aus dem heil. Geiſte gegeben. Auch fehlen Chriſto nicht die weſentlichen Theile jedes Menſchen, Leib und Seele; und endlich gibt er ſich beſondere Mühe, auch ein wahres Werden in Chriſtus nachzuweiſen, obſchon von Anfang an die Einigkeit ſeiner Menſchheit und Gottheit ſo innig geweſen iſt, daß ungetheilt Alles beiden gemeinſam war. [18]) Hier könnte nun der Punkt einzutreten ſcheinen,

---

[17]) Confeſſ. Theil III, S. 225 ff.

[18]) Chriſtl. orthodox. BB. I, 511—523. Es ſind im Anfang zwei Naturen (die er auch verſchiedene Subſtanzen nennt) durch welche eine Ungleichheit in Chriſtus geſetzt wird mit dem ewigen Sohn, der von der erniedrigten Menſchheit nicht umſchloſſen, ſondern unverändert über Zeit und Raum im Himmel iſt. Seit der Auferſtehung, die er als eine neue Geburt bezeichnet, ward nach momentaner Löſung der Einheit das Vergängliche überwunden und ausgeſchieden, die Ungleichheit ausgeglichen, ſo daß die Menſchheit Chriſti obwohl nie ausgelöſcht doch auch nicht weniger ſei, habe, wirke als die Gottheit, über Raum und Zeit wie ſie erhoben, ja in die Dreieinigkeit ſelbſt hineingerückt. Eben-

wo er um der Unio personae und naturarum willen die Ubiquität, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. auch in die Menschheit Christi hereinzunehmen und dadurch die Wahrheit menschlicher Entwicklung zu zerstören genöthigt sei. Allein er hilft durch eine tiefere Unterscheidung der zwei Stände Christi. [18]) Er

---

daſ. I, 228 ff. Die Gegner achten nicht „auf das Gewächs dieſes Menſchen in Gott, wodurch doch allein er bereitet ward, den heil. Geiſt zu geben allem Fleiſch.“ Ferner ſein Sendſchreiben über Corvin und das Schreiben an Bader. Epistolar. I, 580 ff. und 630 ff. Gr. Confeſſ. l. c. S. 143.

[18]) Confeſſ. S. 181—205. Beſonders S. 187. 188. Vgl. Epistol. I, 527 ff. 572. 724. Seine Gegner, ſagt er, beſonders Badian wollen die Exinanitio unterdrucken und ſie wie Chriſti Leiden nur auf die Menſchheit beziehen. Aber es ſeien alle Ausſagen des N. T. auf die ganze Perſon, nicht blos auf eine Natur zu beziehen. Das Wort „der Vater iſt größer als ich“ gelte nicht blos von Chriſti Menſchheit, ſondern vom ganzen Chriſtus, aber im Stand der Erniedrigung. Confeſſ. S. 180. 181. Denn wiewohl Chriſtus der ewige mitallmächtige Sohn Gottes ſeinem Vater nach ſeinem göttlichen Weſen und Natur allewege gleich iſt, ſo hat er ſich doch ſelbſt zur Zeit entäußert und ins Leiden begeben. Jedoch ſei die Entleerung nicht ein Nimmerhaben, ſondern ein Nichtbrauchen, und daher in knechtiſcher Geſtalt erfunden Werden, wie Hilarius lehre auf den er ſich gerne beruft. Er iſt nie aus der Schooß ſeines Vaters kommen, obwohl er Menſch ward, ſeine göttliche Natur iſt nicht geſchwächt, geringert, verändert, er iſt im Fleiſch nicht umſchrieben noch beſchloſſen worden, ſondern auf Erden im Himmel blieben über Zeit und Statt. S. 189: Chriſtus, ſprich ich, das göttliche Liecht und Wort ſeines Vattern, iſt die himmliſche ewig bleibende Sonne, welche für Gott auch in der Zeit ſeines Leidens und Erniedrigung überall geſchienen. Aber in Judea war ſie mit einer Wolke des Fleiſches überzogen, auf daß ſie alles Fleiſches Finſternuß möcht hinwegnehmen und ihr Licht in uns zu ewiger Erleuchtung möcht ſcheinen. Und iſt eben der, ſo im Himmel blieben und auch auf Erden Menſch war, derſelbige einige Sohn Gottes, Chriſtus. Vgl. I, 511—523. S. 194: Fiele die exinanitio nur auf die menſchliche Natur, ſo hätte ein Menſch den Handel unſerer Erlöſung können ausrichten. In dem Brief wider Corvinus an die Augsburger ſagt er, auch Diejenigen unterdrücken die Exinanitio und machen Chriſti Leiden wie die zwei Stände unmöglich, die bald

gibt der Exinanitio des Sohnes Gottes eine Wendung, wornach ihm für wirkliches Wachsthum an vollkommener Einheit der Gottheit und Menſchheit eine Stelle bleibt. Der Sohn Gottes hat ſeine göttliche Natur, die zugleich die des Vaters und des heil. Geiſtes iſt, nicht mit ſich alsbald in die Menſchheit hinein gebracht, ſondern er hat ſie zwar im Himmel „für Gott“ behalten, aber nicht bald gebrauchet, ſo daß actuell zunächſt nur ſeine Perſon iſt Menſch geworden (Epist. I, 181.) Es war die göttliche Natur die das Wort vom Vater hat, zwar nicht geſchieden von der Natur, die er von der Mutter hatte; das Wort hat jene vom Himmel gebracht und das Fleiſch war darin. Aber das Fleiſch ſelbſt beſaß ſie noch nicht actuell, und das Wort war Anfangs nicht in all ſeiner Actualität zuſammen mit dem Fleiſch; ſonſt wäre die Menſchheit Chriſti Schein geworden. Es hätte ſonſt während des irdiſchen Werdens Chriſti die göttliche Natur des Sohnes und die erſt wachſende Menſchheit Chriſti ſich nicht zur Einheit eines gottmenſchlichen Lebens decken und ausgleichen können. Aber indem der Eine Chriſtus ſich entwickelte, wuchs er immer mehr in jene göttliche Natur des Sohnes hinein; ſie ward obwohl nur durch Empfangen ſein eigen; und am Ende des Proceſſes war zugleich die Exinanitio für den Sohn aufgehoben, der im Verlauf des heil. Lebens Chriſti ſchrittweiſe mehr und mehr ohne Möglichkeit des Falls — (obwohl Schwenckfeld ſonſt antipräteſtinatianiſch die Freiheit betont) — jene Natur wieder an ſich nahm, und die Gloriſikation der Menſchheit durch ihre Erhöhung zur Rechten des Vaters abgeſchloſſen. Sie bleibt aber ewig Menſchheit: denn ſie ruht in der Gottheit und die Gottheit iſt in ſie aufgenommen. [20]) Aber nur die Menſchheit wächst, nicht das

---

von Anfang an ſchon die Menſchheit Gott werden laſſen. Vgl. beſonders auch ſein Summarium von zweierlei Stande Ampt und Erkandtnus Chriſti, und „Ein ſchöner Sendbrieff vom fällig machenden Erkandtnus Chriſti und von ſeinen zweien Naturen“ (nach Joh. 1, 14. und Luc. II, 48.) 1558.

[20]) Nicht ganz klar iſt, ob Schwenckfeld die Exinanitio auf das ewige Wort ſelbſt bezieht, das ſeiner Natur, d. i. Fülle ſich entkleidet habe, oder ob er den perſönlichen Logos an ſich ſchlechthin unverändert, von

Wort (Epist. I, 724.) Das Wort regierte die Welt auch da Jesus am Kreuz verlassen war; jene Entäußerung (Nichtgebrauch seiner Majestät) bezieht sich also blos auf sein Sein in Jesu (Epistol. I, 181).

Das Dargelegte wird zeigen, daß Schwenckfelds Christologie gar nicht die Geringschätzung verdient, die ihr so lange Zeit hindurch zu Theil geworden ist. Ebenso wenig darf sie mit dem Eutychianismus gleichgesetzt werden. Es pulsirt in ihr mächtig das reformatorische Princip nach seiner anthropologischen und soteriologischen Seite hin. Seine Grundtendenz zeigt lutherische Physiognomie, wie denn auch Luther nicht das an ihm tadelt, daß er die Menschheit in Christus nicht will eine bloße Kreatur nennen, oder daß er die Einheit zu stark betone. Sondern Luthers tiefer Blick tadelt an ihm im Gegentheil, daß er den Einen Christus in zwei theilen müsse, indem er

der Menschheit aber mehr und mehr angeeignet denkt. Vgl. Anm. 19. Unklar ist ferner, wie er einerseits zwei Naturen bleibend festhalten und doch eine Ausgleichung beider im zweiten Stand annehmen will. (Epistol. I, 580 ff. Confess. 262 f.) Gegen die Unterscheidung von Substanz und Accidens erklärt er sich, sofern göttliche Eigenschaften ohne die göttliche Substanz sollen können mitgetheilt werden (gegen Coccius Bl. 47. 48.), weil die göttlichen Idiomata identisch mit der Substanz seien. Confess. S. 214. Wenn er die Comm. idd. sich aneignet, so meint er damit die substantielle Vergottung, Gleichmachung der göttlichen und menschlichen Natur. Confess. S. 219. 231. Auf Erden war Christi Leib räumlich begrenzt, jetzt ist er über alle Zeit und Statt. Im ersten Stand war weder das Wort beschlossen in Christus, noch das Fleisch überall wo das Wort war. Nun aber ist das Fleisch Gotte durch die Glorification also verähnlicht, eingeleibet und dem Wort vereinbart, daß da keine Ungleichheit beim Esse ubique und sonst allenthalben mehr sein kann; Confess. S. 257. Gottes Rechte sei die ewige Gottheit S. 260. Von Luther unterscheidet er sich durch eine mehr negative und exclusive Stellung der Ubiquität zu Raum und Zeit, und kann daher nicht zugeben, daß Christus in seinem jetzigen zweiten Stand sich z. B. im Wort oder Sacrament alligire an einen sonderlichen Ort: vielmehr ist er schlechtweg erhaben über Statt und Zeit, weil in dieser nur Unvollkommenheit und etwas Abzustoßendes zu sehen sei.

richtig die Conſequenzen des Dualismus erſchaut, in welchen Schwenckfeld auswich. Bei allem Reden vom Fleiſch Chriſti birgt ſein Syſtem etwas Naturfeindliches in ſich, was ihn bekanntlich auch in ſeiner Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten geleitet hat. Und wenn er Chriſtus doch auch mit der adamitiſchen Natur in Verbindung geſetzt hat, ſo mußte er bei ſeinen Vorderſätzen den Unterſchied zwiſchen den beiden Ständen Chriſti zu einem ſo tiefen machen, daß ihm das Irdiſche an Chriſtus in der Vollendung vernichtet ward und die Identität des Erniedrigten und des Erhöheten nicht bewahrt blieb. Daher wirft ihm auch Luther einen doppelten Chriſtus vor. [21])

[21]) Im kl. Bekenntniß vom hl. Abendmahl und anderwärts.

Zweites Kapitel.

Die Anabaptiſten.

Menno Simonis († 1561) geht noch einen Schritt weiter, um die gottmenſchliche Einheit Chriſti zu gewinnen. [1]) Seine ſtrenge Auffaſſung vom Böſen das durch Adam in unſre Natur kam leitet ihn bei deren Auffindung. Chriſtus könne nicht unſere ſchuldige, fluchbeladene, ſündige Natur angenommen und zu eigen gehabt haben; ſonſt hätte er uns gar nicht erlöſen können. [2]) Er mußte eine reine, göttliche Menſchheit, nicht die verderbte adamitiſche Natur haben, damit er der zweite Adam würde, der für die Sünde Aller ſterben und Alle die an ihn glauben in die reine Menſchheit wiedergebären könnte. Einer mußte einer andern Weſengattung ſein, die zunächſt zwar in ihm allein beſchloſſen war, aber welche die Kraft hatte, die Söhne des erſten Adam

---

[1]) Vgl. Opera Menno Symons, ofte groot Sommarie u. ſ. w. 1646. Fol. 157 f. 589—602 (gegen Gellius Faber in Emden 1552); Een klare onwederſpreeckelycke Bekenntenisſe ende Aenwyſinghe — dat de geheele (ganze) Chriſtus Jeſus, Godt ende Menſche, Menſche ende Godt, Gods eengeboren ende eerſtgeboren eynen Sone is niet ghedeylt noch gheſtuckt, maer (ſondern) een eenig onghedeylt Perſoon, Soon ende Chriſtus, Godts Woort in der Tydt (Zeit) Vleeſch geworden. Door M. S. (Menno Simonis) ebendaſ. S. 657—724.

[2]) Willen ſy dan ſeggen, als dat hy van Adams Ongerechtigheydt ſonde ende vloeck ſy vry gheweeſt, antwoorte ick wederom, ſo en is hy ock van Adams natürlyck Zaet (Saamen) niet geweest, want Adams Zaet was onreyn ſondelyck ende vervloeckt. Daerom en konde niet dan onreyn, ſondelyck ende vervloeckt daeraf gheboren worden. Fol. 686. 704 ff.

zu Söhnen des zweiten zu machen. Diese reine Menschheit des zweiten Adam ist aber nur dadurch möglich und wirklich, daß Gott Mensch ward. Es genügt nicht zu sagen: das ewige Wort habe einen Menschen angenommen. Das würde auf zwei Söhne, zwei Personen führen; da würde das Wort: „der Logos ward Fleisch“ verdreht und entleert. Hätte das ewige Wort eine ihm gleichsam gegebene Menschheit angenommen, so wäre das die sündige adamitische gewesen. Da diß nicht darf gesagt werden, so muß die reine Menschheit besseren Ursprungs, nemlich aus dem ewigen Worte selbst und zwar so sein, daß das Wort selbst diese Menschheit ist, die durch das Wort ward. Das könne aber nur so gedacht werden, daß das ewige Wort Gottes selbst, der Schöpfer der Welt, aus Liebe zur Menschheit seine Herrlichkeit und Hoheit aufgab und klein ward um unsertwillen. [8]) Der Sohn Gottes setzte sich um in die Elemente eines Menschen, einen Menschenkeim, der in den durch den heil. Geist zubereiteten Leib der Jungfrau niedergelegt ward (Empfängniß) zu wahrhaft menschlicher Entwicklung, vermöge deren er die abgelegte Hoheit wieder gewann. Diese Annahme widerspreche nicht der göttlichen Unwandelbarkeit; denn unverrücklich

[8]) S. 674. Das ewige Wort habe „hem selven verkleynt ende um onsent wille zyn godlyck behoor, recht en heerlychckheydt eenen tyt lanc te buyten gegaen is. Das „eeuwige glorieuse Woort“ sei nicht in seiner ersten Gestalt geblieben „onlydelyck ende onverseert,“ sondern habe etwas verloren das es von seinem Vater wieder erbat. Es habe seine Klarheit eine Zeit lang uns zu Dienst verlassen und sei „een arm ellendich steiffelyck Mensche geworden,“ und den bittern Tod für uns gestorben. Joh. 3, 13. Eph. 4, 9. 10. Phil. 2, 7. Christus sage er sei vom Himmel herniedergekommen; so sei also auch der Mensch Christus ursprünglich nicht von der Erde sondern vom Himmel; er heisse Menschensohn, der auf Erden im Himmel sei, weil seine ewige Gottheit nicht so unversehrt blieb als die Gelehrten sagen. Es wurde Menno oft vorgeworfen, daß er lehre Christus sei aus dem heil. Geist geboren; das lehnt er ab (Fol. 689 f.) aber gibt eine Veränderung zu an der Substanz des Worts, jedoch keine solche wodurch diese Substanz aufgehoben würde. Auch Adam ward aus Erde geschaffen und blieb doch Erde. Fol. 690. 698. 704 f.

bleibe dabei der Vater, sowie Gottes Wille und Rathschluß, wenn auch aus Liebe der ewige Sohn sich leibentlich mache und verwandle in einen wirklichen Menschen. [4]) Ausserdem sei auch die Substanz des Logos in der Knechtsgestalt des Menschen nicht aufgegeben; vielmehr sei nur das erreicht, daß nun dieser Mensch eine wahrhaft heilige ja göttliche Natur habe; denn die Natur des Sohnes Gottes sei seine eigene; und so sei eine vollständige Einheit der Person (und der Naturen) hergestellt. [5])

Die Schrift sage nirgends, das Wort habe einen Menschen angenommen, oder es seien zwei Personen und Söhne von verschiedener Art und Natur Eine Person und Ein Sohn, sondern: das Wort sei Fleisch *geworden* und Christus sei selbst Gottes Sohn. Das sei nicht gegen Gottes ursprüngliche Ordnung, daß ein Mensch unmittelbar durch Gott werde; das beweise ja der erste Adam. Aber Das wäre gegen die Ordnung Gottes (Genes. 1, 27.), wenn ein Mensch unserer Art anders als von einem Vater und von einer Mutter sollte geboren werden. Der Vater gebe den Saamen: wo das nicht geschehe, da sei auch nicht ein Mensch unserer Art. Die Gelehrten mit ihrer Art die jungfräuliche Geburt zu denken, erreichen also gar nicht, was sie wollen; sie nehmen ein falsches Wunder an, das wider Gottes Ordnung sei. Und was erreichen sie damit? Wenn Christus ein wirkliches Adamskind wäre, so wäre ihm auch die schuld- fluch- und sündenbeladene Natur zuzuschreiben, und er könnte uns nicht erlösen. Und blicke man von hier auf den Sohn Gottes, der ein Adamskind sollte angenommen haben, so wäre ebendamit der Sohn selbst nicht ins Fleisch gekommen; er hätte den Menschen von Maria nur als ein Instrument zum Leiden für uns gebraucht. Sollte aber er selbst leiden und nicht ein Anderer an seiner Statt, so mußte *er* ins Fleisch kommen, sonst hätte *er* nicht können leiden; das sei zu klar, als daß man es läugnen könne. [6]) Die gegnerische Ansicht habe einen getheilten Christus,

---

[4]) Fol. 691 ff.
[5]) Fol. 694.
[6]) Fol. 695. 589—600.

die eine Hälfte vom Himmel die andere von der Erde; sie führe auf zwei Personen; denn sie wisse nur ungereimter Weise zu sagen: obschon jeder Mensch eine Person ist, Christus aber ein Mensch war, so sei doch Christus allein keine Person; sie lehre zwei Söhne in Christus, Gottes Sohn ohne Mutter und unleidentlich und des Menschen Sohn ohne Vater aber leidentlich. Nach ihr leide nicht Gottes erstgeborner und eingeborner, eigner Sohn, sondern Marias vaterloser Sohn von Adams todschuldigem sündlichem Fleisch, für uns den Tod. Eine geschaffene Creatur könnte auch ohne Abgötterei nicht angebetet werden. Christus hat freilich Abrahams Saamen angenommen, das heißt die Gläubigen begnadigt; aber hätte das Wort einen wider alle Ordnung der Natur in Maria aus ihrem Fleisch geschaffenen Menschen angenommen, so hätte Er, Christus, (als Mensch) nicht Gott zum wahrhaftigen Vater, noch wäre Maria seine (des Gottessohns) wahrhaftige Mutter; er ist beider Sohn nur, wenn er, der ewige Sohn sich selbst klein gemacht, wenn diesen Maria empfangen und geboren hat wunderbar durch den heil. Geist.[7]) Uebrigens nimmt er keine ewige oder präexistente Menschheit an,[8]) wie auch keine menschliche Seele die nicht vielmehr der erniedrigte Sohn selbst wäre; er redet nur immer von dem reinen und heiligen Fleisch Christi wie er auch unsre Erlösungsbedürftigkeit nur in dem angeerbten sündlichen Fleische sieht. Aber auch das ist nicht abzusehen, wie er eine ewige Gottmenschheit a parte post festhalten will, wenn doch seine Menschheit nichts Anderes als seine Selbsterniedrigung ist, die mit der Erhöhung aufhört. Nach dieser Seite hat seine Lehre große Aehnlichkeit mit den patripassianischen Theorieen der ersten Jahr-

---

[7]) Ob Menno Christum von Maria gar nichts in Mutterleibe annehmen läßt auch nach der Empfängniß, wird aus Fol. 596 f. deutlich, wo er Christus aus Marias Fleisch wachsend denkt. Aber der Anfangs gesetzte Keim selbst ist göttlicher Substanz wie menschlicher Form; diese Form als selbstgegebene ist auch Gestalt des Sohnes Gottes für eine Zeit lang, kräftig genug alles Unreine fern zu halten, das ihm erst durch Adams Sünde in die Natur kam.

[8]) Fol. 717

hunderte, nur daß Menno nicht die Gottheit überhaupt, sondern nur das Wort theopaschitisch behandelt. [9])

Aehnlich wie Menno hatten schon andere Anabaptisten, besonders Melchior Hoffmann gelehrt. [10]) In den wiedertäuferischen Artikeln des Johann von Leyden lautet der zwölfte: Christus hat die menschliche Natur von der Maria nicht angenommen [11]). Aehnlich lehrten die englischen und holländischen

---

[9]) Menno unterscheidet sich hiedurch wesentlich von andern z. B. antitrin. Anabaptisten. Das Leiden des Gottessohnes hat ihm hohe Bedeutung. — Walch Einl. in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der evangelisch-lutherischen Kirche 1736. I, 689. weiß viel von Mennos Wankelmuth zu sagen. Er habe bald eine Menschwerdung Christi bekannt, bald geläugnet, daß Christus seine menschliche Natur von Maria habe. Wir sahen, daß in seiner wirklichen Lehre Beides sich nicht widerspricht. Ferner aber sagt Walch, er habe Christi Leib aus dem Wesen bald des Vaters, bald des heil. Geistes, bald des Wortes durch eine Erschaffung aus Nichts abgeleitet. — Aber in Mennos Schriften, die Walch nicht scheint vor sich gehabt zu haben, ist kein Schwanken; er lehrt, daß das Wort zu einem Menschen geworden sei; beschwert sich aber über ähnliche Mißverständnisse, wie Walch sie aus Schyn anführt, und erklärt, Derartiges nie gesagt zu haben. Vgl. Fol. 689—712.

[10]) S. o. S. 630 f. Vgl. M. Göbel, Geschichte der christl. Lebens I, 180. Wenn G. ebendas. S. 198. Menno in der Lehre alle Originalität abspricht, und namentlich behauptet, seine Christologie habe er von den andern Wiedertäufern angenommen, so vermißt man für das Letztere den Beweis, und das Erstere möchte doch auch zu weit gehen. Mennos frommes Gemüth sucht den für ihn leidenden Gott; das ist nicht die Art der andern Wiedertäufer. Gleichwohl hängt es mit der anabaptistischen schroffen Spannung des Gegensatzes von Gott und Welt, bei Menno von Natur und Gnade zusammen, daß er der Maria keine eigentlichen Mutterrechte an die Substanz Christi gönnt, sie kaum zur Amme oder Ernährerin Christi macht.

[11]) Walch l. c. I, 702. Vgl. Cornelius: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. Münster 1853. S. 445—451. (Die Münsterische Apologie, in der Christi Tod für die Sünde bekannt, aber auch gelehrt wird: Alle die Gottes Wort empfangen, die gebären auch Christum und sind Mütter Christi

Baptiſten; theilweiſe auch ihre Confeſſionen. [12]) Die Späteren haben davon abgelaſſen oder wenigſtens dieſe Lehre in den Hintergrund geſtellt.

Menno entzweite ſich durch ſeine Lehre von Chriſtus auch mit Männern, die ihm ſonſt näher befreundet waren. So mit Johann von Lasky und Martin Mycronius. Dieſer hatte mit ihm ein Geſpräch in Wismar, jener in Emden. Sie vereinigten ſich nicht, ſondern es entſtand ein Schriftenwechſel. [13])

Lasky ſagt, er erkenne wohl an, daß Menno Chriſtus als Gott und als Menſchen anſehe; aber Gott könne nicht veränderlich und ſterblich ſein; und wer nicht menſchliches Fleiſch habe, ſei nicht Menſch. Menno erkenne doch an, daß das Wort Geiſt war; wie es denn unter Veränderung ſeiner Exiſtenz in Fleiſch übergehen könne? Seine Erniedrigung Phil. 2, 7. habe ihm nicht blos die äußere Aehnlichkeit mit den Menſchen, die Knechtsgeſtalt gebracht; ſondern μορφὴ ſei beidemale in demſelben Sinne zu nehmen, es bedeute alſo μορφὴ δούλου ſo gewiß speciem ipsam, characterem, wie die μορφὴ θεοῦ Gottes reales Weſen bezeichne. Es ſei alſo ein realer Menſch angenommen von dem, der in Gottes Geſtalt war. Keineswegs ſei mit dieſer Knechtsgeſtalt, die er annahm, auch die Knechtſchaft unſeres Fleiſches unter der Sünde zugeſtanden. Die exinanitio iſt dem Lasky splendoris divini voluntaria dissimulatio, nostraeque servitutis in carne nostra assimulatio. Hätte er per prioris formae

S. 451). Auch eine der wiedertäuferiſchen Confeſſionen, die 1618 zu Horn erſchienene, lehrt Art. 14. 15. ähnlich mit Menno: Chriſti Fleiſch oder Leichnam ſei nicht von Maria noch einer creatürlichen Subſtanz, ſondern allein vom Wort des Lebens, das vom Himmel gekommen war, im Weſen fern von den Sünden geſchieden. Spätere wie Schyn Hist. Christianorum, qui — Mennonitae vocantur c. 7. Art. 8. ſprechen zweideutig; vgl. Walch l. c. S. 721 f.

[12]) Manche von ihnen ſind ſpäter Socinianer geworden. Vgl. Walch ebendaſ.

[13]) S. die obengenannten Schriften Mennos einerſeits, andrerſeits: Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi domini incarnatione adv. Mennonem Simonis Anabaptistarum doctorem per Joann. a Lasco Poloniae Baronem etc. Bonnae 1545.

desertionem nostram formam angenommen und gänzlich die forma dei niedergelegt, wie könnte er sagen, daß er im Himmel sei auch während er auf Erden mit uns lebte? Dasselbe beweisen seine Wunder und seine Verklärung. Besonders aber stützt er sich auf Hebr. 2, 14 wie dagegen Menno auf Joh. 1, 14. Eigenthümliches gibt Lasky nicht; — aber interessant ist, wie die beiden Schriftstellen, die der assumtio und die der incarnatio günstige, hier zum Ausgangspunkt entgegengesetzter Lehren werden, die gleich wenig befriedigen; denn auch Laskys dissimulatio und assimulatio stellt keine wahre Menschheit her, droht vielmehr die Incarnatio zu einer bloßen Alloiose zu machen. Menno hat das klare Bewußtsein, daß er Luthern näher stehe. [14])

[14]) l. c. Fol. 591. Er führt Luthers Worte an: Hütet Euch, hütet Euch vor der Alloeosi, sie ist des Teufels Larve. Sie richtet zuletzt solch einen Christus zu, nach welchem ich nicht mehr möchte Christ sein, nämlich daß Christus fortan nichts mehr sei noch thue mit seinem Leiden und Leben, als ein anderer Heiliger. Denn sobald ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für uns gelitten hat, so ist mir solcher Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes.

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier.

Melanchthons erste Ausgabe seiner Loci deutet durch ihr Schweigen von der Trinität und der Zweinaturenlehre zwar keineswegs eine Polemik wohl aber eine Gleichgültigkeit gegen die hergebrachte spinöse und scholastische Form dieser Lehren an. Wenn die Loci in ihrer ersten Form ohne Zweifel doch von der Ueberzeugung getragen sind, den Kern des christlichen Glaubens und zwar in reinerer Form als bisher zu enthalten, so kann Melanchthon und Luther die hergebrachte Lehrform von der Trinität und Menschwerdung nicht für das Fundament des christlichen Glaubens angesehen haben, sondern sie müssen, da wir doch andrerseits wissen, daß sie die Trinität selbst wie die Christologie entschieden festhielten, in der Zuversicht gestanden haben, von beiden Dogmen sei das zum Heil Nothwendige implicite in Demjenigen enthalten, was sie als Mittelpunkt des Evangeliums an das Licht stellten. Damit war für eine aus dem Princip der Reformation zu vollziehende Revision und Regenerirung dieser Dogmen Bahn gemacht. Aber obwohl Melanchthon sich später (s. o. S. 613 f.) dem Gefühl dieses Bedürfnisses nicht entziehen konnte, so begnügte er sich doch mit Vereinfachung jener Dogmen, ohne Hand an eine Fortbildung zu legen. Der Beruf dazu sollte auch den Reformatoren fehlen; sie sollten die objektiven Dogmen unbewegt lassen, damit nicht, wenn Alles zugleich in Reform genommen würde, die Ufer von der Bewegung überfluthet würden. Vielmehr sollte die Reform vor Allem — erst in Consolidirung des reformatorischen Princips ihr Regulativ und ihre klaren Zielpunkte gewinnen. Das Todte und Starre,

was das überlieferte Dogma angenommen, war für Diejenigen kaum fühlbar, denen überhaupt in der Freude am Reichthum des neuen religiösen Lebens die Dunkelheiten auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß ein Kleines waren. Und um so leichter ward es ihnen, sich hier der Autorität kirchlicher Tradition zu fügen, als dieselbe, wenn auch in noch nicht genügender Form die ganze göttliche Hoheit Christi sicher stellte, die für die Versühnung und die Rechtfertigung die unerläßliche Voraussetzung und im Heilsglauben verbürgt war. [1])

Einen ganz andern Standpunkt nahmen die Antitrinitarier ein, Entblößt von dem eigenthümlichen sittlich religiösen Princip der Reformation, dagegen dem Intellectuellen oder Moralischen zugewandt, behandeln sie die Reformation einseitig als Aufklärung, Befreiung von allem Aberglauben, und indem sie vom Standpunkte des Humanismus und der Bildung die negativen Folgen des reformatorischen Princips gut hießen, aber des inneren Haltes und Maaßes den dieses Princip in sich trug entbehrten, hielten sie sich gleichwohl für die Vollender der Reformation, während sie in Wahrheit und principiell angesehen in ihrer religiösen, theils magischen, theils pelagianischen Grundanschauung noch auf dem Standpunkt des römischen Princips stehen blieben, so zwar daß sie die nur im evang. Glauben wahrhaft befreite und gebundene Subjektivität gegen die Seiten

[1]) Auch Calvin hat um die Zeit des Streites mit Caroli die Nothwendigkeit fortbildender Revision der Trinitätslehre geltend gemacht. Aus diesem Grunde lehnte er die Verpflichtung auf das Athanasianum ab und wollte die Worte persona, Trinitas als Schulausdrücke von der Lehre selbst ablösen. Er war aber dabei so wenig antitrinitarisch gesinnt, daß er eine vollständigere Durchführung der Trinität wünschte. Er erkannte treffend, daß in der hergebrachten Form der Sohn noch nicht die volle Gottheit habe, weil das Seyn a se (aseitas) dem Vater vorbehalten sei, der dadurch ein Uebergewicht erhalte und mit der Monas oder mit dem göttlichen Wesen identificirt werde. Die Antitrinitarier, mit denen er zu kämpfen hatte, setzten an diesem schwachen Punkt des Dogmas gewöhnlich ein und zogen daraus ihre antitrinitarischen Folgerungen.

des kirchlichen Systems kehrten, welche dem Verstand einen Anstoß geben und practisch unfruchtbar scheinen.

Genauer betrachtet sind aber mehrere Strömungen des Antitrinitarismus zu unterscheiden. Erstens die anabaptistische, welche in der ersten Zeit bis gegen 1540 überwog. Dahin gehören Hetzer und Denk, sowie David Joris und Campanus. Zweitens die theosophische Naturphilosophie des Servede mit seiner Schule. Drittens die socinianische Strömung, welche zuletzt fast allein übrig blieb. — Alle sind christologisch darin eins, statt der Zweiheit der Naturen zu einer Einheit derselben hinzustreben oder sie zu lehren; aber das konnte entweder so geschehen, daß eigentlich nur göttliche Natur übrig blieb, die wahre Menschheit aber doketisch geläugnet ward, wie bei den Anabaptisten; oder aber so daß nur menschliche Natur übrig blieb, wie am klarsten bei den Socinianern. Eine Zwischenstufe die sich aber nicht als haltbar erwies war die, welche pantheistisch eine unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen annahm, wie Servede.

1. Die antitrinitarischen Anabaptisten sind zwar von Menno verschieden, aber doch mit Menno von Servede und seiner Schule besonders durch eine ganz entgegengesetzte Stellung zur Natur und Leiblichkeit getrennt, die sie in ihrem Spiritualismus verachten oder negiren, während Servede sie vergöttlicht. Nur hat ihr Spiritualismus nicht die ethische und religiöse Energie Mennos, sondern ist mehr theoretisch und pantheistisch gefärbt.

Denk († 1528) und der von ihm abhängige L. Hetzer († 1529) verwerfen das äußere Wort und Sacrament, ohne Zweifel haben sie auch auf den historischen äußeren Christus kein Gewicht gelegt. Dagegen ist ihnen Alles das innere Wort, das sie zu allen Menschen in wesentliche Beziehung setzen.[2]) Dieses Wort ist hervorgebracht aus dem Wesen Gottes, der Urquell der Kreaturen ist durch den Geist, das heißt seine Kraft. Das Wort ist der Potenz nach die Gesammtheit der Menschenseelen

[2]) Was an die Quäcker erinnert.

welche in die Zeit allmählig hineingeboren durch freien Willen und gute Werke alle selig werden. [3])

David Joris (Georg, um 1536, † 1556) hebt die Hypostase des Sohnes oder Wortes noch bestimmter auf: „das wahre Wort Gottes ist Gott selbst.“ Er geht von der Subordination zu einer Art von Sabellianismus fort, die an die Pseudoclementinen erinnert und sucht Christus durch seine Theorie von Weltaltern und steigenden Offenbarungen Gottes eine bestimmte Stelle zu geben. „Das Eine göttliche Wesen führet viele Namen unter Einem wahrhaftigen Wesen Christi unserthalben.“ Die mancherlei Namen des Einen Gottes, der als sich offenbarender „Christus“ heißt, sind mancherlei Aussprüche, Ausflüsse Gottes, der an sich nicht theilbar ist, aber sich in gewissen menschlichen Personen Hütten und Wohnungen zugerichtet hat, durch welche Welttage oder Perioden bezeichnet werden. Diese Perioden sind Stufen, entsprechend dem Leib, der Seele, dem Geist; oder dem Alter des Kindes, Jünglinges, Mannes oder dem Glauben, der Liebe und Hoffnung. Sich selbst sah er als die höchste Stufe an, und scheint sich bald David bald Elia zu nennen. Die Menschen werden erlöst durch innerliches Leiden und Sterben nach dem Vorbild Jesu: da setzt sich die Geburt Christi, der das Herz und die Natur Gottes ist, fort; die Gläubigen sind Christi Mutter indem sie ihn gebären. Er geht in sie ein, und nimmt die Menschheit an, indem sie eingehen in ihn, in den Christus nach dem Geist, durch Buße und Glauben. Das letzte Reich soll nicht gezimmert werden von dem fleischlichen, leichnamlichen Christo, sondern von Christus nach dem Geist; es kommt mit David Joris. [4])

---

[3]) Denks Lehre ergibt einen emanatistischen oder pantheistischen Subordinatianismus, der folgerecht für die Präexistenz der Hypostase des Wortes keine Stelle übrig lassen könnte, obschon er es noch will. Consequent geht daher Adam Pastoris, auch Rud. Martini genannt, um Christi präexistente Hypostase zu behaupten, zur Wesensungleichheit mit Uebereinstimmung des bloßen Willens, also zum Arianismus fort.

[4]) Das fleischliche, antinomistische Ende dieses Spiritualismus und

Der schroffe Gegensatz zur Natur und Leiblichkeit mildert sich schon bei Campanus. Er bildet den Uebergang zu einem wenn auch vorerst noch mystisch gehaltenen Naturalismus.

Campanus meint, eine göttliche Zweiheit der Personen mit der Einheit reimen und durch das Verhältniß der zwei Geschlechter begründen zu können. Nicht der Mensch, sagt er, sondern der eheliche Mensch ist Gottes Gleichniß: in der Ehe sind zwei Personen und Ein Mensch in Einem Wesen. So sind Vater und Sohn Ein Wesen. Und wie aus Adam Eva ward, so ist der Sohn aus des Vaters Wesen und Natur gezeugt, gemacht, geschaffen. Darin ist auch unbeschadet der Wesenseinheit die Subordination des Sohnes begründet. Er nennt ihn Gesandten, Diener, Amtmann Gottes. [5])

Wenn der Anabaptismus, wie die genannten Männer ihn vertreten, von der verunreinigten Mystik, die noch in Trümmern sich bei ihnen findet, ernüchtert, so fällt er christologisch einem pantheistischen Ebjonitismus in die Arme, wie einen solchen Seb. Frank, Theob. Thamer u. A. darstellten. Die Geringschätzung des historischen Christus macht bei diesen der Lehre von dem allgemeinen Christus Bahn, die Gränzlinie zwischen Natur und Gnade wird zu Gunsten einer allgemeinen Göttlichkeit der Menschheit verwischt.

Schon kündigte sich auch ein judaistischer Ebjonitismus in Claudius von Savoyen an, dem Christus blos ein übernatürlich vom heil. Geist erzeugter Mensch ist.

---

seiner frevlerischen Anmaaßung der Göttlichkeit s. bei Trechsel. l. c. S. 53 ff.

[5]) In Gott die Einheit der Geschlechter zu sehen, ist ein alter Fundamentalsatz für gewisse naturphilosophische Systeme. Wir wissen nicht, ob Campanus ihn weiter verfolgt hat. Der Sohn ist ihm ohne Zweifel als Princip der Offenbarung zugleich mit der Endlichkeit und Materie geeint, aber präexistent als göttliche Person, ditheistisch. Den heil. Geist hypostasirt Campanus nicht mehr. Seine Schriften sind: Wider alle Welt nach den Aposteln 1530. Restitution und Besserung göttlicher heil. Schrift 1532. Sebast. Frank begrüßte in ihm einen Geistesverwandten.

2. Wie Schwenckfeld eifert Servede*) gegen die hergebrachte Form der Lehre von den zwei Naturen, die er weiter gehend als Schwenckfeld, überhaupt verwirft und das Dogma des Antichrist nennt; wie Schwenckfeld nennt er das Fleisch Christi, seinen Leib und seine Seele consubstantiell mit Gott, aber in einem Sinne, der zwischen der allgemeinen Natur und der Gnade nur verschwimmende Gränzen zuläßt, indem seiner theosophischen Naturphilosophie Alles göttlicher Substanz ist.

Nach der letzten, am meisten von Neoplatonismus tingirten Darstellung seines Systems ist ihm Gott die untheilbare an sich absolut unerkennbare Einheit, welche aber zur Selbstoffenbarung eine wesentliche Tendenz hat. In seinen Offenbarungen ist er auch, aber immer nur nach einer Seite seines Wesens multimode dispositionibus quibusdam, das ist in Selbstbestimmungen zu Offenbarungen, deren es zwei Grundformen gibt, die objektive oder Gott darstellende und die subjektive oder Gott innerlich mittheilende, Wort und Geist. All dieser Gehalt seiner Offenbarung ist ursprünglich in einem ideellen Weltbilde, dem Worte concentrirt, aus welchem Alles nach Art und Ordnung sich ideell ableitet wie aus seiner Wurzel. Aber dieses „Wort“ oder Weltbild darf nicht mit dem hypostatischen Logos der Kirche verwechselt werden, sofern es nicht persönlich oder ewig coexistirt neben Gott, sondern Gottes Akt ist, der sich und Gott sichtbar machen kann, eine in Gott als Gedanke Gottes strahlende Lichtgestalt.

Ferner die kirchliche Idee des Logos macht Anspruch darauf, schon Realität zu sein, ja fertige und absolute, während nach ihm erst in der wirklichen Welt des Wortes volle Realität

*) De Trinit. erroribus L. VII, 1531. Dialogorum de Trin. L. II, 1532. Diese beiden sind überarbeitet aufgenommen in die Sammlung seiner Schriften, die er unter dem Titel Christianismi Restitutio MDLIII. edirte, und welche 5. Bücher und 2 Dial. de Trin. div. enthält. Schlüsselburg Catalog. haeret. L. XI. Vgl. Heberle: M. Servets Trinitätslehre und Christologie. Tüb. Zeitschrift 1840, 2. Baur l. c. III, 54—103. und besonders Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier I, 61—150. 1839.

sich absolvirt. Hienach kann das ideelle Wort das aller Dinge Saamen trägt erst real und reale Person (nicht blos Erscheinung) werden in der kosmischen Wirklichkeit. [7]) Es könnte dieses auf ein allgemeines Menschs- oder Personwerden Gottes führen: aber er sucht doch mit der christlichen Offenbarung in Einheit zu bleiben und für Christus eine ganz einzige Stelle vorzubehalten.

In jenem ideellen Weltbilde nemlich ist zwar Alles enthalten, was ist und sein wird; aber doch so, daß das erste Urbild (Archetyp) in der urbildlichen Welt Jesus Christus (dessen Urbild) ist. Er ist die Mitte, der Anfang und das Ziel der Urbilder, deren Verwirklichung mit der Schöpfung beginnt. Das Urbild Christi aber ist Idee seiner als eines real werdenden; der Rathschluß der Menschwerdung ist ewig und nicht erst durch die Sünde bedingt. Der Inhalt dieser ewigen Idee Christi ist das Antlitz der wahren Menschheit, deren Verwirklichung die objektive Erscheinung ist von Gottes Angesicht. Ja das „Fleisch Christi" enthält die ganze Gottheit des Vaters substantiell in sich. Des „Wortes" Inhalt überhaupt ist ihm einerseits Idee des Vaters: der Vater denkt gleichsam sich selbst nach seinem Wesen, oder nothwendig; aber dieses Ideelle oder dieser Gedanke hat zu seinem Inhalt zugleich andererseits die Welt, welche also nichts Anderes als Gottes Selbstverwirklichung ist, allerdings vollzogen nach Servede durch seinen Willen. [8])

Aber wie konnte nun jenes Urbild Christi darin ideell des Vaters ganzes Wesen beschlossen ist real Mensch werden mit

---

[7]) Wiewohl Servede selbst das Wort „persona" sabellianisch für Rolle braucht, daher für die alttestamentlichen Schatten der christlichen Offenbarung, in der erst Gott, das Wesen selbst erschien.

[8]) Man sieht, er will durch Zwischeneinschiebung des ewigen Wortes, das zugleich Gedanke von Gott und der Welt sein soll, ein ewiges von der wirklichen Welt unabhängiges göttliches Schwissen behaupten; andrerseits die Welt ideell doch in Gottes ewigem Wesen begründen, und nur ihre Wirklichkeit, zu der die Materie gehört, nicht in Gott selbst als solche hineintragen.

Fleisch, Blut, Seele? Das sucht er zu beantworten durch seine Lehre von Christi übernatürlicher Geburt. Um diese zu verstehen, muß man erwägen daß ihm Gott, obwohl ohne Selbstoffenbarung unerkennbar und einfach, doch zugleich ein unendlicher Schooß von Formen und Kräften ist, denen er auch Weltwirklichkeit gibt in Gemäßheit jenes Weltbildes, des Wortes, das ebenso das Natürliche (Licht) wie das Geistige in sich faßt, und aus dem der heil. Geist hervorgeht, in welchem wieder Natürliches (Hauch) und Geistiges geeint ist, aber unter dem Typus des Mittheilens (dispositio communicationis s. o.); Natur und Geist (Sein und Denken) haben also in Gott dem Vater ihre ursprüngliche Einheit. Aus seinem Wesen (durch seinen Willen vermittelt) sind beide, die ebendaher nie ganz von einander losgerissen, sondern dasselbe göttliche Wesen sind, unter verschiedenen Modis. Die Natur ist geworden aus dem Licht aus Gott das im Worte strahlte; durch verschiedene Abwandelungen der formenden Lichtkraft ist Wasser, Luft, Feuer geworden, die den Stoff, das Chaos gestalten, während das die Welt innerlich belebende und begeistende die Weltseele ist, die dispositio Gottes als Geistes, vermittelt durch das Wort.

Wie nun überhaupt Gottes Natur und Geist in der Weltwirklichkeit in Zeit und Raum erscheint (ohne selbst zeitlich zu werden), gemäß jenes ideellen Weltbildes Ordnung und Inhalt: so vollzog sich auch die wunderbare Geburt Dessen, in welchem „das Wort“ in seiner Fülle und Ganzheit, oder „das Angesicht des Vaters“, die dynamische Ganzheit der Substanz Gottes, nicht blos ein Theil, in Weltwirklichkeit treten sollte, so, daß Gott seine Natur und seinen Geist unbeschadet der göttlichen Intensität in Keimform niedersenkte in Maria, damit Christus würde. Eine lichte, wässerige, ätherische Wolke aus Gottes Substanz, die er auch einen himmlischen Thau nennt, überschattete die Jungfrau und ward mit dem erdigen Stoff (dem Saamen und Blut) aus Maria als viertem der Elemente sich verbindend zum Leib des Herrn, der daher göttlicher Natur und Substanz obwohl auch menschlich ist; ebenso ward die Weltseele

in ihm zu einer menſchlichen Seele. [9]) So ward ein Menſch gebildet, der nach ſeiner Subſtanz, leiblicher und geiſtiger, Gott iſt; für die kirchliche Zweiheit der göttlichen und menſchlichen Natur aber bleibt dem Servede weder Stelle noch Bedürfniß. [10]) Dieſer Menſch iſt auch ohne eine ewige reale Hypoſtaſe des Wortes natürlicher Gottesſohn; das ewige Wort, das nur erſt in Gottes Idee und Potenz präexiſtirte, hat eine perſönliche Exiſtenz in ihm erreicht mittelſt ſeiner menſchlichen Begränzung, und Alles, (auch die Leiden), muß ebenſo auf Chriſtus als Gott, wie als Menſchen bezogen werden. Aber ebenſo auch ſeine Geſchöpflichkeit, die mit ſeiner Gottheit nicht ſtreitet. Er iſt aber nicht vollendet von Anfang an, ſondern obwohl der Subſtanz nach Gott, in welchem zugleich ewig die Menſchheit präformirt iſt, muß er doch die Potenz erſt entfalten und verwirklichen, was er auch als Mittheilung eines neuen Geiſtes beſchreibt. So gewinnt Servede Raum für eine menſchliche Entwickelung, die erſt mit der Auferſtehung abſchließt und deren Produkt der heil.

[9]) De Trin. div. I, S. 9. Verbum dei instar nubis obumbravit virgini. Egit in ea, ut ros geniturae, instar imbris terram germinare facientis. L. IV. S. 159: Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aëreo et igneo spiritu plenum: ita in Christo nubes illa oraculi Dei (das heißt Verbi) velut aquea aërea et ignea, fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. Das drückt er auch aus: Deitas egit vice seminis. Obwohl jene drei Elemente (welche durch den heil. Geiſt mit Erde aus Maria ſich Chriſti Leib bilden) nicht wie der männliche Saame in ſich ſelbſt mit Erde gemiſcht, ſondern das exemplar substantiale dieſer Elemente ſelbſt, ja aus Gottes Subſtanz ſind, ſo ſind ſie doch geſchaffen. Vgl. Heberle l. c. S. 23. — Chriſti Seele eingeblaſen von Gott enthielt die ganze Weltſeele, ja die Gottheit (dynamiſch) in ſich. Dial. I. S. 231. II. 263—268.

[10]) Das aber will er nicht zugeben, daß Gott ein Menſch iſt, das wäre Gottes unwürdig de Trin. I, 14. Gott bleibt in ſeiner Ewigkeit, dieſe iſt aber ſo zu denken, daß er ewig das Wort der Menſchwerdung ſpricht, das ſeiner Zeit ſich realiſirt. Alſo nur „das Wort iſt Fleiſch geworden.“ Es iſt nicht mehr nur was vorher, hat aber auch nichts verloren, ſondern es iſt dadurch Fleiſch geworden, daß Chriſti Fleiſch ein erhöhetes, „Fleiſch-Wort“ (Caro-Verbum) ward. S. 201. 202. 206 f.

Geiſt iſt, welcher von ihm allein ausgeht und der gleichfalls geiſtleibliche Art hat. [11])

Da ſo nach dem Servede Chriſtus wirklich die göttliche Subſtanz iſt, erſcheinend in menſchlicher Begränzung und Wirklichkeit wie das in der ewigen Weltidee gedacht, und daher in Gottes Weſen begründet iſt, welches zu ſolchem begränzten organiſirten Sein als zu einer volleren Realität tendirt: ſo hat ihm unläugbar Chriſtus eine ſehr hohe Stelle. Ferner iſt ein ſpeculativer Gedanke darin enthalten, daß er die ewige Zeugung des „Wortes“ als des Weltbildes nicht als abgeſchloſſen, ſondern theils als ewig geſchehende denkt, theils als eine ſolche, welche die volle objektive Realität, welche ſie nach ihrer Idee haben ſoll, erſt in ihrer Offenbarung oder der zeitlichen Geburt finden kann. Nur iſt das Letztere nicht genug motivirt. Einmal weil dieſe unſre

[11]) Auch dem Servede mußte der grobmaterielle Stoff aus Maria Schwierigkeit machen. Er denkt Chriſti Leib nach der Auferſtehung von dem, was Antheil von Maria her war, ſchlechthin frei de Trin. div. L. V, S. 195. Trechſel I, 105. Dial. II. S. 275 ff. „In resurrectione illud esse creaturae, quod per incarnationem acquisivit, ita ac si esset res accidentalis, omissum est.“ Chriſtus iſt nun zu dem pristinus Verbi status zurückgekehrt, und iſt Gott und in Gott wie zuvor. Früher hatte Servede auch die Oeconomie der Trinität aufhören laſſen. An dieſem Punkte zeigt ſich alſo ein dunkler dualiſt. Reſt, dem auch ſeine idealiſirende Auffaſſung der Natur nicht gewachſen war, ſondern nur auszuweichen vermochte. Man könnte geneigt ſein, von hier noch zu der Vermuthung eines bewußten oder unbewußten Dualismus in ſeinem Syſtem fortzugehen, und dafür das ſtarke Gewicht anführen, das er ohne Motive ethiſcher Art auf das Real werden des Inhaltes des Wortes legt, welches in der göttlichen Sphäre für ſich noch fehle, und doch nur möglich ſei mittelſt eines Stoffes in welchem das Ideale durch Gottes Willen erſcheint und ſich realiſirt. Aber Servede ſcheint ein allgemeines Umſchlagen oder ſich Verwandeln der göttlichen Potenzen in werdende Weltwirklichkeiten durch Gottes Willen angenommen zu haben, da er in der Schrift de Trinit. L. II. das transire des potentissimum Dei Verbum in carnis materiam damit vergleicht wie wenn ego proferens verbum ex ore meo projicerem aurum et margaritas, denn dann wäre ganz eigentlich vox mea facta aurum.

ſinnenfällige Wirklichkeit keine vollkommnere Realität — das Wort im metaphyſiſchen Sinne genommen, einträgt. Läßt er doch ſelbſt ſie nach der Auferſtehung wieder ſchwinden. Sodann, weil er als Motiv dieſes Fortſchreitens von der ewigen Zeugung (des Weltbildes) zur realen Menſchwerdung Gottes nicht die Liebe Gottes erkennt — ſonſt hätte er dieſe ſchon für das Weltbild müſſen den Grund ſein laſſen — ſondern nur einen Willen, der vom göttlichen Denken, ja weiter zurück von dem nicht ethiſch gedachten Weſen Gottes beſtimmt iſt. So kommt es, daß die Welt ihm folgerichtig für Gott nur Realiſirung des Gedankens ſeiner ſelbſt, Selbſtverwirklichung werden müßte. Dieſe pantheiſtiſche Anlage des Ganzen [12]) verderbt ihm dann aber auch ſeine Chriſtologie. Denn wenn Alles göttlicher Natur und Subſtanz iſt, ſo verſteht ſich freilich dasſelbe auch von Chriſtus: aber wozu dann jene kunſtreichen Anſtalten, die er für eine übernatürliche Geburt eintreten läßt? Die Seele iſt ihm aus Gott und iſt ſeiner Subſtanz wenn auch zunächſt in Form des Keimes; das iſt das göttliche Ebenbild, daß dem Menſchen in Seele und Leib die Gottheit eingepflanzt (insita) iſt. Für Chriſtus bleibt das Auszeichnende, daß er allein ſündlos iſt und Gottes voll, während die deitas in den andern erſt durch die Wiedergeburt frei wird, die ſich auch in ihnen dadurch vollendet, daß das Creatürliche ausgeſchieden wird, und die reine göttliche Geſtalt übrig bleibt. Ferner ligt Chriſti Auszeichnung darin, daß dieſes durch ihn vermittelt wird, und zwar nicht blos durch ihn als hiſtoriſchen. Denn ſein verklärter Leib und ſein Blut nähret und verähnlicht uns leiblich ſeiner göttlichen Glorie; und ebenſo verkläret uns ſein Geiſt, den wir mit der Luft einathmen, die ſein Hauch iſt. Beſonders aber ſucht er für Chriſtus eine ausgezeichnete Würde dadurch vorzubehalten, daß er erſt in ihm das göttliche Weſen für unſre Anſchauung erſchloſſen ſein läßt. Vor ihm waren nur Vorbilder ſeiner Erſcheinung. Das Wort zwar, deſſen innerſter Inhalt

---

[12]) Ex Dei substantia ſind ihm omnes creaturae. Omnia sunt Deorum plena. Vgl. S. 187.

er ist, war gesprochen von Ewigkeit, und nicht unwirksam: aber damit seine Herrlichkeit um so heller strahle, wirkte es Anfangs nur Vorzeichen seines Kommens hinein in die Wirklichkeit. So im Gewissen, im Gesetz, in den Ceremonien die durch sein Sprechen wurden, oder in den Engeln, die seine Rolle spielten (Michael vor Allem). Sodann gab sich das Wort eine sichtbare Erscheinung in der Wolke und für die Profeten in den Gesichten. Endlich ließ es sich nieder in Christus. Während zuvor Gott sich nur wie durch Nebel und Wolke oder wie durchs Fenstergitter zeigte, so war er jetzt nicht blos gegenwärtig sondern gab sich zu schauen in seiner Herrlichkeit. Aber wie dieses für sich nur auf einen theils intellectualistischen theils physischen Heilsproceß führt, so ist ausserdem aus Juden und Heiden nach ihm Jeder justificirt worden, der recto naturae motu gut gelebt, und sich dadurch der Gnade würdig gemacht hat, die von dem ewigen Mensch werden sollenden Verbum ausgeht.

In seiner ersten Schrift hatte Servede niedriger von Christus gedacht; da war ihm Christus nur ein durch Gottes Gnade zum Sohn Gottes gewordener Mensch. Das betrachtete er später als kindisch (schon 1532 in seinen Diall.) indem er durch seine pantheistische Denkweise in Verbindung mit der Annahme von varii modi et subordinationes in Deo sich im Stande sah, Christus ohne eine Zweinaturenlehre [13]) eine höhere Stelle anzuweisen. Anfangs suchte er festzuhalten, daß Gott nur die unbewegliche Monas sei. Aber damit ist schon seine erste Lehre von den göttlichen Dispositiones in Widerspruch, welche, wenn Gott nur jene Monas wäre, nur verschiedene Reflexe des Einen und selbigen Gottes sein könnten, die ihren Grund nur in der verschiedenen Beschaffenheit der Gott reflectirenden Welt hätten: während sie ihm gewollte Erscheinungsformen seiner selbst sind, in welchen er ist. Je mehr dann aber neoplatonische Elemente auf ihn einwirkten, besonders die Lehre von einer präexistirenden Idealwelt in Gott, desto bestimmter ging er zu zwei ewigen dispositiones in Gott über, in welchen das göttliche Wesen

[13]) L. V, S. 181. 182. L. I, S. 15.

ewige Conceptionen denkt, die auch nicht blos ideell ſind, ſondern wenn gleich zunächſt noch nicht weltwirklich, doch ewig bereit ſtehend als Urbilder für die Welt, die in Gott als Lichtgeſtalten ſtrahlen, das Wort und der Geiſt. Sie behalten freilich auch ſo in der göttlichen Sphäre mehr nur eine ſchwebende Subſiſtenz: erſt in der Weltwirklichkeit gewinnen ſie völle Realität; ſie entſtammen ferner dem Willen Gottes — haben inſofern etwas von creatürlicher Art an ſich. Andrerſeits tragen ſie Gottes Subſtanz, den ſich offenbarenden Gott in ſich, und ſo ſind ſie göttlich. Da mußte aber, weil die Bewegung nicht mehr abſolut auſſer Gott gehalten bleiben ſollte, Servedes Lehre von Gottes abſoluter Unveränderlichkeit ſich dahin modificiren, daß zur Unterſcheidung zwiſchen dem Unbeweglichen, Verborgenen in Gott und einem Beweglichen und Mittheilbaren (Wort und Geiſt) das gleich wohl göttlich iſt, fortgegangen ward. Aber war nun jenes unbewegte Göttliche nur leerer Abgrund des unendlichen Seins, während die Perſönlichkeit auf Seiten des Wortes und Geiſtes fiel? Oder war in jenem Urgöttlichen für Hypoſtatiſches ihm eine Stelle? Schon Servede neigt ſich entſchieden dem Erſteren zu. Das Andere hätte in die Bahn der Kirchenlehre geführt. Ihm iſt es darum zu thun, in den Dispositiones Gottes mit ihrer freilich ſchwebend gehaltenen Hypoſtaſe das Moment der Endlichkeit ſo feſtzuſtellen, daß doch noch außerhalb derſelben die unendliche Gottheit für ſich beſtünde: dieſes Urgöttliche aber, unterſchiedslos in ſich, nimmt immer wieder bei ihm die Stellung der Monas, nicht einmal etwa des dem Wort und Geiſt coordinirten Vaters ein; und je mehr er ſich einer Hypoſtaſirung jener beiden nähert, deſto ſichrer muß ihm die Monas unperſönlich werden. Denn Arianismus will er nicht.

Servedes Nachfolger, [14]) Gribaldo und Val. Gentile

[14]) Vgl. Trechſel l. c. II, 277—355. beſonders über Gribaldo S. 283 ff., über Gentile S. 319. 321 f. 333. 336 ff. Aehnlich dachten G. Blandrata und Alciati; ſ. Trechſel II, 303 ff. 310. Heberle Tüb. Zeitſchrift 1840. 4. Ueber Georg Blandrata (Schüler Gribaldos).

bilden dieſes folgerecht weiter. Sie ſuchen ſein Syſtem zu verbeſſern, indem ſie noch beſtimmter, als er auch ſpäter that, das Wort und den Geiſt reell präexiſtent aber auch ſubordinirt ſetzen. Ihre Natur ſei göttlich, ſie haben ſie von dem Vater, dem essentiator. Dieſer iſt Urquell aller Gottheit; ſie ſind Licht vom Lichte wie auch die Kirchenlehre ſage. Aber ſie ziehen daraus den Schluß, daß allein der Vater sensu eminenti Gott ſei, weil er allein a se iſt. Wort und Geiſt, ſagt Gribaldo, ſind eſſentiirt von dem Vater, dem essentiator, der ſetzt ſie als „beſondere Perſonen.“ Den Unterſchied, den die Kirchenlehre zwiſchen den Perſonen ſetzt, findet er wie Val. Gentile ſabellianiſch. Er ſei tiefer zu denken; ſei aber auch nicht erſt durch die Weltwirklichkeit, ſondern ſchon von Ewigkeit, in der Präexiſtenz. Sohn und Geiſt müſſen als Individuen gedacht werden. Wenn der Vater, ſagt Gentile, doch der Quell aller Gottheit ſei, ſo ſei er mit dem göttlichen Weſen gleich zu ſetzen; nur ſo bringe man für ihn einen beſondern Charakter heraus. Er ſei kein Individuum, ſondern der Hervorbringer der Individuen. Der Sohn aber ſei das ausgeprägte Bild jener Subſtanz des Vaters, natürlicher Sohn des Vaters und wahrer Gott, weil deſſelben Weſens mit dem Vater. [15]) Dieſer ſei αὐτόθεος, der Sohn δευτερόθεος (auch ἑτερόθεος), ſubordinirt, obwohl auch ein ewiger Geiſt und Gott. In dieſen zweiten Gott verlegte Gentile das Moment der Endlichkeit. Der Sohn ſammelt die ganze Gottheit in ſich (dynamiſch) aber als circumscripta; was er nicht für eine Schranke oder Negation der göttlichen Kräfte ſondern nur als ihre perſönliche Concentrirung will angeſehen wiſſen. Dieſer umſchrie-

[15]) Andrerſeits ſagt er: Patrem esse ipsam unicam essentiam. Das vereinigt ſich wieder durch die zu Grund liegende Unterſcheidung eines mittheilbaren und unmittheilbaren Weſens Gottes. Die Aseitas iſt des Vaters Weſen allein. Aber von ſeiner Natur kann er mittheilen. Die Gegner ſagen: Aſeität, oder das Seyn in ſich ſelbſt haben, kommt dem Weſen Gottes zu, das den drei Perſonen gemeinſam iſt, alſo auch der Sohn iſt a se nach ſeinem Weſen, nach der Perſon vom Vater. Aber auch ſo bliebe der Perſon des Vaters die Aſeität, dem Sohn und Geiſt nicht.

deme Logos wird Menſch, nicht durch Annahme einer zweiten Natur, ſondern er verändert ſeine Form und nimmt ſo das Fleiſch an, macht ſich zu einem ſterblichen Menſchen und leidet im eigentlichen Sinn, wie auch Fleiſch und Blut ſein eigen ſind. Nur inſofern als er das Characteriſtiſche des Vaters, Sohnes Geiſtes auch ihr Weſen nennt, redet Gentile auch von drei göttlichen Weſen; und dieſe drei ſind nach dieſem Weſen ſo verſchieden, daß „Trinität“ ihm nur eine abſtrakte Einheitsformel für die Drei iſt. Dadurch ſoll die ewige Zeugung und Gottheit des Sohnes nicht ausgeſchloſſen ſein (ähnlich in Betreff des Geiſtes), ſie ſind göttlicher Subſtanz; aber der Sohn iſt ein andrer Gott als der Vater, gleichſam Gott im Andersſein, in der Umſchriebenheit, ebendaher Perſon d. h. substantia individua intelligens, incommunicabilis, während der Vater keine Perſon in dieſem Sinn iſt, ſondern er iſt Subſtanz ohne Maaß und mittheilbar. Die Drei ſeien daher zwar nicht Einer der Zahl nach, aber doch meint er vom Tritheismus ſich fern zu halten, weil nur der Vater der urſprüngliche Gott ſei. So iſt alſo Gentile ſchon im Uebergang vom Sabellianismus zum Arianismus trotz der göttlichen Subſtanz des Sohnes und Geiſtes, durch deren entſchiedene Unterordnung er ſchon die Ausſicht auf einen noch folgerichtigeren Unitarismus eröffnet, den ſocinianiſchen. [16]) Die ſchon hier und bei Servede betonte Endlichkeit, welche von den Letztgenannten noch in arianiſcher Art in die göttliche Sphäre ſelbſt aufgenommen werden wollte, rückte der neue Unitarismus, dem Charakter der modernen Zeit gemäß, aus der Welt der ewigen Präexiſtenz in die Welt des Dieſſeits, und der Entleerung des Dieſſeits vom Göttlichen hatte ſeine dem reformatoriſchen Princip entfremdete Heilslehre keinen Widerſtand entgegenzuſetzen.

---

[16]) Bernhard Ochino, in der Beſtreitung der Verſöhnungslehre ein Vorläufer der Socinianer, ſtellt trinitariſch und chriſtologiſch ſchon den Standpunkt des Arminianismus dar, fällt in angeblich praktiſchem Intereſſe in eine Gleichgültigkeit gegen nähere dogm. Beſtimmungen, ja in eine Polemik dagegen, ſo zwar daß er eine ſubordinatianiſch formirte Dreiheit in Gott behalten will. Trechſel II, 241 ff.

Die Phantasie eines Servede, von dem neubelebten Neoplatonismus beflügelt, [17]) weiß einen idealen göttlichen Schimmer über das All und die Menschheit zu ergießen, ja in Christus die göttlichen Strahlen besonders zusammenzufassen. Aber wie verschieden ist diese Gestalt des Pantheismus von derjenigen, die wir in der alten Kirche im Bunde mit dem Neoplatonismus sahen! Damals galt es Alles in die göttliche Beschauung, in das göttliche bestimmungslose Wesen zu versenken, jetzt tritt das Menschliche, das Princip der Subjectivität, in den Vordergrund. Das Menschliche sucht seines Werthes sich zu versichern, indem es sich in Gott selbst gründend und geborgen sehen will. Aber indem das Subjekt nun die Menschheit unmittelbar mit göttlicher Natur ausgestattet setzt, die Sünde dagegen mehr oder weniger ignorirt, so zeigt sich bald, daß jene ideale Weltanschauung an innerer Unwahrheit leidet, und weder Halt noch Lebenskraft hat. Weil sie von dem realen Proceß der Geist und Welt verklärenden Gnade sich ablöst, so erbleicht und verblüht sie nur zu schnell. Die hohen Worte von „göttlicher Natur“ bleiben leere Titel und Namen, die nur für die Einbildung eine Standeserhöhung enthalten und dem ernüchternden, verständig reflectirenden Geist, so er vom lebendigen Odem des religiösen und göttlichen Lebens verlassen ist, bleibt nun nur das Plattmenschliche übrig; aus dem göttlichen Geschlecht wird wieder das alte. γένος ψιλὸν und aus Christus der ἄνθρωπος ψιλὸς der Ebjoniten. Unsere Väter haben zwar den höheren Ebjonitismus, der auf pantheistischer Grundlage möglich ist, zu wenig unterschieden von dem nüchternprosaischen, der eine deistische Denkweise zu seiner Voraussetzung hat: aber wir können ihnen doch nicht verdenken, daß sie beide als wesentlich gleich setzten. Denn der Uebergang vom Pantheismus zum Deismus ist überall ein sehr leichter, weil jeder Pantheismus die Begriffe des Endlichen und Unendlichen so fassen muß, daß in ihm ein Dualismus

[17]) Dieser hatte auch auf die Christologie Anderer seinen Einfluß in der Reformationszeit. Dahin gehört Marsil. Ficinus, Reuchlin, Picus v. Mirandula.

verborgen ist. Das hat sich auch historisch erwiesen in der Zeit der Reformation. Denn von jenen hohen pantheistischen Ideen ist, als der klare Verstand der Socinianer sich ihrer zu bemächtigen und sie zu verarbeiten begann, als Niederschlag nichts geblieben, als ein erneuerter und theilweise verbesserter Ebjonitismus, dem, weil er auf längst überwundene Stufen zurücksank, die eigentliche Kraft der Kirchenbildung versagt blieb: wenn schon keineswegs soll geläugnet werden, daß der Socinanismus eine höchst bedeutende Stellung in dem dogmengeschichtlichen Processe einnehme.

Zweite Abtheilung: Von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel.

Luther selbst hatte, wie wir sahen, seine tiefen und reichen christologischen Anschauungen nicht in dogmatischem Zusammenhang entwickelt; der Kampf mit den Schweizern hatte sogar, wie gezeigt ist, zu einzelnen davon abführenden Sätzen geführt, die dazu beitrugen, die Christologie gleichsam nur ins Geleite einer andern Lehre zu nehmen, statt ihr ihr eigenes Leben zu gönnen. Das Gefährliche in dieser Abhängigkeit der Christologie von der Abendmahlslehre seit dem Streit mit den Schweizern lag vornemlich darin, daß, weil das heil. Abendmahl mit dem verklärten Christus zu thun hat, der Blick nun einseitig auf diesen gelenkt und das Bild von dem historischen Christus durch den Blick auf den status majestaticus beherrscht ward. Während für Luther ursprünglich die Passion des Herrn und seine wahre Erniedrigung in ihrer Heilsbedeutung nicht minder erfaßt war, als die Auferstehung und Erhöhung, die Aneignung der Niedrigkeit durch die göttliche Seite nicht minder, als die Aneignung des Göttlichen durch die Menschheit, aber nicht ohne die Anerkennung der nothwendigen Aufeinanderfolge dieser Momente, welche simultan gesetzt, sich paralysiren ja aufheben würden: so wurde in Folge des Streits mit den Schweizern immer mehr die ganze Christologie durch das Bild von der Erhöhung Christi normirt, wovon die schwere Folge ein Zurücktreten des ethischen Sinnes und Geistes, und ein Uebergewicht der nicht ethischen Prädikate der Majestät und Macht, der Herrlichkeit und Glorie war; wenn man nicht umgekehrt in dem Nachlaß des ethischen Factors, der sich auch sonst in so Vielem in der lutherischen

Kirche zeigte, die letzte Ursache davon zu suchen hätte, daß man mit einer Christologie sich befreundete und befriedigte, deren Eigenthümlichkeit das Fertigsein der Person Jesu von Anfang an ist. Von Stund an aber, wo die lutherische Kirche ihre Aussichten also verengte und ihre ursprünglichen christol. Bildungstriebe verkümmern ließ, gewann die reformirte Christologie gegen diejenige, die sich jetzt die lutherische nannte, ein Recht, das ihr früher nicht zugestanden werden kann.

Jedoch kam es zu dieser Wendung nicht auf einmal, sondern dazu wirkte wesentlich die Gefahr mit, welche bald nach Luthers Tode das Eigenthümliche seiner christologischen Anschauung mit völligem Untergang in seiner Kirche bedrohte. Auch die Vorkämpfer des Friedens unter den Evangelischen machten nemlich ihrerseits die Christologie von ihrer Abendmahlslehre in einer Art abhängig, bei der das Große in Luthers Christologie fast ganz verloren ging.

Melanchthon (ähnlich auch Calvin) hatte christologisch nicht viel gearbeitet, auch nicht zu der Zeit, wo er die lutherische Abendmahlslehre festhielt (um 1529). Da nun auch Luther bald nach der Wittenberger Concordie v. J. 1536, wie oben erzählt, der Sache nach christologisch den Schweizern einen Schritt näher trat, indem er nicht blos das Recht zur Unterscheidung der beiden Naturen bestimmter als zuvor vertrat, sondern sich, wenn auch in anderem Sinn (statt der früheren praedicationes identicae s. o. S. 609 ff.) an die scholastische Comm. idiom. anschloß, dem Schwenckfeld scharf entgegentrat selbst in seinem kleinen Bekenntniß vom Abendmahl, und dieselbe Richtung auf die Unterschiede in der Einheit auch noch in seiner späten Schrift von den letzten Worten Davids hervortreten ließ; da er endlich in dem „Kleinen Bekenntniß“ zwar in der Abendmahlslehre sich von den Zwinglianern aufs Schärfste sonderte, aber seine frühere Begründung durch die Allenthalbenheitslehre mit Stillschweigen überging [1]) ohne selbst jetzt seiner christologischen Grund-

[1]) Sein Sichzurückziehen auf die Einsetzungsworte und sein Verzicht auf dogmatische Begründung mag besonders in Schwenckfelds

anschauung, die er doch nie aufgab, [2]) eine bestimmtere Gestalt zu geben: [3]) so stand um so weniger ein Hinderniß entgegen, daß Melanchthon, dessen jetzige Abendmahlslehre der calvinischen näher stand, nicht blos Luthers Allenthalbenheitslehre, die er sich nie wirklich angeeignet hatte, sondern auch Luthers christol. Grundanschauung, der er früher wenigstens näher gestanden haben mochte, fallen ließ. Hier war der entscheidende Punkt, daß er an die noch von Luther selbst adoptirte alte Sprachweise, die Communic. idd. [4]) anknüpfte und ihr die Bedeutung wiedergab, die sie wirklich bei den Scholastikern gehabt hatte, wenn gleich nie bei Luther. Es wird berichtet, daß Melanchthon von den Fünfziger Jahren an sehr bestimmt von einer Communic. idiomatum physica et realis die dialectica unterschieden und nur die letztere als die kirchlich hergebrachte und brauchbare bezeichnet habe, was denn auch die ganze Wittenberger Facultät annahm und was durch sie eine Zeitlang zum herrschenden Typus in der lutherischen Kirche ward.

Da um dieselbe Zeit die Reformirten durch den Sieg der calvinischen Abendmahlslehre um einen sehr großen Schritt dem lutherischen Typus näher, ja in dem entscheidenden Punkte, dem substanziellen Genuß Christi im heil. Abendmahl auf Luthers Seite getreten waren, so schien ein Kirchenfriede nahe, der freilich, wenigstens vorerst, die Christologie um jedes Moment des Luthern eigenthümlichen Fortschrittes gebracht haben würde. Aber es sollte anders gehen.

Erscheinung motivirt sein, von dem das Kleine Bekenntniß so viel redet. Denn diese bewies, daß man Christi Menschheit in jeder Weise die Unendlichkeit zuschreiben, und doch gerade damit die Lehre von einem Genuß Christi im heil. Abendmahl, wie ihn auch der Glaube hat, empfehlen könne.

[2]) s. o. S. 569.

[3]) Die einzige Abhandlung in der man einen derartigen Versuch sehen könnte, die letzten Worte Davids 2. Sam. VII, bleiben im Unbestimmten, Populären und werden daher später mit Vorliebe von den Cryptocalvinisten für sich citirt.

[4]) Neben der aber Luther noch die Sehnsucht nach einer „neuen Sprache" ausdrückte; s. o.

Der Sieg der zweiten, calviniſchen Formation reformirter Lehre und Kirchenbildung über die erſte, ihr reicherer religiöſer und theologiſcher Gehalt brachte der reformirten Kirche nach geſtifteter Eintracht zwiſchen Zürich und Genf einen neuen, großartigen Aufſchwung. Die Lutheraner hätten ſich dieſes Sieges Calvins bei der bekannten freundlichen Stellung zwiſchen Calvin und Luther nur zu freuen gehabt, wenn nicht vielmehr Calvin in jenem Consensus Tigurinus, trotzdem daß er darin ſeine Hauptgedanken durchſetzte, in der Form und Polemik ſich Manches hätte Friedenshalber gefallen laſſen, [5]) was die Lutheraner nicht blos verletzte, ſondern auch einen lange unauslöſchlichen, noch die Form. Conc. beherrſchenden Verdacht ihnen eingab, dasjenige was er vor Zwingli voraus habe möchte doch nur in ſchönen, verkleidenden Worten beſtehen, aber nicht ernſtlich gemeint ſein, mit Einem Worte, Calvin möge von ſeinem früheren Luthern befreundeten Standpunkt abgefallen und ins Zürichiſche Lager übergegangen ſein. [6])

Joachim Weſtphals in Hamburg leidenſchaftlicher Haſt war es beſchieden, im Jahr 1552 den nur zu lange fortwirkenden Ton zuerſt anzuſchlagen, Calvins und Zwinglis Lehre als eigentlich identiſch zu bezeichnen; [7]) Männer wie Timann, Gallus, Tilemann Heßhus, Er. Alber, Schnepf und Paul von Eitzen ſtimmten mit ein (ſeit 1555). [8]) Der Verdruß über die Machtentfaltung des Calvinismus ſelbſt über deutſche Gebiete that das Seinige dazu. Der immer erbitterter geführte Streit gegen Calvin und ſeine Freunde Joh. v. Lasky, P. Martyr, Beza, Hardenberg in Bremen erfüllte mit ſeinem Lärm faſt ein ganzes Jahrzehnd (von 1552—1561), und die Frucht der ſchweizeriſchen Annäherung an die lutheriſche Lehrform

[5]) Vgl. Consens. Tigur. Art. XXIV.

[6]) Vgl. J. Müller, das göttliche Recht der Union S. 328 ff. Henry Leben Calvins II, 459 ff. zeigt wie unbegründet dieſer Verdacht des Abfalls oder Meinungswechſels bei Calvin wgr. Planck V, 2. S. 22 vgl. mit S. 60 f. iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruch.

[7]) Vgl. Planck V, 2. S. 86 f. 98.

[8]) Ebendaſ. S. 69—73.

durch das Friedenswerk Calvins im Consensus Tigurinus sollte eine tiefere Scheidung der deutschen Evangelischen von den Schweizern werden, zunächst um der Abendmahlslehre willen.

Von diesem Streit blieb zwar auch die christol. Frage nicht ganz unberührt. Aber unter den genannten Vorkämpfern in demselben war Keiner, der den Kern der lutherischen Anschauung tiefer in sich aufgenommen und etwas Nennenswerthes für sie geleistet hätte. [9]) Statt auf Luthers frühere Lehre von der Ubiquität des Fleisches Christi stützte man sich Anfangs seinem späteren Beispiel gemäß auf das „Ist“ der Einsetzungsworte, und suchte von tiefergehenden christologischen Erörterungen dogmatischer Art sich durch die Berufung auf Gottes Allmacht und Christi Verheißung eher zurückzuziehen, so daß die melanchthonische Lehrweise von einer blos dialektischen Communicatio idiomatum ohne nennenswerthen Widerspruch sich desto ungehinderter allgemeiner verbreiten konnte.

Den Württembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst theils verklungen, theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist“ begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward. Das Hauptverdienst dabei hat unstreitig der ehrwürdige Joh. Brentz, Luthers Freund und Württembergs Reformator, der namentlich seit Melanchthons Tod den ersten Rang in der lutherischen Kirche einnahm, und durch welchen auf eine Zeit lang die Hegemonie in der Lehrentwicklung auf Württemberg überging. [10])

---

[9]) Heßhus wie Westphal (Planck V, 2. 87) nimmt sogar eine schwankende Stellung in seiner Christologie ein, und ersterer wurde später zum heftigen Gegner der Württemberger. Westphals christologische Sätze waren unausgeführt, sein Hauptstützpunkt für Christi Gegenwart blieb das „Ist“. Joach. Mörlin, Wigand waren gleichfalls gegen sie in diesem Punkt; vgl. R. Hospinian Concordia discors ed. Genev. 1678. S. 22 ff. Uebrigens hatte Westphal doch für seine Abendmahlslehre viele Unterschriften zusammen gebracht.

[10]) Im schwäb. Syngramma hat Brentz seine spätere Christologie

Brentz erkannte, daß mit der bloßen Berufung auf die Einsetzungsworte die ganze Abendmahlslehre auf die feine Spitze des „Ist“ gestellt war, über dessen so vielfältig gewordene Auslegung eine Einigung nicht möglich schien, wenn man nicht vor Allem über die Beschaffenheit der Person Christi selbst einig geworden war. Denn das richtige Bild von ihr mußte dann wie für Anderes so auch für die Lehre vom Abendmahl maaßgebend werden.

Eine Synode zu Stuttgart am 19. Dec. 1559 gab die bestimmte Erklärung der Württembergischen Theologen ab, daß die Lehre von Christi Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes

---

noch nicht gehabt. Doch läßt sich seine spätere Ansicht über Raum und Zeit, auch die Neigung an die Stelle eines Processes in Christi Person nur die Offenbarung eines fertigen Seins zu setzen, bereits wahrnehmen. S. Pfaff Acta S. 175. 184 ff. Seine frühere Abendmahlslehre, sahen wir, ist mit Calvin verwandt (S. 194). Aber vielleicht nicht ohne Einfluß der Schwenckfeld'schen Verhandlungen in Württemberg in den dreissiger Jahren, legte er, nachdem der Sacramentsstreit neu ausgebrochen (1552) und im Streite zwischen Timann und Alb. Hardenberg in Bremen 1556 die Christologie wieder tiefer berührt war, durch Peucer dem Melanchthon bei dem Wormser Colloquium 1557 die Bitte an das Herz, über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes ein Bekenntniß aufzustellen, mit dem Erbieten für die Einigung in diesem Punkt zu arbeiten. (Auch Calvins Dialektik besonders in der Ultima admonitio an Westphal 1557 trieb auf diesen Punkt zurück, Planck S. 102). Melanchthon, Brentzens Ansichten und Festigkeit kennend, lehnte es ab; die Sache sei nicht reif und bringe Streit, ja er bestritt Brentzens Ansicht, ohne ihn zu nennen, als Aufhebung der Communic. idiomatum, weil sie neben der Commun. dialectica eine physica setze, eine Confusio naturarum; bei Vereinerleiung sei nicht mehr von Mittheilung zu reden (in seiner Schrift gegen die Articuli Bavarici 1559), wodurch Brentz sehr verletzt wurde. Da auch Herzog Christoph von Württemberg sich bei Kurfürst August u. A. Brentzens gegen Melanchthon annahm, so verbitterte diese Streitfrage dem Melanchthon seine letzten Tage sehr. „Hi nunc sunt dogmatum architecti“ sagte er in Beziehung auf die Stuttgarter Synode von 1559 (s. u.).

uns die wahrhafte Gegenwärtigkeit des Leibes und Bluts Christi nicht blos nicht (wie die Gegner behaupten) entziehe, sondern vielmehr bekräftige und bestätige; indem nicht nur mit seiner Gottheit Christus allgegenwärtig sei, sondern auch der Mensch Christus erfülle Alles auf eine himmlische unerforschliche Weise, vermöge seiner Majestät und Herrlichkeit, die er als zur Rechten Gottes gesetzt habe. [11]) Es sei daher der Artikel von Christi Majestät sorgfältig und schriftmäßig zu erklären. Diese Erklärung der württembergischen Prälaten war auch durch die Verhandlungen mit Schwenckfeld [12]) und den Anklang, den er dort fand, vorbereitet. In einer Reihe von Abhandlungen, welche die „Majestät Christi“ zu ihrem Mittelpunkt hatten, begann darauf Brentz wenigstens die Seite des lutherischen Gedankens, wornach Göttliches menschlich wird, laut und öffentlich zu vertreten, sie näher zu begründen und auszubilden. [13]) Ihm zur Seite standen alle bedeutenderen Theologen Württembergs, die Facultät zu Tübingen mit dem Kanzler und Propsten Jacob Schmidlin, genannt Andreä, an der Spitze; ferner Biden-

---

[11]) Vgl. Pfaff Acta S. 336. 341. In der Confess Wirtemb. von 1551 wird hievon nicht die Rede. Sie ist mit Calvin vereinbar.

[12]) Pfaff S. 227—229. Bei dem Gespräch Schwenckfelds zu Tüb. 1535, das sich auch auf die „Creatürlichkeit am Menschen Christo“ erstreckte, waren nicht blos die württembergischen Räthe sichtlich mehr auf Schwenckfelds Seite, als auf der der oberschwäbischen Theologen Frecht, A. Blaurer, sondern Schwenckfeld durfte sagen: Wenn er Christus keine Creatur nennen, keine Ungleichheit in ihm aufrichten und Christum also zertrennen wolle, so lehre doch auch der Luther selbst also. Warum sie ihn und den Erh. Schnepff und Brentz nicht auch ansprechen? — Es trat also hier der Unterschied zwischen dem oberschwäbischen, mehr reformirten und dem württembergischen Geist in Beziehung auf Christologie zum erstenmal hervor.

[13]) Vgl. Joh. Brentii Opp. 1590. T. VIII, S. 831—1108. De personali Unione duarum naturarum in Christo 1561. De libello H. Bullingeri etc. 1561. De Majestate Dom. n. Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562. Gegen Bullingers Fundamentum firmum etc. schrieb er noch seine Recognitio prophet. et apost. doctrinae de vera Majestate Domini etc. S. 976 ff.

bach, später auch Lukas Osiander und der in nahmhaftem Ruf stehende Philosoph Schegck. [14])

Bei der Bedeutung, welche diese Richtung der württembergischen Kirche für die endliche Feststellung der lutherischen Christologie in der Concordienformel gehabt hat, müssen wir bei ihr etwas länger verweilen.

Brentz selbst gibt bei Weitem das Bedeutendste.

Er kehrt sich ebenso sehr gegen die melanchthonische Form der Christologie der Wittenberger nach dem Tode Melanchthons († 1560) als gegen die Schweizer. In einer scharfen, an Theodors von Mopsvestia Erörterungen über die Allgegenwart des Logos (II, 1. S. 44 ff.) erinnernden Kritik der verschiedenen christologischen Theorieen zeigt er zuerst schlagend

---

[14]) Jac. Andreä Hundert und sieben Schlußreden von der Majestät des Menschen Christi u. s. w. Ulm 1564, und, nachdem die Ingolstädter- und Mainzer-Jesuiten dawider disputirt hatten (s. u.), seine Brevis et modesta Apologia 1564. Assertio doctrinae de personali Unione 1565 (gegen Beza). Pia brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis 1565. Widerlegung der Prädicanten Antwort zu Zürich auf Herrn Johann Brentzen Testament Tüb. 1574. Sechs christliche Predigten von den Spaltungen so sich zwischen den Theologen Augsburg. Confession von 1548—1573 nach und nach erhaben. Tübingen 1574. u. v. A. Schegck: De una persona et duabus naturis Christi sententia Jac. Schegkii D. Medici et philos. clarissimi — Tubing., ex fundamentis quidem scripturae sacrae, analysi autem philosophica et pie et erudite explicata 1565. Vgl. Walch Religionsstreitigkeiten ausserhalb der lutherischen Kirche Bd. III, S. 313 ff. Uebrigens nahm Jac. Andreä noch 1561 zum Colloquium in Poissy eine Instruction Herzog Christophs an, welche die Gegenwart Christi bei dem heil. Abendmahl auch nach seiner Menschheit als Hauptsache hinstellt, die damals von Brentz schon betonte Ubiquitätslehre aber als ein bloßes Beweismittel für diese Gegenwart und als eine Ansicht behandelt, welche suis autoribus überlassen werden möge, wenn sie minder probabel erscheine. Pfaff Acta S. 347—349. Vgl. überhaupt über J. Andreäs Zweideutigkeiten den Brief des M. Chemnitz an ihn v. 5. Sept. 1575, ebendas. S. 516—518; von R. Hospinian u. A. zu schweigen.

die Unmöglichkeit, eine Stelle für Christi spezifische Würde zu behalten, wenn man wie die Schweizer mit den Scholastikern fortfahren wolle, nur auf die göttliche Seite und ihre Verbindung mit Christi Menschheit zu blicken, diese selbst aber nur so zu denken, wie sie im Wesentlichen allen Menschen gemein ist. Sage man, Gott sei in Christo: so sage das gar nichts Hergehöriges aus, weil Gott überall sei. Berufe man sich auf Gottes Einwohnung in ihm, so wohne er ja auch in allen Heiligen.[15]) Selbst wenn man sage, aber in Christo sei Gott nach seiner ganzen Fülle und Kraft: so sei vielmehr zu lehren, daß, was Gott für sich anlangt, er überall sich selbst gleich, überall ganz sei. Nun wolle man zwar als das Specifische für Christus angeben, daß in ihm Gott persönlich sei. Allein persönlich sei Gott und der Logos, wo er irgend ist; und selbst die unauflösliche Verbindung der Person des Logos mit dem Menschen komme nicht Christus allein, sondern allen Vollendeten zu. Mithin sei mit der Vereinigung der Hypostase des Logos mit dem Menschen Christus (unio hypostatica) noch gar nichts Besonderes ausgesagt; das Specifische Christi werde mit dieser Formel noch gar nicht berührt.

Auf die Auskunft, daß andere Menschen ihre eigene Hypostase haben, die Menschheit Christi aber „durch Unpersönlichkeit ausgezeichnet“ sei, geht er mit keinem Worte ein — so wenig als Luther — ohne Zweifel im Gefühl daß das keine Erhöhung wäre, sondern Verwandlung in ein dingliches Organon der Gottheit.

Aber während er so in dem Uebergewicht der göttlichen Natur die zugleich allein Person sein soll, und in ihrem Alleinwirken, d. h. in der bisher herrschenden Christologie den Untergang von dieser, nicht aber ihre Begründung erkennt; während er das Pochen auf die unio personalis — als wäre damit die Würde des Gottmenschen gesichert, als eine leere Phrase behandelt, behauptet er um so bestimmter, die Einzigkeit des Gottmenschen könne nur darin bestehen, daß nicht blos der Logos in seiner ganzen Fülle und zwar persönlich in Christo sei, wie er

[15]) Recognitio de Incarnat. S. 982 f. 992.

für ſich genommen überall iſt, ſondern daß die Menſchheit in ihm zu einer Einzigkeit des Daſeins gelange, indem ſie nicht blos des Logos Wirken erfahre und leide, ſondern empfange, und vereint mit ihm eine Wirklichkeit erreiche, wodurch auch ſie ſelbſt der Majeſtät des Sohnes Gottes theilhaft und gleich werde. Es komme daher darauf an, ſtatt auf jene Unio personalis oder Vereinigung der Hypoſtaſe des Sohnes mit der Menſchheit das eigentliche Gewicht zu legen, vielmehr die Vereinigung der beiden Naturen zu betrachten, mit deren vollkommner Verwirklichung allein die Menſchwerdung Gottes bezeichnet ſei. Nicht die Gemeinſchaft der Perſon des Sohnes mit einem Menſchen, ſondern die Einigung der Naturen die ſie hier mit ſich führt, und deren Reſultat die gottmenſchliche Perſönlichkeit iſt, könne den chriſtologiſchen Gedanken der Kirche ausdrücken. Es erhellt hieraus, wie für Brentz die Menſchheit Chriſti ihre Erhebung, Verklärung, Vollendung zur abſoluten Glorie durch die Gottheit der Hauptgeſichtspunkt iſt; wobei wohl zu beachten, daß alſo jetzt alles Gewicht auf die Theoſe des Menſchen fällt, während Luther zumal Anfangs Beides hatte vereinigen wollen, daß Gott Menſchliches ſich aneigne und die Menſchheit Göttliches. Von der Comm. idd. ſpricht zwar auch Brentz, aber mehr um die blos verbalis communicatio abzuweiſen, als um etwa durch dieſe die Unio naturarum zu begründen. Nicht einmal, genau genommen, begründet er die commun. idd. durch die Unio hypostatica, ſondern ſein characteriſtiſcher Ausdruck iſt: Die zwei Naturen oder Subſtanzen ſelbſt vereinigen ſich ſo, daß ſie eine einzige und untheilbare Hypoſtaſe werden; und da jede der ſo ſehr verſchiedenen Naturen ihre Idiome oder Eigenſchaften hat, ſo kommen auch dieſe in ſolche Innigkeit der Gemeinſchaft, daß was Eigenſchaft der einen Natur iſt, die andere ſich gemein macht. [16])

[16]) De person. unione S. 841: Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae et habent sua quaeque diversa idiomata et proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione conjunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, — et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius na-

Da eine Zweiheit von Naturen, der menschlichen und der göttlichen um der Allgegenwart Gottes willen, nach ihm in allen Menschen, ja auch die göttliche Natur persönlich in Allen ist, so wäre Christus, wenn nichts Weiteres von ihm auszusagen wäre, blos ein Mensch wie wir. Da wäre dann der Logos auch außer Christus und nicht blos in ihm. Sei er aber auch aufferhalb Christus persönlich, so seien zwei Personen da statt des Einen Gottmenschen. Nur dann bleibe die Incarnation und Christi Einzigkeit stehen, wenn der Logos nicht persönlich aufferhalb des Fleisches Christi sei; [17]) ebensowenig auch mit seiner natura aufferhalb der humana natura stehe. Nun sei freilich der Logos schlechthin mächtig, nemlich sein selbst und aller Dinge (S. 991. 994. das sieht Brenz als die Grundeigenschaft an, woraus er die andern abzuleiten sucht); er sei Herrscher aller Dinge denen er nicht fern sondern nahe sei, und diese seine Majestät könne er, wie er aufs Stärkste gegen jede Art von Verwandlungslehren

turae proprietas eam altera sibi communem faciat. Die humana natura, humanitas Christi sei vivificatrix, adoranda, implet omnia, habet Majestatem non ex se et sua natura, sed ex natura divinitatis. Er sagt noch S. 889: Gott macht die passio sich gemeinsam, ist persönlich dabei, nicht anders davon afficirt, als ob sie ihn selber träfe. Patitur impassibiliter S. 903. Diese Seite läßt er aber später immer mehr zurücktreten.

[17]) Er ist vielmehr illocal, obwohl Macht über den Raum; der Raum ist nur ein Accidens an dem Seyenden; die Engel sind nicht im Raum. Nur für diese Welt ist Zeit und Statt S. 951. 988. 1001. 1050. Doch geht er in seinem Idealismus nicht bis dahin fort, Raum, Zeit, Werden zu läugnen, er sieht sie als einen Mangel an, der aufhören werde, für eine reale, aber überwindliche, ja für Gott und die Vollendeten gar nicht mehr vorhandene Schranke. Dem Glauben sei das jetzt schon zugänglich und verständlich. Dem gegenüber steht die reformirte Lehre realistisch da. Sie denkt auch Gott ausgedehnt im Raum. Brenz sagt: Wo ist nun Christus? Bei Gott. Wo die Engel? Bei Christus. Wo Gott? Bei sich selbst. Sibi ipse est locus. Aller Raum ist gleichsam in Gott versenkt S. 957 ff. — Aehnlich, wie Calvin den Geist des Gläubigen in seiner Abendmahlslehre illocal denkt, denkt Brenz Christi pneumatischen Leib, und auch den unsrigen in der Vollendung.

betont, nie aufgegeben haben (T. VIII, S. 991—994). Aber daraus folge nur, daß er, wenn er weder persönlich noch mit seiner Natur ausserhalb der Menschheit Christi sein, sondern Mensch werden wollte, dieses nur dadurch bewerkstelligen konnte, daß er die Menschheit in seine Majestät erhob. Darin eben bestehe seine Menschwerdung, daß nicht blos der Mensch Christus nie und nirgends ohne den Logos sei und wirke, sondern auch der Logos nie und nirgends ohne den Menschen, den er angenommen; und da dieses nur möglich sei durch Erhebung der Menschheit zu gleicher Majestät mit dem Logos, so bestehe die Menschwerdung eben in dieser Erhebung, diese sei identisch mit jener.[18]) Die Gegner sagen freilich, die Begränzung gehöre zum Wesen des Leibes; die Ausgießung der göttlichen Majestät und Eigenschaften (die er zugleich als die Natur Gottes bezeichnet S. 916) in die Menschheit sei deren Begriffe zuwider. Sie wollen selbst durch die Himmelfahrt Christum abschließen von unserer Erde, indem sie den Himmel als eine besondere Räumlichkeit denken, mit vielen Abtheilungen, darin man sitze, stehe, spazierengehe.[19]) Aber damit fallen gerade die Gegner, welche bei dem hl. Abendmahl sich auf das blos Geistliche zurückziehen wollen, in eine ungeistige, craß sinnliche Auffassung und denken unwürdig selbst von Gottes Allgegenwart. Der Himmel sei nichts anderes als das Element des Göttlichen selbst, die Rechte Gottes, zu der Christi Menschheit erhöhet sei, nichts Anderes als die göttliche Majestät und Freiheit. Zeit und Raum mit den Trennungen in ihrem Gefolge gehören nur der irdischen Ordnung der Dinge an;[20]) für Gott gibt es nichts Unendliches, auch er selbst ist sich nicht unendlich, er ist sich selbst begränzt, von sich umfaßt; er kann seine Weisheit ausmessen, er ist sein selbst mächtig. Und das was er *ist*, kann er mittheilen, so daß Andere *haben*, was er *ist*. Vor Gott seien tausend Jahre wie Ein Tag, ja er könne sie vor sich machen wie zu Einer

---

[18]) S. 923. 1018. 1041. Die Menschwerdung sei schon Ascensio.
[19]) S. 887. 907. 996. 999. 1030.
[20]) S. 933. 951. 1000 f.

Stunde oder Minute. Warum sollte er nicht auch tausend Räume für sich machen können zu Einem Raum, so daß was für uns Menschen heißet an tausend Orten zugleich Sein, für ihn nichts weiter ist als ein Sein an Einem Orte oder gar nicht im Raum als beschränkendem Sein. [21]) Diese Freiheit Gottes über den Raum und die Zeit welche er theils als Erhabenheit, Nichtgebundensein, theils als Macht über sie denkt, [22]) vermöge deren er an vielen und allen Orten zugleich sein könne, sei auch mittheilbar, sei ein Stück der Vollendung der Menschheit. [23]) Den Ausdruck Ubiquität liebe er nicht; von den Gegnern stammend führe er falsche Nebenbegriffe von Ausgespanntsein und Zerfließen in dem Raume mit sich, [24]) während es sich um eine Erhabenheit über Raum und Zeit, um die Freiheit der Menschheit Christi handle (vgl. S. 893); aber lieber lasse er sich den Ausdruck gefallen, als der Majestät der Menschheit Christi zu nahe treten (S. 996). So wenig nun aber jene Freiheit über den Raum einen Widerspruch mit dem Wesen menschlicher Natur bilde, da auch wenn der Raum aufhöre (S. 1000) Menschheit bleibe, so wenig habe man ein Recht, jene volle und gleiche Theilnahme der menschlichen Natur an der Majestät des Sohnes Gottes für unvereinbar mit dem Begriff der Menschheit zu halten. Nicht alles Irdisch-menschliche sei auch das wesentlich Menschliche. Zum Wesen des Menschen gehöre nicht das Gebundensein durch Raum und Zeit, noch auch ein nur beschränktes Maaß von Antheil an Gott, noch weniger ein bloßer Antheil an Gaben Gottes, sondern die menschliche Natur, welche die Gegner blos finita nennen, sei, nicht zwar per se, aber nach Gottes freiem Willen [25]) infinite capax; sie sei fähig, durch Gott das zu haben, was Gott ist. [26]) Nie zwar könne sie an ihr selbst Gottheit (divinitas) werden, aber die Gottheit

[21]) S. 946.
[22]) S. 1010. 893. 907. 914.
[23]) S. 907. 914 f.
[24]) S. 991. 996. 887.
[25]) S. 905. 921. 922.
[26]) S. 987. 992. 998—1000.

könne ſich in ſie ſo ausgießen, daß ſie die Gottheit habe, und weil ſie ſie habe, gleichſam als Erfüllung ihrer eigenen Empfänglichkeit, ſo ſei ſie auch anzubeten und habe nicht blos den Namen Gottes, ſondern die Sache in ſich zu eigen. Und wie die Menſchheit empfänglich ſei für die Gottheit, ſo ſei auch ſolche Mittheilung des göttlichen Weſens kein Selbſtverluſt für Gott. Schon in der Natur iſt Selbſtmittheilung Gottes, noch mehr in den Heiligen (S. 1006); denn Gott iſt alles Sein. Man ſage nun freilich: Gottes Allmacht, Allgegenwart u. ſ. w. gehöre zu Gottes Weſen, und könne daher nicht mitgetheilt werden ohne Vermiſchung Gottes und des Menſchen; in Gott ſei kein Accidens, das von der essentia könne unterſchieden werden. [27]) Allein wenn Gott auch ſeine ganze Fülle mittheile (ſein Weſen im weitern Sinn) ſo verliere er dadurch ſich oder das, was ſein ſpecifiſches Weſen ausmache, nicht: er ſei und bleibe der mittheilende, der dieſe Fülle ſeines Weſens a se, per se hat; [28]) die Menſchheit hat ſie auch, wenn ſie ſie erhält ab alio. Diß Empfangen iſt ihr bleibendes Weſen, wie Gottes eigentliches Weſen das Geben iſt, alſo z. B. die Macht über ſeine Allmacht, die ſich auch im Geben zeigt. Iſt ſo Gottes Natur oder Fülle in ſeine Macht geſtellt, dieſe Macht auch über ſeine Natur aber ſein ewiges Weſen: ſo iſt dieſe Fülle oder Natur (proprietates, actus) wenn gleich nicht accidentell, doch nicht ſo zu Gottes essentia gehörig, wie die aseitas.

Ueber das blos Accidentelle aber wird ihm die Mittheilung dieſer Fülle an Chriſtus auch erhoben durch das was er über das ewige Ziel der Welt ſagt. [29]) Kreatur bleibe die Menſchheit Chriſti dennoch, verſichert Brentz gegen Schwenckfeld. [30]) Es gehört zu ihr Leib und Seele, die ewig bleiben, vor Allem aber macht ja ihr Weſen

---

[27]) S. 836. 870. 1001. 1006.

[28]) S. 836. 1001.

[29]) ſ. u. S. 836. 1006. Nach Brentz hat nicht der Vater allein Aſeität, ſondern auch der Sohn: die Welt aber hat eine durch den Sohn mitgetheilte Göttlichkeit in Chriſtus.

[30]) S. 995. 836. 916. 986.

ſtets aus, daß ſie ihr Sein von einem andern hat. Aber allerdings hat ſie die Majeſtät die zu Gottes Weſen gehört, [31]) empfangen, und deßhalb hat Chriſtus auch nach ſeiner Menſchheit den Namen des Schöpfers erhalten und iſt ſelbſt lebengebend. Dieſe Erfüllung mit göttlicher Fülle (Col. II, 9) zerſtört ſo wenig die menſchliche Natur nach Begriff oder Wirklichkeit, daß ſie vielmehr deren Vollendung iſt. [32]) Nach Zwingliſcher Philoſophie finde zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion ſtatt [33]) aber in der Philoſophie Gottes könne endliche Menſchheit auch unendlich werden. So wenig iſt dieſe Hoheit etwas der göttlichen Idee von der Menſchheit fremdes, daß es vielmehr auf dieſe Würde der menſchlichen Natur in Chriſtus von Anfang an abgeſehen war: Chriſtus iſt das Ziel der Welt. In jenem geheimen und unerforſchlichen Rathſchluß des dreieinigen Gottes iſt ſchon von Ewigkeit beſchloſſen, daß der Sohn Gottes zum Menſchenſohn würde, um deſſen willen die Engel und dieſer Weltkreis und das Menſchengeſchlecht geſchaffen und auf den alle göttliche Majeſtät übertragen würde. [34]) Solche Erhöhung der Menſchheit iſt tröſtlich und herrlich an ſich ſelbſt. [35]) Sie feſtzuhalten iſt aber auch um des hl. Abendmahles [36])

---

[31]) In Deo nullum est inhaerens, nullum accidens. Quicquid est in ipso, essentia est, imo nihil est in ipso, sed ipse est totum Esse. — At enim, si ob hanc causam est incommunicabilis proprietas, quod sit essentia Dei, nihil certe quod est in Deo erit communicabile — nec bonitas, nec sapientia, nec justitia, nec felicitas Dei.

[32]) S. 987 f.

[33]) S. 902. 990.

[34]) S. 984. 994. 1006: Condidit Deus omnia ad participatum suae bonitatis, et imprimis hominem condidit ad participatum suae sapientiae, justitiae et felicitatis, et quem ita condidit, eum etiam fecit horum bonorum capacem quantum voluit. At voluit quidem ut alii homines qui credant in Christum — fierent — κοινωνοὶ, consortes divinae naturae, juxta suam quisque mensuram: ipsum autem hominem Christum, propter quem omnia alia condita sunt, voluit esse χωρητικὸν καὶ κοινωνὸν omnium suorum bonorum sine ulla mensura etc.

[35]) z. B. S. 963.

[36]) Brentz hatte im Syngramma, anſchließend daran, daß das Wort Gottes nicht blos Zeichen ſei von Abweſendem, ſondern

willen wichtig. Jene Raumfreiheit und Majestät der Menschheit Christi erweise die Wirklichkeit seiner Gegenwart wie bei Allem worüber er herrscht, so auch bei dem Sacrament, und zwar unabhängig von der Consecration, durch die er nicht erst herbeigezaubert werde; ebendamit aber sei auch erwiesen, daß er sich zum Genuße geben könne, wo nach seiner Stiftung verfahren wird.

Man wird nicht in Abrede stellen können, daß Brentz mit seltener Klarheit den eigentlichen Gedanken der Christologie erfaßt hat, und mehr als alle andern Zeitgenossen, Vertreter der christologischen Anschauungen Luthers ist. Unter den Alten steht ihm natürlich Cyrill sehr hoch, die früheren Väter scheint er leider wenig gekannt zu haben. Dagegen verräth sich bei ihm bestimmt das Gefühl, daß dieses nicht die herkömmliche Christologie sei, [37]) und auch mit dem Chalcedonense kann er sich nur so zurecht finden, wenn die menschliche Natur nicht blos getragen sein soll von der göttlichen oder gar nur von der Person, [38]) sondern wenn nirgends die Naturen von einander getrennt sein sollen. Den Unterschied aber der Naturen sucht er ächt speculativ so zu fassen, daß er die Einheit nicht aufhebe sondern bestätige, [39]) was er eben dadurch erreicht, daß er eine innere Zusammengehörigkeit beider Naturen gerade nach ihrem unterschiedlichen Begriffe erkennt. Die göttliche natura will sich mittheilen, die menschliche ist capax für dieses göttliche Wesen. In seiner ursprünglichen christologischen Conception ist ferner Christi Menschheit nicht blos ein Tempel oder Organ der Gottheit, sondern dieser Mensch, in welchem die Gottheit nicht blos wie

---

die Sache selbst in sich schließe (wie auch Luther gelehrt) die Ansicht aufgestellt: der hinter oder über Raum und Zeit befindliche Christus trete im Wort, das ihn real mit sich führe, für uns sich offenbarend hervor; im heil. Abendmahl aber führen ihn die Einsetzungsworte auch in die Elemente ein, machen dieselben auch zu einem Worte und heilltragenden Zeichen. Die magische Vorstellung von den Wirkungen der Consecration, die hier sich anschließen konnte, hat er aber später einsichtig und eifrig bestritten.

[37]) S. 898. 931. 941. 954. 984. 993.

[38]) S. 898. 984.

[39]) S. 984.

bei uns im Schattenriß sich findet, sondern vollkommen ausgeprägt ist (absolutissime perficitur, non adumbratur S. 994) ist ja Zweck und Ziel der Welt, und so wichtig ist ihm die Realität dieses Menschen, daß ihm Alles darauf ankömmt, in dem Menschensohne die Wirklichkeit dessen zu haben, wofür die Menschheit nach Gottes Idee von ihr bestimmt und empfänglich ist. [40]) Wenn er daher anderweit auf Sätze kömmt, welche die Menschheit aufheben, so ist das gegen seine innerste Intention selbst. Doch wir gehen zum Einzelnen über und bemerken nur noch zuvor Folgendes: die Majestät die ihm nicht blos eine Eigenschaft sondern zugleich und unabtrennbar Wesen Gottes ist, [41]) hat gleichwohl der Menschensohn zu eigen erhalten. Das reimt er nun mit Gottes Unwandelbarkeit dadurch daß er eine doppelte Gottheit in Christus unterscheidet, die, welche der Sohn Gottes in sich selbst und vermöge der Aseität von sich selbst hat und diejenige, welche der Menschheit mitgetheilt ist (communicans und communicata). [42]) Nicht minder ist aber auch in Christi Menschheit ein Doppeltes zu unterscheiden: [43]) Einerseits ist sie die nach ihrem Wesen von Gott und seiner Majestät verschiedene, nichts Göttliches aus sich habende, wohl aber allen Gesetzen des irdischen Daseins und Werdens unterworfene, andrerseits aber ist sie der göttlichen Majestät und darin göttlicher Natur wahrhaft theilhaftig; sie ist aber doch in Identität mit sich selbst, weil sie für die göttliche Natur empfänglich ist, ihr Unterschied von dieser also nicht scheidet sondern verbindet.

Das christologische Bild das vor Brentzens Geiste steht ist hergenommen von Christi erhöhetem Zustande, seiner „Majestät", in welcher die Idee des absoluten Gottmenschen ihre

[40]) Auch hierin ist er Luthern ähnlich, der die Menschheit nicht verflüchtigen, sondern nur im Gegensatz gegen die empirische Wirklichkeit der adamitischen Gattung ihre Wahrheit in Christus sehen will.

[41]) s. o. und S. 987.

[42]) S. 929.

[43]) S. 932.

vollkommene Verwirklichung erreicht hat. Aber wie verhält sich hiezu Christi irdisches Leben? Ist der Begriff der Menschwerdung auf Erden noch nicht verwirklicht gewesen? Und wenn das doch nicht ohne Weiteres darf gesagt werden, wie verhält sich der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung?

Brentz nun geht davon aus, die Menschwerdung selbst bestehe nicht darin, daß die Menschheit in ihrer Ganzheit vom Logos angenommen ist, sondern erst darin, daß auch der Logos in seiner Ganzheit aufgenommen und empfangen ist von der Menschheit, so daß der Logos nicht mehr ausserhalb dieses Menschen seit der Menschwerdung ist. Das war nur dadurch möglich, daß die an sich freilich endliche Menschheit in Christus durch des Logos Allmacht mit der unendlichen Empfänglichkeit auch deren Erfüllung mit der göttlichen Fülle zu eigen erhalten hat.

Wollte man diesen Besitz, diese schon reale Erhöhung in die Gottheit von der Incarnation an, der Menschheit absprechen, so wäre nach Brentz die Menschwerdung des Logos selbst geläugnet. [44]) Dieser Besitz der göttlichen Majestät Seitens der Menschheit war auch keiner Zunahme in der Zeit fähig: er ist nur die Kehrseite von dem Akt der Menschwerdung des Logos selbst, die nach ihm nur dasein kann oder nicht, aber nicht erst durch Wachsen werden.

Hieraus ergibt sich nun aber eine Reihe von Folgesätzen. Es war Christi Menschheit wahrhaft in den Himmel erhöhet und zur Rechten Gottes gesetzt (was im Antheil an seiner Majestät ligt) nicht erst nach der Auferstehung sondern schon von dem Anfang ihrer Existenz an, und jener äußere Vorgang auf dem Oehlberg (ascensio visibilis) wäre nicht möglich ohne die vorangegangene innere Himmelfahrt, [45]) er ist nicht die Manifestation einer erst damals stattfindenden Erhöhung der Menschheit, sondern nur symbolische Darstellung dessen was schon zuvor da war (exaltationis invisibilis) für die Jünger (mithin epideiktisch). Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes drücken

[44]) S. 986. 1026.
[45]) S. 923.

Ein und Dasselbe aus. Ja, da der Gottmensch durch diese exaltatio in divinam Majestatem erst constituirt wird, so ist von Anfang an jene Freiheit von Raum und Zeit als das ihm Habituelle anzusehen, wovon bei der Betrachtung Christi auszugehen ist (primus gradus), [46]) und vielmehr sein Eingehen in die Einzelheit des Raumes oder der Zeit, sei es jetzt bei dem heil. Abendmahl, sei es während seines irdischen Wandels, ist gleichsam als eine Ausnahme, als eine Selbstbeschränkung seiner Menschheit (alter gradus) anzusehen, [47]) die er uns zu gut (oeconomiae, dispensationis causa) übernahm und übernimmt. Die Stelle Phil. II von der Selbstentäußerung bezieht er mit Luther nicht auf die Gottheit; aber auch nicht auf die Zeit von Christi irdischem Wandel (wie Luther); sondern schon auf den ersten irdischen Moment Christi, der ja schon zur Niedrigkeit gehörte, also — auf die Selbsterniedrigung seiner von Anfang an in göttlicher Majestät stehenden Menschheit. [48]) Diese ihre Selbstentäußerung von der Geburt bis zum Tod sei einerseits ein Nichtoffenbaren ihrer inneren Majestät, andrerseits [49]) ein Uebernehmen der Endlichkeit, Begränztheit, des Umschlossenseins vom Leibe der Maria, der Leiden, kurz dessen, was nach des Vaters Willen nöthig, zur irdischen Form der Menschheit gehörig, aber für das Wesen der Menschheit selbst doch nur accidentell, daher nach der Auferstehung überwunden und vergangen war. Mit dieser und dem Ende der exinanitio beginnt die dritte Stufe seines Daseins, [50]) wo die göttliche Majestät seiner Menschheit, die zuvor mehr nur Potenz und Besitz war, in ihre volle Aktualität eintritt und nur noch dann und wann gegen ihre habituelle Art oeconomiae causa an Einem Ort erschien.

Schwankend und unklar spricht sich Brentz jedoch darüber aus, ob in dem Stande der Selbstentäußerung die Menschheit

[46]) S. 928.
[47]) S. 893. 929.
[48]) S. 922—925.
[49]) S. 1041.
[50]) S. 928.

Christi ihre göttliche Majestät unter der Decke des Fleisches (sub obtectione carnis) geheim doch gebraucht habe, wie der Logos, oder nicht. Das Erstere war eigentlich gefordert von seinem Grundsatz daß der von Gott angenommene Mensch gleich anfangs wahrer Gott sei und seit der Menschwerdung der Logos Alles gemein haben müsse mit diesem Menschen, also auch seine Aktualität, nicht aber eine Aktualität für sich habe, die nicht auch Aktualität dieses Menschen sei. [51]) Daraus ergab sich dann (wie das auch Jak. Andreä in krasser Weise weiter ausführt), daß Christi Menschheit während sie in Maria war auch den Weltkreis erfüllte, daß sie schon bei Lazarus war, als sie die Reise zu ihm anzutreten schien, daß sie, während er der Maria im Garten erschien, noch im Grabe und überall war, ja folgerichtig, daß er, während er hungerte, über alles Bedürfniß nach der actuellen Majestät der Menschheit erhaben und bereits unverwundbar war, während er litt. [52]) Diese Collisionen sind so schwer, daß dadurch entweder die Wirklichkeit seiner irdisch menschlichen Natur in einen Schein verwandelt und das Menschliche von dem Göttlichen verschlungen wird, z. B. die menschlichen Affecte, Werden, Leiden; oder aber wenn beides Entgegengesetzte zugleich bestehen soll, so muß es an verschiedene Supposita vertheilt und eine doppelte Menschheit noch in ganz anderem als dem obigen Sinne in Christus angenommen werden, eine äußere der unsrigen gleiche und eine meist innerlich bleibende. [53]) Aber zwischen beiden fehlt es dann an dem einheitlichen Bande, ja es wird der Gedanke der Gottmenschheit doch wieder verletzt, wenn der Grundsatz doch feststehen muß, daß die Menschheit Christi und nichts Anderes, also auch die äußere irdische in die göttliche Majestät von Anfang an gerückt sei.

Kein Wunder daher, daß Brentz nicht selten sich auch dem Entgegengesetzten zuwendet und, um die Selbstentäußerung nicht zum bloßen Schein zu machen, die Actualität der glorificirten Menschheit für die Zeit der Erniedrigung be-

[51]) S. 834–836.

[52]) S. 906. 924. 928. 986. 838.

[53]) Damit träte eine Berührung mit den häufigen, besonders anabaptistischen Vorstellungen von einer doppelten Menschheit Christi ein.

schränkt, wenn nicht nahezu wenigstens für deren Anfang aufhebt. [54]) Da sagt er: Christus habe einen wahren natürlichen Leib gehabt; Gott habe jedoch nicht gewollt, daß dieser natürliche Mensch immer von den natürlichen Gesetzen gebunden sei; schon auf Erden habe Christus diese Freiheit bewiesen. Mit Recht führe man dafür sein Wandeln auf dem Meer, sein Fasten, sein Gehen durch verschloßne Thüren an. Andre nennen auch seine Geburt von der Jungfrau bei verschloßenem Leibe derselben, die jedoch er selbst nicht festhielt. Aber für gewöhnlich war er an Einem bestimmten Ort. Ebenso, obwohl er Solches besaß, das ihn über alle Unvollkommenheiten hinaushob, wuchs er wahrhaft, wußte nicht Alles, wie er auch nicht überall war. [55]) Aber so sehr diese Wahrheit der exinanitio dem Interesse der wahren Menschheit entspricht, so wenig stimmt sie damit, daß seit der Menschwerdung der unveränderliche Logos Alles mit diesem Menschen gemein habe, und nichts ohne ihn oder ausserhalb seiner thue. Auch läßt sich mit Recht fragen, ob auch nur der ruhende aber volle fertige Besitz der göttlichen Majestät mit der wachsenden Wirklichkeit und Erwerbung in einer und derselben Menschheit Christi vereint sein könne? In Gott selbst sind nach der gewöhnlichen Annahme ruhende Eigenschaften, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit; sind nun diese auf die Menschheit übertragen, so könnte auf sie als ruhende der Wille der Selbsterniedrigung, falls er sich nur auf die Aktualität bezieht, nicht gerichtet sein; sie würden also simultan neben der Endlichkeit und Lokalität der Menschheit Christi sein und so diese in Schein verflüchtigen; daher Einige die Mittheilung dieser Eigenschaften an die Menschheit überhaupt in Abrede stellen, Andere sie nur mittelbar statuiren wollten, als an andern Eigenschaften mitgetheilt (z. B. an der ewigen, unendlichen Allmacht.) Wie ferner Christi Menschheit die göttliche Allwissenheit zwar im wirklichen Besitz sollte gehabt haben, aber doch des aktuellen Gebrauches

[54]) S. 888. 924. 926. 1001. 1002. 1006. 1016. 990: Autoritate et natura habe Christus Alles von Anfang an.

[55]) S. 926–928. 1001 f.

derſelben auch für ſich ſollte ſich haben enthalten können, iſt nicht vorſtellig zu machen, da Allwiſſenheit gar nicht blos die Möglichkeit iſt Alles zu wiſſen. Mit dieſer Möglichkeit wäre das menſchliche Lernen vereinbar, aber nicht mit der ſimultanen Allwiſſenheit der menſchlichen Natur Chriſti ſelbſt.

Wenn ferner die exinanitio ein Akt der Menſchheit Chriſti iſt, der ſchon mit der Empfängniß und Geburt Chriſti von Maria deren Leib ihn einſchloß beginnen ſoll, ſo wäre das ſich entäußernde Subjekt, die Menſchheit, wenn auch nur einen Moment, der Entäußerung ſelbſt zeitlich voranzuſtellen. Die Menſchheit Chriſti müßte, um ſich ſelbſt zu entäußern, wenigſtens einen Moment gehabt haben, wo ſie noch auſſerhalb der Entäußerung ſtand; während doch andrerſeits ſchon der erſte Daſeinsmoment den Gottmenſchen in der Erniedrigung treffen ſoll. Die Idee der Menſchwerdung und die der Erniedrigung ſind freilich nicht identiſch; jene kann ſein ohne dieſe, ja muß es, wenn die Idee der Menſchwerdung identiſch iſt mit dem vollen Theilhaben der Menſchheit an Gottes Majeſtät. Dieſe Unterſcheidung iſt an ſich gut, ja nothwendig um der Ewigkeit der Menſchheit nach der Niedrigkeit und Auferſtehung willen. Sie iſt auch ein Grundſtein für die von Brentz getheilte Anſicht, daß nicht blos in der die Erſcheinung in Niedrigkeit fordernden Sünde die Menſchwerdung ihre Begründung habe. Allein ſoll nun Brentzens von der Erniedrigung noch unabhängige Menſchwerdung nicht blos als ewige Idee oder Potenz in Gott, ſondern als ein der Erniedrigung vorangehendes Factum gedacht werden, während doch Chriſti hiſtoriſche Menſchheit ſelbſt in Niedrigkeit beginnt, ſo iſt folgerichtig, um den Gedanken der Selbſterniedrigung der Menſchheit durchzuführen, auf eine überzeitliche übergeſchichtliche Menſchwerdung des Sohnes Gottes zurückzugehen, die noch frei von Niedrigkeit war, die geſchichtliche Menſchwerdung aber wird damit von Grund aus doketiſch.

Andreä hat die Lehre des Brentz faſt nur formal weiter gefördert. [56]) Mit ihm beginnt er, ſtatt von der Unio hypostatica

[56]) Vgl. ſeine Schlußreden und die obengenannten Schriften.

mit der Vereinigung der Naturen zur Person womit er die Communic. idd. identificirt, (denn eine Unio hypostatica ohne sie sei Nestorianismus) die nach ihm nicht blos an die Person (concrete) sondern auch an die Naturen (abstracte) stattfindet, so zwar daß die Gottheit keine Schwachheit empfängt von der menschlichen Natur. Auch ihm ist der Grundtext die Stelle Col. II, 9. von der Fülle (Natur) der Gottheit in Christo. Von religiösem Odem ist aber bei ihm wenig zu verspüren. Nähere Beachtung verdient nur Ein Punkt bei ihm.

Brentz hatte die natura des Logos die dem Menschen zu Theil wird im Sinn der göttlichen Wesensfülle verstanden. Aber Andreä sagt: Da Gott nach seinem Wesen einfach überall ganz und sich selbst gleich ist, so könne von einer Verschiedenheit des Seins Gottes nur als von einem Unterschied seiner Wirkungen gesprochen werden. In Christus nun ist eine unendliche Wirkung Gottes, die er als eine unendliche Ausgießung bezeichnet. [57]) Man gewahrt in diesem auch an die Antiochener erinnernden Ausdruck offenbar das Bemühen, Gott und die Creatur bestimmt auseinander zu halten, wozu er freilich um so mehr Ursache hat, als ihm dieser Unterschied zuletzt auf den des ewigen und des nicht ewigen Seins zusammenschmilzt. Doch will er diese Wirkungen Gottes auch wieder als ein Sein Gottes in der Creatur ansehen, das aber wohl zu unterscheiden sei von seinem Sein in sich, dem die Creatur als ein Aeußeres gegenüber stehe, während er durch seine Wirkungen in den Creaturen ist. Dieser Unterschied erinnert an Schwenckfeld (s. o. S. 629), den Andreä studirt hat; jedoch ist ihm das Sein Gottes in der Creatur nicht blos ein Sein in ihr nach der Liebe sondern vor allem nach der Macht, die nach Andreä Gottes Wesen

---

[57]) Man könnte daran denken, daß er hiemit der Mittheilung der ruhenden Eigenschaften Gottes entgehen wolle. Aber vielmehr ist ihm, wie Schegck, Gott actus purus nach seinem Wesen. Doch wäre die Verwandlung der Gottheit Christi in eine göttliche Wirkung (vgl. Marcells ἐνέργεια δραστική) möglicher Weise sehr folgenschwer, wenn sie nicht zugleich als Selbstausgießung der Gottheit gedacht wäre.

ist.[58]) Sonach will doch auch er in Christus ein Sein des Wesens Gottes. Er sucht aber diese göttliche Fülle, sofern sie Christi Menschheit eigen wird, noch mehr als Brentz von Gott selbst zu unterscheiden. Die mitgetheilte gegebene Gottheit und die Gottheit des Sohnes selbst, sei nicht eine und dieselbe Gottheit sub specie diversa betrachtet, sondern die mitgetheilte ist eine andere, obwohl gleiche Majestät; gleichsam eine Ausstrahlung, Gestalt Gottes (μορφὴ θεοῦ Phil. II, eine εἰκασία Gottes, während der Logos selbst εἰκὼν sei), die nie so wie sie Gottes Wesen ist, das Wesen der Menschheit, aber doch ihr zu eigen wird.[59]) Und ähnlich sagt er von Christi Leib, er habe eine doppelte Seinsweise; zu seinen natürlichen Eigenschaften habe er neue erhalten, sei uns wesensgleicher Leib nach der einen Seite, nach der andern nicht.[60])

---

[58]) Schlußreden. Thes. 30 ff.

[59]) Ausführlich handelt hievon Dan. Hoffmanns: Jac. Andreae Dogmata de Persona Christi etc. 1589. besonders Antith. VII, VIII, XXX, und zeigt den Widerspruch Andreäs mit der Confessio Saxonica.

[60]) Refut. Orthodoxi Consensus S. 328 f. 340 f. 461. vgl. Hoffmann l. c. — Er will die unmittheilbare und die mitgetheilte Gottheit weiter auseinanderhalten, einmal um dem Vorwurf auszuweichen, daß ihm der Mensch, der die mitgetheilte Gottheit habe, sich mit Gott vereinerleie; sodann um desto gewisser mit der εἰκασία Gottes die empfängliche Menschheit in Eins setzen zu können. Auf das Erstere zielt auch sein Unterschied zwischen Wirken und Wesen Gottes. So sollte zwischen dem endlichen Leib und dem Logos die εἰκασία die vom Logos ausstrahlt und zugleich der Menschheit eigen ist, den terminus medius bilden. Aber es gilt hievon nur noch mehr das bei Brentz Bemerkte (s. o.). Gegen Andreä wurde der Vorwurf einer heidnischen Verdopplung des Sohnes, der Trennung eines niedrigeren Sohnes von einem höheren erhoben. Man sieht aber hieraus, wie man sich, so lange man so überwiegend auf Christi Leib blickte, fast ohne an Christi Seele auch nur zu denken, eines wichtigen Mittelgliedes beraubte. Ferner gewahren wir, wie das steigende Bestreben, die mitgetheilte Gottheit von der mittheilenden zu unterscheiden, unter den gegebenen Bedingungen kaum ein anderes Ende haben konnte als in der Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften, oder wie bei

Andreä nimmt nicht blos mit Brentz an, der Sohn Gottes habe in den Menschen ausgegossen seine Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit, Allgerechtigkeit, Allgegenwärtigkeit, Allseeligkeit, sondern auch der Sohn thue nichts ohne den Menschen, wie der Vater nichts ohne den Sohn und die Seele nichts ohne den Leib; das Wort verwalte durch die menschliche Natur alles im Himmel und auf Erden. Es sei daher nicht recht, zu sagen, daß Christus nach dieser oder jener Natur irgend etwas thue, weil vielmehr Alles gottmenschlich sei, wie auch die Seele all ihre Kraft durch den Leib beweise in diesem Leben. Nach dem Wesen sei Gott nicht anders in Christo als in den andern Creaturen, aber während er in den andern nicht Alles wirke, sondern Etliches in Diesen, Etliches in Andern, so sei in Christus die ganze Wirkung der Gottheit ausgegossen. Um für diese Gleichheit der Menschheit Christi mit der Gottheit in der Gewalt, Herrlichkeit und Majestät, nicht in der Natur und dem Wesen (Schlußreden Thes. 26) Schriftbeweise zu gewinnen, liebte es Andreä noch mehr als Brentz, Stellen die sonst als die stärksten Beweismittel für die Gottheit Christi pflegten gebraucht zu werden, vielmehr auf seine Menschheit zu beziehen.

Die württembergische Schule fand bald vielfachen Anhang. So trat der philosophisch gebildete Arzt Schegck [61]) in Tübingen

---

J. Wigand de Communic. idiomatum (vgl. Wittenb. Grundvest. 1571. Mmlij bis Rr.) von wesentlichen oder unmittheilbaren proprietates und von mittheilbaren. Unmittheilbar ist ihm, daß Gott allein gibt. Als mittheilbar bezeichnet er die Persona (später besonders von Calov ausgebildet), die Majestas, die Actiones. Alle Akte Christi seien gottmenschlich, so daß auch die Menschheit reale Trägerin und Theilhaberin aller göttlichen Actiones sei. Er beruft sich auf Leos Brief: Agit utraque natura cum communicatione alterius, vergißt aber dabei des Zusatzes: unaquaque agente quod proprium est, altera enim succumbit injuriis, altera coruscat miraculis.

[61]) s. o. Anm. 14. Vgl. aus seiner Schrift de una persona et duabus naturis besonders S. 24. 25. 51—64. Bestechend sagt er zuerst: Der Sohn Gottes wirke alle Werke seiner Allmacht durch die menschliche Natur als sein eigenstes Werkzeug und diese besitze

(der zuvor in die antitrinitarischen Streitigkeiten jener Zeit sich gemischt hatte) in der christologischen Frage auf ihre Seite, erwies sich aber als keinen sehr nützlichen und verläßlichen Bundesgenoßen. Auch von den Norddeutschen neigten sich allmählig Manche auf die Seite der Württemberger. So außer Andreas Musculus, dem noch jungen Aegid. Hunnius, und auffer Joh. Wigand auf eine Zeitlang auch Tilemann Heßhus.

---

wahrhaft alle göttlichen Prädikate. Aber das ist bei Schegck nur Schein. Gott, in welchem Alles Actus, Nichts mehr bloße δύναμις ist, hat nicht nach seiner Natur, aber in der Person des Sohnes eine Unio mit der Menschheit eingegangen. Zwar ist die Persona incommunicabilis; aber sie kann die Menschheit in Dependenz von sich versetzen, denn in der Menschheit für sich ist bloße δύναμις, Empfänglichkeit bestimmt zu werden. Andrerseits kann zwar die Menschheit nie göttliche Prädikate substantiell und actuell haben; die Unio kann also keine essentialis sein. Aber andrerseits ist die Unio auch nicht blos ein Contingens. Daß Gott gebe ist zufällig, aber nicht daß die Menschheit habe, was Gott will. Er kann nichts werden oder gewinnen durch die Unio, denn es ist keine bloße δύναμις in ihm. Aber er will eigenthümlich und auf einzige Weise diesen Menschen bestimmen: das sei die Unio quasi per accidens. Die Menschheit nun, unpersönlich an sich, hat mittelbar, was der Logos unmittelbar hat. Denn Christus ist eine Einheit durch seine persona; diese aber ist auch göttliche Natur, also z. B. allgegenwärtig, daher so gewiß die Menschheit nach ihrer Natur an Einem Ort sein muß und an sich nicht kann allgegenwärtig sein, so gewiß ist sie mit der allgegenwärtigen Person eine Einheit nach deren Willen, und muß daher per accidens allgegenwärtig heißen, nemlich in der Person. Diese so anspruchsvoll auftretende Begründung der Brenzschen Ansicht kommt also in Wahrheit nicht über die reformirte Lehre hinaus, daß die Person (d. h. das Verbum) allein allgegenwärtig sei, daher auch Schegcks späteres Schwanken und Nachgeben gegen die reformirte Lehre, die gegen ihn von Th. Erastus und Sim. Simonius vertreten ward, sehr begreiflich ist. Aber allerdings, wenn die persona auch zur Menschheit gerechnet, als ihr eigen gedacht würde, so würde es anders. Da ergäbe sich dann die Lehre von einer illocalen Allgegenwart der Menschheit nach der persona neben der lokalen Beschränktheit nach der natura, wie wir sie z. B. bei Aeg. Hunnius finden, der Wigand fortbildet.

Letzterer kam als Bischof von Samland mit einigen seiner Geistlichen und dem Bischof von Pomesan Wigand im Jahr 1574 in den Streit de abstracto et concreto der nach mehrjähriger Dauer mit seiner Absetzung endigte. [62])

Diese Christologie der Schwaben erfuhr nun aber auch vielen Widerspruch: nicht blos von Seiten der Reformirten [63])

---

[62]) Bischof Mörlin hatte unbestimmter gelehrt: die Menschheit für sich sei endlich, umschrieben, aber in ihrer Vereinigung habe sie Vieles was über die Art menschlicher Natur hinausgehe. Wigand stimmte mit den Württembergern (s. o.); Heßhus sagte in seiner Schrift: Assertio Ss. Testamenti J. Chr. contra blasph. Exeg. Calv.: Nicht blos sei zu lehren, daß der Mensch Christus (in concreto) allmächtig und allwissend sei, sondern man könne auch sagen, das Abstractum, die Menschheit Christi (humana natura hypostatice λόγῳ unita) sei allmächtig u. s. w. Die Prediger Morgenstern, Conrad Schlüsselburg und später auch dessen Schwager Bischof Wigand, deuteten ihm das so aus, als meinte er, auch abstrahirt von der Vereinigung, also nach ihren natürlichen Eigenschaften sei die Menschheit allwissend, anzubeten; er habe also zwei Anzubetende u. s. w. während er das Abstractum Menschheit blos brauchte, um die calvinische Wendung abzuwehren, der Mensch Christus sei in Concreto allmächtig u. s. w., oder es sei und bleibe nur die Person des Logos in Christus allwissend, ohne reale Mittheilung an die Menschheit (1574). Hätte er nun freilich mit Wigand auch eine Communic. Personae angenommen, so hätte er nicht wohl auf seine Redeweise verfallen können: so aber hatte er an der Menschheit nur eine Natur. Wigand dagegen lehrt, die Comm. idd. beziehe sich auf das Concretum naturarum, wie das Concretum Personae. Die Herzberger Theologen Andreä, Selnekker, Musculus, Körner, Chemnitz waren mit Heßhus zufrieden, da er erklärt hatte, er wolle keine Absonderung der menschlichen Natur von der göttlichen (1577). Dem Heßhus ist es um die Realität der Comm. idd. zu thun; aber weit weniger als Wigand oder den Württembergern um die Vollständigkeit derselben, wie sich später zeigte. Vgl. Hartknoch Preuß. Kirchengeschichte 1686. S. 463 ff. Leuckfeld Historia Heshusiana 1716. S. 129—188.

[63]) Vgl. Henr. Bullingeri Tractatio Verborum Dt. Joh. 14, 2. Tig. 1561, wo behauptet wird, daß Christus im Himmel einen gewissen Raum einnehme und zwar sei die Rechte Gottes ein besonderer Ort im

ſondern auch von Seiten der römiſch-katholiſchen Kirche und der melanchthoniſchen Schule.

Der Widerſpruch katholiſcherſeits erhob ſich zuerſt von den Jeſuiten her, welche am ſchnellſten nicht ohne Grund in der lutheriſchen Chriſtologie ein ihnen fremdes Princip ſpürten und Gefahr für die hergebrachte Form römiſcher Lehre erſchauten. Die Jeſuiten in Ingolſtadt und Mainz [64]) ſuchen des dualiſtiſchen Standpunktes des chalcedonenſiſchen Concils und des gegen die Monotheleten gerichteten ſechsten ſich anzunehmen und behaupten die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur, ja noch weit mehr als das Chalcedonenſe deren Unfähigkeit göttliche Prädikate durch Mittheilung zu eigen zu erhalten. Den Quell der neuen Ge-

---

Himmel und ſein eigentlicher Aufenthaltsort; das bedeute das Sitzen zur Rechten Gottes ſ. Planck B. 6. S. 480. Der Brentz'ſchen Sententia über dieſe Schrift ſetzte er ſeine Responsio 1562. und ſein Fundamentum firmum etc. 1563 entgegen. Auch P. Martyr ſchrieb ſeine Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate 1562, Theodor Beza das Responsum ad Brentii argumenta 1564, während Jac. Andreä in ſeiner Assertio doctrinae de personali unione 1565 und in andern Schriften den Brentz vertheidigte. Von der reformirten Polemik ſoll unten näher die Rede werden.

64) Disputationes de Majestate hominis Christi — adv. D. Jac. Andreae Theses etc. 1564. Vgl. auch aus etwas ſpäterer Zeit des Mainzer Buſäus Theses adv. Disput. D. Jac. Andreae. Theſe 1 ſagt: die (römiſchen) Katholiken ſeien mit den Calviniſten und den Lutheranern, welche die Form. Conc. verwerfen, darin eins: nec re nec nomine in persona Christi aut communicatas esse aut communicari potuisse vicissim naturas earumque proprietates. Theſ. 28: Personam Christi non confiari ex duabus naturis, nec humanam naturam ad personam Christi ejusque integritatem pertinere. Vgl. Wiederholten und beſtändigen Bericht von den neuen Amlingiten im Fürſtenth. Anhalt. Leipzig 1585. S. 106 ff. Theſ. 79: Chriſtus ſei nur nach ſeiner Menſchheit Mittler; dieſer aber gebühre der cultus λατρεία; nicht. Aehnlich lehrte Gregor v. Valentia (gegen Heerbrand), Bellarmin de Christo L. III, Tanner u. A. vgl. Joh. Gerhards Loci Theol. ed. Cotta. T. III, c. 12. S. 580 ff. Ihnen wird eine neſtorianiſirende duplicatio adorationis Christi von Gerhard vorgeworfen.

fahren für ihre Christologie ersehen sie darin, daß man schwäbischer Seits in dem Begriff der Unio hypostatica noch gar nicht das Specifische des Gottmenschen anerkennen wolle, sondern daß man für die Einigung Gottes und des Menschen statt von der Person ausgehe von den Naturen. Sie nun behaupten: Man habe wohl in der Person Christi eine nicht blos grammatische sondern reale Communic. idd. zu statuiren; aber in Beziehung auf die Naturen auch nicht einmal eine verbale. Der Einen Person sei Alles zuzuschreiben nach Leo, die Naturen seien nicht durch sich, sondern nur durch die Person wunderbar mit einander verbunden. Der Antheil an den göttlichen Idiomen sei ohne Confusion der Naturen eine Unmöglichkeit, aber gleichwohl seien sie in der Person zusammen und geheimnißvoll geeint. In jeder Weise, auch den Eigenschaften, nicht blos dem Wesen nach sei die menschliche Natur minor divinitate. Jedoch habe sie durch den heiligen Geist zur Auszeichnung vor Andern empfangen, was eine natura finita sortiri aut capere potest (Disp. 1, 40.); sie blieb aber von Gottes unendlicher Hoheit auf das Weiteste entfernt und dem Vater unterworfen (41. 42). Wer das nicht annehme, sondern Christi Menschheit gleiche Gewalt, gleiches Regiment beilege mit der göttlichen Natur, der lehre monophysitisch oder doch monotheletisch (43. 44.) Dessen mache sich Andreä schuldig. Er definire die personalis unio als communicatio plenitudinis omnis deitatis, rede von einer aequalitas Majestatis gloriae et potentiae (der Menschheit) cum Verbo, von einer effusio realis divinitatis in humanitatem, und erkenne nur dieses als Unio personalis an. Aber Concilien und Väter lehren, daß die Menschheit nach der hypostatischen Unio, (mit welcher zu beginnen sei) ihre Eigenschaften unverletzt behalte und in Unterschiedlichkeit bleibe, was nicht möglich sei, wenn sie zugleich die entgegengesetzten göttlichen Prädikate habe, wodurch jene ausgelöscht werden müßten (Disp. II, 6.) Auch sei nur Dasjenige proprietas, was Einem zukomme zu seiner Unterscheidung; habe auch ein anderes Ding dasselbe gleichermaßen, so höre es auf proprietas des ersteren zu sein.

Diese Disputation ließen 1571 die Wittenberger unter einem belobenden Vorwort wieder abdrucken, statt gegen diese Bundesgenossenschaft bedenklich zu sein. Sie hatten aber auch schon zuvor, mehrere Erklärungen wider die Christologie der Schwaben abgegeben. [65])

Die Wittenberger, unter Berufung auf das christliche Alterthum, besonders Leo und das chalcedon. Concil, den hergebrachten Sinn der Commun. idd. bei den Scholastikern, auf Melanchthons Tradition dessen Schule in Churſachsen herrschte, auf Luthers Lehrschriften die von den Streitschriften wohl zu unterscheiden seien, und unter jenen besonders auf seine spätesten christologischen Erörterungen, am meisten aber auf das Corpus doctrinae Philippicum das seit 1560 eine Art von symbolischer Autorität geworden war, wollen bei der herkömmlichen Christologie bleiben, welche das Specifische der Menschwerdung Gottes und der Person Christi einzig darin findet, daß die menschliche Natur von der göttlichen Person getragen werde (sustentatur) und in wahrhaft menschlicher allmähliger Entwicklung mit allerlei hohen Gaben Gottes die sie über alle andern Creaturen erheben geziert worden sei. Diese dona aber seien immer nur dona finita,

---

[65]) So besonders ein Gutachten (an den Churfürsten, an welchen obige Schriften von Brentz und Andreä durch Herzog Christoph von Württemberg gesandt waren, über oder wider diese Schriften und deren Christologie) von Paul Eber, Crell und Major 1564. Vgl. Hutter Concordia concors S. 49 ff. Planck l. c. Buch VI, c. 8. S. 513 ff.; ferner die Propositiones complectentes summam praecipuorum capitum doctrinae christianae sonantis dei beneficio in Acad. et Eccl. Viteb., de quibus confessionem suam edituri sunt ad diem 5. Mai 1570 Mollerus, Widebramus, Nicol. Selneccer, Christoph. Pezel, Joh. Bugenhagius (jun.). Ferner gehört dahin ein lat. Katechismus, der der calvinistischen Lehre Raum ließ und vornehmlich durch die Ueberſetzung der Stelle Act. II, „bis er vom Himmel aufgenommen ist," statt „bis er den Himmel eingenommen hat," als durch eine angebliche Fälschung Anstoß gab und eine Fluth von Controversschriften erregte. Die Hauptschrift der Wittenberger aber ist die oben genannte „Grundveſt" 1571.

Erhöhung der natura finita, aber bringen keine Entrückung aus ihrem endlichen Wesen und dürfen als Gaben menschlicher Natur mit den Eigenschaften des göttlichen Wesens nicht vermischt werden. Verwerflich sei es, die persönliche Vereinigung als Ausgießung und wesentliche Mittheilung aller göttlichen Eigenschaft, Kraft und Wirkung, der Majestät und Person des Sohnes Gottes in die Menschheit zu bezeichnen. [66]) Das führe zu alten Ketzereien zurück, denn mit dem Unterschied der Eigenschaften falle auch der der Naturen und der Willen; da wäre Christi Menschheit toto genere von unserem Wesen verschieden. Aber wie die wahre Menschheit so gefährde man auch seine Gottheit, die stärksten Zeugnisse für sie verwende man für die vergottete Menschheit, die gleichsam ein zweiter geschaffener Gott werde, hinter welchem dann der ewige Sohn Gottes müßig sei. Bereits lehre man, die Menschheit Christi sei auch für sich als Jehova anzurufen. Man vermische Gott und Creatur; man müsse, wenn man den ewigen Sohn in Jesu Leib eingeschlossen denke, unwürdig von seiner Gottheit denken, sie verendlichen. Da ferner das göttliche Wesen oder die Eigenschaften den drei Personen der Gottheit gemeinsam seien, so müsse eine Lehre, welche statt persönlicher Einigung des Sohns von einer physischen Mittheilung des Wesens rede, die Menschwerdung der Trinität statt dem Sohne zulegen. Eine solche Commun. idd., wie die der Flacianer, welche sich selbst realis nenne, aber physica und essentialis sei, hebe eigentlich sich selbst auf, lasse für Gemeinschaft keine Stelle, sondern führe zur Einerleiheit.

[66]) Proposit. Thes. 29—31. Vgl. Grundveſt Erij. Andreä ließ sich darüber vernehmen, daß wenn die Wittenberger ihre Propositiones nicht würden ändern, so könnte er dieselben anders nicht denn für alkoranisch und mahometisch halten und es sollte in Kürze darauf erfolgen, daß ganz Sachsen (d. h. der niedersächsische Kreis mit Thüringen) wider die Wittenberger erreget und mit Haufen wider diese hohe Schule geschrieben werde. Bidenbach in Stuttgart, mit Andreä verbunden, schrieb und suchte mit den Flacianern in Jena und Weimar ein Bündniß, während Andreä durch Herzog Julius von Braunschweig arbeitete, der verschiedne Fürsten zu Synoden wider die Wittenberger veranlaßte.

Solche Uebertreibung mache aber nur Denen Bahn, die in Siebenbürgen, Ungarn und Polen als Servets Schüler nichts von einer Zweiheit der Naturen, einer Comm. idd. wissen wollen. Auch diese hegen die falsche Ansicht von einer Uebertragbarkeit der Eigenschaften auf ein anderes Wesen; erhöhen dadurch Christi Menschheit, aber so daß sie die müßig gewordene Gottheit des Sohnes in Christo, ja auch die Trinität fallen lassen. Ganz besonders werde das durch die nestorianische Lehre Andreäs begünstigt, daß das Ausgezeichnete Christi bestehe in der besonderen Wirkung Gottes in seiner Menschheit, oder darin, daß Gott nur durch diesen Menschen die Welt verwalte. [67]) Schon sagen Viele: was den Sohn Gottes, sein Wesen und seine Person anlange, so sei er überall gleich, und keiner habe in dieser Hinsicht einen Vorzug, auch Christus nicht. Seine Auszeichnung sei nur daß die andern Heiligen etliche Gaben Gottes haben, er aber alle. Das sei eine gefährliche Gleichstellung: da werde aus dem Gottmenschen ein göttlicher oder allergöttlichster Mensch werden. Die Ausgießung der Gaben mache noch keine Person, sondern geschehe an eine Person — es werde also die Unio personalis auf diesem Wege nicht erreicht. Sollte die Mittheilung aller Gaben eine Person machen, so würde auch die Mittheilung etlicher Gaben eine Person machen und wir hätten viele Gottmenschen. Ebenso wenig könne aber auch das eine persönliche Einheit mit Gott wirken, daß die Menschheit für viele oder alle Wirkungen Gottes das Organ sei. Auch Nestorius nenne die Menschheit ein Organ, und lasse die Menschwerdung, wie Jene, statt in der Unio hypostatica in einer Mittheilung und

---

[67]) In der That ist diese Berührung zwischen Andreä und Socin beachtenswerth. Vgl. Kk bis Lliij. Auch Servet stelle als einen Fundamentalsatz auf: es habe die Fülle der Gottheit dem Menschen so können mitgetheilt werden, daß dieser Mensch zu einem Gott geworden sei. So habe auch 1569 Franz Davidis und Blandrata den bloßen Menschen Sohn Gottes genannt, weil er durch die Salbung dem Vater gleich sei divinitatis plenitudine, omnipotentia etc. obwohl immer dem Vater monarchicae dignitatis praerogativa verbleibe.

Gemeinschaft der Thätigkeit, Würde, Eigenschaften bestehen. Aber da andererseits — was die Nestorianer nicht thun — gelehrt werde, die Menschheit habe die göttlichen Eigenschaften, die Gottes Wesen sind, in sich und für sich empfangen; so sei man auf jener Seite von den Monophysiten und Schwenckfeld nicht verschieden, soviel man auch von zwei Naturen und ihrem unvermischt bleibenden Wesen rede. Ja noch mehr: Habe die Menschheit gleich in der persönlichen Vereinigung alle göttliche Majestät empfangen, so habe Christus nicht wahrhaftige menschliche Sichtbarkeit, Hunger, Durst, Betrübniß, Leiden und Tod gehabt. Rede man von Verheimlichung dieser Majestät vor der Auferstehung, so müsse entweder die Schwachheit Christi, verschlungen in die innere Majestät, nur ein äußerer Schein für die Menschen gewesen sein, oder sei seine Menschheit zu gleicher Zeit von Schwachheit umfangen und mit göttlicher Macht und Freude geziert, leidentlich und unleidentlich, sterblich und unsterblich, ja sein Leib im Grabe zugleich todt und lebendig gewesen. Sein Leib wäre da zugleich in Maria und ausser ihr, sein Hangen am Kreuz zugleich ein Sein seines Leibes im Himmel gewesen. Christi Geburt, Leiden, Tod und Himmelfahrt würde zum Gaukelspiel, und die marcionitische oder manichäische Ketzerei erneuert.

Aber auch wenn man (mit Schwenckfeld) erst nach der Auferstehung jene vollkommene Communic. idd. annähme, so würde durch die Ubiquität die Fortdauer seiner Menschheit, die Wahrheit seiner Himmelfahrt und Wiederkunft als Mensch bedroht.

Nicht minder kommen die Gegner auf eine doppelte Gottheit, eine ursprüngliche und eine gewordene, eine ewige und eine mitgetheilte zeitliche; eine substantielle und eine per accidens. Das heiße aber nichts Anderes als den samosatenischen und arianischen Gedanken für die jetzige Zeit erneuern.

Eine sehr eigenthümliche dritte Stellung nahm in diesen Streitigkeiten der sechziger und siebenziger Jahre über das heil. Abendmahl und die Person Christi Martin Chemnitz in Braunschweig ein, mit Andreä das wichtigste Werkzeug für die Eintrachtsformel, die diese Streitigkeiten beilegen sollte. Er war der anerkannte Sprecher des niedersächsischen Kreises, ein

Mann von einer umfassenden patristischen Belesenheit, klarem logischem Verstande, wenn auch ohne eigentliche dogmatische Productivität, dabei maßvoll, umsichtig, würdevollen Charakters. In Melanchthons Schule gebildet bewahrte er dem großen Lehrer die Pietät und behielt auch im Allgemeinen dessen Typus wie N. Selnekker und Chyträus; nur daß er mit den niedersächsischen Kirchen streng an der lutherischen Abendmahlslehre festhielt und nach diesem Gesichtspunkt, der ihm am meisten am Herzen lag, seine theologischen und kirchlichen Sympathieen regelte.

So erklärt sich seine Stellung zu der Christologie der Schwaben. Seinem friedliebenden Geiste sagte die Vermehrung der Streitpunkte, seiner Verständigkeit und ursprünglich melanchthonschen Christologie die schwäbische nicht zu. Daher ging sein Absehen darauf, die lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl ausschließlich auf die Einsetzungsworte zu basiren. Aber freilich bringt dann seine Erklärung von diesen in die Grundtextur seiner Christologie ein fremdes störendes Element. Das konnte sich seinem Bewußtsein nur dadurch entziehen, daß er ohne speculative Ausstattung nicht sowohl das Bedürfniß hatte, das Dogma aus Einem Guß zu geben, als vielmehr nur gegebene Aussagen über Christi Person, die ihm zum voraus feststehen, geschickt oder erträglich zusammenzustellen.

In seinem Hauptwerk von den zwei Naturen Christi und ihrer hypostatischen Vereinigung[68]) will er im direkten Gegensatz gegen die Schwaben davon ausgegangen wissen, daß die beiden Naturen Ein ὑφιστάμενον bilden, und daß daraus erst sich eine Communicatio idiomatum ergebe, die er in einer für die spätere Zeit maßgebenden Weise dreitheilig aufgestellt hat. Das erste genus (oder wie er sagt, der erste gradus) ist, daß dem Ganzen der gottmenschlichen Person zugeschrieben wird, was jeder der Naturen zukömmt. Die zweite Art ist umgekehrt, daß einer der Naturen (um der unio personalis willen) nominell zugeschrieben wird, was nur der Person oder einer der

[68]) Vgl. M. Chemnitius De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de Communic. idd. etc. 1570.

Naturen zukömmt. Die dritte über die allein eigentlich Streit sei — genus auchematicum — beziehe sich auf die reale Gemeinschaft der Naturen. Jedoch geht er hier nicht blos auf die schwäbische Christologie nicht billigend ein, sondern bestreitet sie — ohne ihre Vertreter zu nennen — ausführlich nach allen Seiten so daß man nicht anders sagen kann, als: er stellt sich christologisch auf den vorreformatorischen Standpunkt fast gänzlich zurück, was er auch nach seinen zahlreichen Citaten als ein zweifelloses Lob betrachtet. Er polemisirt auf das Stärkste gegen eine physica, naturalis communicatio oder transfusio idiomatum, nicht minder gegen die capacitas einer natura finita für das infinitum, wenn darunter mehr verstanden werden soll, als daß das Göttliche in dem Menschen sein und wirken könne. Die Umgränzung der Menschheit Christi, ihr Sein an einem Orte hebt er als etwas zu ihrem Begriffe Gehöriges, daher Ewiges hervor, und läßt sich durchaus nicht darauf ein, daß der Menschheit die göttlichen Prädikate irgendwie durch die Mittheilung als eigene zukommen.[69]) Er beharrt dergestalt darauf, es müssen jeder der Naturen ihre wesentlichen Prädikate stets verbleiben, daß er zu der Menschheit nicht blos das creatürliche Empfangen und die Abhängigkeit von der göttlichen Natur rechnet, sondern auch was die Menschheit zu eigen empfängt, ist immer viel weniger als was die göttliche Natur hat oder ist — denn auch er sagt: die göttlichen Eigenschaften seien Gottes Wesen. Am Deutlichsten wird seine Ansicht, wenn man sie, wie er selbst thut, einerseits mit der scholastischen und besonders von den Reformirten gepflegten Lehre von den Gnadengaben vergleicht, welche Christus zu Theil geworden, anderntheils mit Brentz. Er gibt den Reformirten zu, daß Christi Menschheit mit ausgezeichneten menschlichen Gaben geschmückt gewesen sei, nur daß er sie mit dem Verbum in innigere Verbindung bringt, die Reformirten mit dem heil. Geist. Und während die Württemberger sagen, diese dona durch welche die menschliche Natur

[69]) Formaliter oder habitualiter wird das Göttliche nie der menschlichen Natur zu eigen, wiederholt er unendlich oft.

Christi in ihr selbst habituell gesteigert ja vollendet worden sei, dürfen nicht blos als endliche Größen (dona finita) angesehen werden, sondern in ihnen empfange die menschliche Natur vermöge ihrer capacitas für die divina natura etwas Unendliches, das wahrhaft Göttliche und doch nicht ihre Empfänglichkeit Uebersteigende, also über ihren Begriff Hinausliegende, stimmt dagegen Chemnitz gänzlich den Reformirten und den Wittenbergern darin bei daß, was der menschlichen Natur habituell und formaliter proprium werden könne, immer nur eine endliche Größe sein könne. Andrerseits aber will er nicht blos die Menschheit von dem Logos getragen (sustentata) oder nur dessen Assistenz und Einwirkung genießend denken.

Seine eigene Ansicht nun ist diese: Obwohl Christi Menschheit nothwendig begränzt bleibt, sein Leib ewig seine Organisation und Symmetrie behält und nie unendlich wird; obwohl überhaupt die Menschheit nie secundum se subjective, formaliter, inhaerenter Unendlichkeit haben kann, so wird ihr doch die göttliche Majestät über und wider ihre Natur durch die unauflösliche Unio des Logos mit ihr mitgetheilt. Sie ist der eigenen Persönlichkeit beraubt (daher er sie eine massa nennt), aber die Hypostase des Logos wird auch Hypostase für die menschliche Natur, die er in sich aufnimmt. [70]) Man sollte nun denken, er müsse der Menschheit doch Empfänglichkeit für Unendliches zuschreiben, weil die persona des Logos, die sich hypostatisch mit ihr einigen soll, doch auch unendlich ist. Denn wird nicht wenigstens die persona des Logos auch der Menschheit zu eigen, hat und trägt vielmehr die Person des Wortes nur eine concrete menschliche Natur, so bleibt die Menschheit nur ein ὄργανον, die Gottheit aber erreicht nur eine Theophanie. Allein darauf läßt er sich nicht näher ein; nimmt vielmehr keinen Anstand, zu sagen: Christus sei nicht als homo deificatus, sondern als Deus incarnatus anzusehen. [71]) Ja er bekennt sich ausdrücklich zu der Lehre jener mittelalterlichen Mystik, wornach die Menschwerdung eine Art Entrückung der menschlichen Per-

[70]) c. 6. S. 31—35.
[71]) S. 34.

sönlichkeit aus sich heraus und ein Untergang derselben in Gott sein soll. [72]) Aber diese Unio mit der menschlichen Natur ist ihm unauflöslich, so daß der Logos in und mit ihr wie durch sie wirkt. Ja er theilt ihr eine Menge der herrlichsten Vorzüge mit, nicht blos dona finita, die sich als Steigerung ihrer eigenen Anlage ansehen lassen, und wofür sie, wie sie ist, Empfänglichkeit hat, sondern auch wahrhaft unendliche Gaben, die eigentlich über und wider ihre Natur sind, ihr aber, wie die Multipräsenz, wenigstens momentan und unbeschadet der bleibenden Begränztheit des menschlichen Wesens sollen gegeben werden, so daß nun nicht blos, wo Christi Menschheit ist, auch mit ihr geeinigter Logos sei, sondern auch daß umgekehrt die Menschheit neben ihrer begränzten Qualität, wenn der Logos es will, momentan sei wo der Logos ist, z. B. im heil. Abendmahl zugleich an mehreren Orten. An diese hypostatische Ubiquität oder genauer Multipraesentia schließt er dann auch Sätze an, welche die Anbetung, Weltregierung seit der Erhöhung auch Christi Menschheit zuschreiben.

Aber wie geht nun Beides ihm zusammen, daß die Menschheit für sich nur für endliche Gaben Empfänglichkeit habe und daher nie die göttliche Gaben als eigene besitzen könne, und daß andrerseits doch durch die Unio eine wirkliche Mittheilung göttlicher Gaben stattfinden soll? Mittheilung ist doch nicht vollzogen, wenn nicht auch empfangen ist: empfangen aber kann nicht werden ohne Empfänglichkeit. Er sucht durch das Bild von dem durchfeuerten Eisen und durch die Lehre von der

---

[72]) Er führt lobend J. Gerson De Consolat. Theol. L. 1 an: Sicut humana natura in Christo — propria subsistentia dimissa innititur hypostasi filii Dei, in qua ita sustentatur, ut in nihilum redigeretur, nisi a filio Dei ita gestaretur: ita unica salus est generis humani, si nos ipsos abnegamus et Christo inserti ipsi toti innitimur ut inveniamur in ipso — ut efficiamur justitia in Deo, ut dicere jam possimus: Vivo jam non ego sed vivit in me Christus. Dasselbe ersieht man daraus, wenn er als analoges Gegenstück der Unio des Logos mit der menschlichen Natur die obsessio Diaboli meint bezeichnen zu dürfen. S. 30b.

περιχώρησις zu helfen. Obwohl, meint er, die Substanzen des Feuers und des Eisens unterschieden bleiben, das Feuer nie dem Eisen zu eigen werde, denn es sei nach seiner Natur kalt und schwarz und behalte wenn auch gebunden diese Eigenschaften auch in der Durchfeuerung, und diese können alsbald wieder zum Hervortreten gebracht werden: so brennt und leuchtet doch nicht blos das Feuer, sondern auch das Eisen, wenn schon nicht durch seine Eigenschaft, sondern durch die eines andern. So nun habe auch die Menschheit Christi an der Majestät des Logos Antheil und wirke durchfeuert von ihm gemeinsam mit ihm. [73]) — Allein dieses Bild hilft nicht. Denn wenn das Eisen leuchtet und brennt, so hat es Empfänglichkeit für beides; es ist nicht über und wider seine Natur, daß es brenne und leuchte. Er hat also kein Recht, mit den Schweizern gegen die Schwaben zu behaupten, daß die Menschheit das Göttliche nicht zu eigen bekommen könne; vielmehr vereinigen sich diese beiden gegen ihn mit Recht darin, daß man nicht müsse eine reale Mittheilung von Etwas an die menschliche Natur lehren wollen, wofür ihr die eigentliche Empfänglichkeit fehlt. Will man daher sich deutlich machen, wie denn Chemnitz das Göttliche als der Menschheit Christi mitgetheilt und doch nicht zu eigen werdend habe setzen können, so bietet sich wohl keine zutreffendere Analogie dar, als die des donum superadditum der römischen Kirche, welches aus der Anthropologie vertrieben in der Christologie noch einen Haltpunkt suchte. [74]) Denn wie das donum superadditum nicht der Natur und dem Wesen des Menschen zu eigen werden und doch als Schmuck sie angehen soll, oder wie das Ich des Mystikers in ein höheres Wesen entzückt oder entrückt werden soll, das gleichwohl nie stetiger und eigner Besitz menschlicher Persönlichkeit, der wahren nemlich, werden, sondern stets nur ein zum Menschen gerechnetes bleiben soll: so soll nach Chemnitz auch die Erhebung

---

[73]) S. 38. c. 6. S. 118a. c. 23.

[74]) Die Anwendung dieser Anschauung auf die Soteriologie wäre, daß Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit ewig eine nur zugerechnete bliebe, nie aber es zu einer neuen heil. Persönlichkeit käme.

oder Versetzung des Menschlichen in den Logos und sein Antheil an dessen göttlichem Wesen nie etwas dem Menschensohne Habituelles werden. Der letzte Grund hievon ist, daß er mit den Schweizern für die Menschheit von deren empirischer Beschaffenheit, nicht aber mit Luther von deren wahrer Idee ausgeht, nach welcher sie in der Unio mit dem Logos erst ihre eigene Vollendung gewinnt. [75]) Lob aber verdient, daß er die Menschheit an dem Göttlichen besagten Antheil nur haben läßt durch den fortwährend in ihr präsenten und wollenden Logos, nicht aber der Realität dieses Antheils zu lieb zu einer doppelten Gottheit fortgehen will.

Hieraus erhellt nun, daß zwischen dem ersten Theil der Chemnitzschen Abhandlung und dem zweiten ein Hiatus besteht, der auch frühe von schärfer blickenden Reformirten wie Danäus (der ihn übrigens weit richtiger auffaßt als die Wittenberger) bemerkt wurde. Denn mit dem ersten Theil können die Reformirten so ziemlich zufrieden sein; er kommt aber da nicht weiter, als daß die ganze Menschheit Christi vom Logos durchfeuert war. Im zweiten Theil dagegen, wo er die leibliche Gegenwart im heil. Abendmahl begründen will nach ihrer Möglichkeit, schließt er an die Lehre der Schwaben von der Majestät Christi sich mit Sätzen an, die er wenigstens für Ausnahmsfälle (z. B. Multipräsenz für das heil. Abendmahl) aufstellt, die aber schwerlich folgerichtig sind, wenn er nicht jene momentanen dona infinita zu habituellen macht, und auch darin den Württembergern sich nähert, daß sie nicht widernatürliche, den Begriff der Menschheit übersteigende Beschaffenheiten seien. So aber bleibt er in einer Halbheit stehen die den Kern der christologischen Anschauung

---

[75]) Chemnitz bleibt in Vergleich mit Luther so sehr in der „alten Sprache" stehen, daß er Christus nur als die Summe der zwei Naturen denkt, welche durch den Willen des Logos unauflöslich verbunden sind zu Einer Hypostase, wobei der Logos diesen Menschen hat, aber nicht eigentlich von ihm gehabt wird. In seinen höchsten christologischen Aussagen bleibt ihm der Menschensohn nur ein gottbewegtes Organon, worüber selbst die Wittenberger sich beschweren.

Luthers fallen läßt für seine ständige Christologie; daneben aber gleichsam für außerordentliche Bedürfnisse noch einen Rest derselben zur Aushülfe behält, als ob der Logos in doppelter Weise hätte Mensch werden können. Scheinbar entgeht er so manchen Schwierigkeiten, in Wahrheit participirt er an den Mängeln der reformirten und der schwäbischen Theorie.

Aber nach einer andern Seite steht Chemnitz den Wittenbergern und Schweizern näher und ist den Schwaben weit überlegen. Er will eine wirkliche werdende Menschheit, unbeschadet der Unio von Anfang an. Sie hat aus anfänglichem Nichtwissen sich zur Vollendung entwickelt. Der Logos überwältigte sie nicht durch seine Aktualität, sondern gönnte ihr durch an sich Halten, Ruhen, Nichtwirken auf sie ein wirkliches Wachsthum nach Seele und Leib. Er wirkte in Gemeinschaft mit der Menschheit so weit, als deren Kraft entwickelt war, nicht weiter. Seine allumfassende Aktualität gab der Logos nicht auf, aber sie ging in der werdenden Menschheit nicht auf; sein Wirken griff weit über seine Menschheit hinaus. Aber um der anfänglichen Unio willen war er doch stets Gottmensch und seine Menschheit nie ohne den Logos der Ein ὑφιστάμενον mit ihr bildete. Zu diesem Menschen gehörte der Logos so, daß er ohne seine Vereinigung mit ihm gar nicht wäre (c. 4 und 33). Dem Chemnitz hat also der Unterschied der Exinanitio und Exaltatio eine ernste Bedeutung.

Chemnitz ist wie gesagt den Schwaben auch darin überlegen, daß er zu keiner Doppelheit des Göttlichen in Christus, einem mitgetheilten Göttlichen (das durch die Menschwerdung der menschlichen Natur eignet wenn gleich nur durch donum) und dem Mittheilenden des Logos zu greifen braucht. Aber das ist in der That damit erkauft, daß es zu einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen, — nicht blos creatürlicher hoher Gaben — an die Menschheit selbst nicht kömmt. Sie wird bewegt, bestimmt von dem Göttlichen als ein nicht todtes sondern lebendiges Organ, sie umfaßt auch das Göttliche in so weit sie als endliche Natur es kann; aber sie ist mit dem Göttlichen nur angethan, sie ist ergriffen von ihm, aber nicht

ergreifend und es als ihr Eignes brauchend, kommt daher auch nicht dazu, in Kraft des ihr beiwohnenden angeeigneten Göttlichen zu handeln. Der stehende Ausdruck bleibt: das Wort Gottes, der Sohn, handelt in, cum, per humanam naturam. Diesen Sachverhalt sucht Chemnitz sich freilich wieder zu verbergen. Die Aeußerlichkeit der Stellung die so der Logos behält sucht er dadurch zu moderiren, daß er nicht von aussen oder blos von dem Spiritus S. her die Vorzüge dieses Menschen ableitet, sondern aus der Person des Logos selbst die Communic. idd. hervorgehen läßt. Allein diese läßt doch das Göttliche der menschlichen Natur selbst fremd bleiben und in keiner Weise als das zur eignen Vollendung dieses Menschen Gehörige erscheinen. Es ist daher auch nicht zufällig, daß Chemnitz bei aller Belesenheit die Stellen der Väter keiner Aufmerksamkeit würdigt, welche die Idee des gottmenschlichen Lebens als zum göttlichen Ebenbild gehörig bezeichnen. Er bleibt in einfach praktischer Weise einzig dabei stehen, daß die Menschwerdung der Sünde wegen geschehen sei; denkt diese nicht als eine Erfüllung der capacitas menschlicher Natur in Christus, mithin als deren Vollendung, die nicht umsonst angelegt sein sollte, sondern läugnet das Angelegtsein der menschlichen Natur für sie, läßt sie nur als etwas nicht blos Hyperphysisches sondern Paraphysisches der Sünde wegen eintreten, erreicht aber freilich dafür auch nicht die Idee der Menschwerdung, sondern muß gerade an dem Punkt, wo die Einheit am vollkommensten hervortreten soll, die menschliche Natur, statt sie vollendet werden zu lassen nach ihrer göttlichen Idee, ihrem eigenen Wesen entrücken ohne doch sie festen Boden in dem höheren Elemente fassen zu lassen. Die Schwaben sind dem A. Osiander wie Luthern auch hierin näher. Ihren Einwurf, daß der Logos nach seiner Allgegenwart persönlich in allen Menschen sei, mithin nichts Auszeichnendes, Specifisches für Christus übrig bliebe, wenn er nicht seiner Menschheit realen eignen Antheil an den göttlichen Prädikaten gäbe, hat Chemnitz gänzlich überhört oder nicht des Nachdenkens werth gefunden, sondern beharrt vornehmlich nur dabei, daß die persönliche, hypostatische Vereinigung des Logos mit Jesus, woraus sich

dann eine reale Comm. idd. ergebe, das ihn allein Auszeichnende sei, ohne auch nur wenigstens hier zu erwägen, daß eine Menschwerdung nicht geschehen ist, wenn der überall persönlich gegenwärtige Logos sich blos mit dieser massa humana verbunden, diese aber seine unendliche Person nicht zu eigen empfangen hat.

Gleichwohl, wie viele Elemente enthält die niedersächsische und die schwäbische Christologie, welche der beiderseitigen Befreiung von wesentlichen Mängeln dienen konnten! Von der Christologie des Chemnitz ist das von selbst klar. Ihr Ende (die majestas divina hominis Christi) fordert ein anderes der schwäbischen ähnlicheres Fundament; denn er bleibt in dem ausgetretenen Geleise, die Unio in der Person, statt auch an den Naturen sich vollziehen zu lassen, die er noch in ihrer Exclusivität festhält. Dadurch fällt er — wie die Reformirten — in den Widerspruch, die menschliche Natur sehr selbständig d. h. innerlich getrennt bleibend von der parallelen göttlichen, zugleich aber selbstlos, als bloßes determinirtes Organ des Logos zu denken, der die Menschheit nicht zur menschlichen Persönlichkeit in dem Gottmenschen gedeihen läßt. Die Schwaben dagegen die Idee der Gottmenschheit voller erfassend lassen mit dem Acte der Unio gleichsam Alles fertig sein, so daß kein Raum mehr für ein wahrhaft geschichtliches Werden jener Gottmenschheit bleibt und über der wahren (d. h. der göttlichen Idee entsprechenden) Menschheit verlieren sie deren Wirklichkeit, gegen welchen unfreiwilligen Doketismus die Hülfe nur in Demjenigen lag, was Chemnitz von der Exinanitio lehrte und wodurch er wehren wollte, das vollendete Christusbild verwirrend in die irdische Geschichte hineinzutragen. In Luther war wie wir sahen vor dem Streit mit den Schweizern Beides, die absolute Idee der Gottmenschheit und ihr Werden, in unmittelbarer wenn auch noch nicht dialektisch ausgebildeter Weise geeint. Als er seit dem Streit mit den Schweizern gegenüber von dem Verklärten und Erhöheten den historisch Werdenden zurücktreten ließ, so führte Melanchthon diese fallengelassene Seite fort, aber so, daß er wie nachher die Wittenberger umgekehrt nach dem Bilde des empirisch wirklichen, begränzten und nicht raumfreien Christus (also nach

dem Stande der Erniedrigung) das Christusbild zeichnete, Luthers Idee von der Gottmenschheit aber nicht fortführte. — In den Schwaben erstehen darauf wieder die Träger der lutherischen Idee der Gottmenschheit; aber noch härter, als Luther je that, machen sie den Anfang ihrer Verwirklichung oder das Princip auch zum Ende, den Akt der Incarnation zugleich zur Himmelfahrt. Ihnen ist wieder Chemnitz zur Hut und Warnung beigegeben, der jene andere Seite der ursprünglichen Christologie Luthers (Christi Werden u. s. w.) noch vertritt und dabei, wenn auch unter schweren Inconsequenzen, jener christologischen Grundidee, welche als Ziel auch den Weg zum Ziel bestimmen muß, schon näher steht als Melanchthon und die Wittenberger.

Die innere Versöhnung nun dieser beiden, der deutschen Reformation von ihren Vätern her eingeimpften christologischen Standpunkte wäre die Geburtsstunde einer neuen höheren, der lutherischen Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen.

Aber dazu hätte freilich gehört, daß die beiden Standpunkte, der Schwäbische und der Niederdeutsche noch lange mit einander gerungen hätten. Statt dessen wurde durch voreilige gegenseitige Concessionen eine Einheit improvisirt, die innerlich noch nicht da war. Der Gegensatz in der Christologie zwischen den Schwaben und den Niederdeutschen Chemnitz an der Spitze wurde von beiden Theilen zurückgestellt und durch Palliative verdeckt, um eine geschlossene Eintracht den Gegnern der lutherischen Abendmahlslehre oder Denen, die für ihre Gegner galten, entgegenzustellen, während logischer Weise die Abendmahlslehre ihre Vollendung von der Christologie her zu erwarten hat.

Dritte Abtheilung: Der ſymboliſche Abſchluß der reformatoriſchen Bewegung.

Erſter Abſchnitt.

Die Eintrachtsformel.

Nach langen und mühſamen Verhandlungen wurden zuerſt die Schwaben und Niederſachſen einig, [1]) durch mehrere weitere Conventе wurden noch andere Länder dazu gewonnen und die ſchließliche Form des Concordienbuches feſtgeſtellt.

Dieſes Werk hat zwar in der lutheriſchen Kirche nicht Frieden geſchafft, ſondern iſt nur Symbol einer Majorität derſelben in Deutſchland geworden, welche nie ein freudiges Gewiſſen noch ernſte Luſt dazu gehabt hat, denjenigen Kirchen, welche daſſelbe ablehnten, den lutheriſchen Charakter abzuſprechen. Aber es iſt gleichwohl ein ſo bedeutungsvoller Abſchluß einer Entwicklungsreihe, es haben auch die angeſehenſten Theologen der Zeit ſolchen Antheil an ihr, und ſie bringt ſoviel wichtige reformatoriſche Gedanken in ſymboliſche Form, daß ſie eine genauere Betrachtung fordert. Es iſt namentlich nicht zu läugnen, daß die Verhandlungen dazu dienten, auf beiden Seiten mehrere Auswüchſe abzuthun und für Mehreres was wir bei Luther fanden kirchliche Geltung zu erwerben. Ihre Lehre iſt aber dieſe. [2])

Zwar ſei der Eutychianismus und jede Confusio naturarum

---

[1]) Vgl. Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas Ecclesias bei Pfaff l. c. S. 381. Von der Perſon Chriſti S. 397—409.

[2]) Epitome VIII, 605—612. Solida Decl. VIII, 761—788.

verwerflich; aber ebenso auch der Nestorianismus. Zu diesem aber gehöre namentlich auch die Meinung, welche nur von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (ut duo asseres conglutinatos). Es komme darauf an, auch sie in einander zu schauen, weil, wenn sie ausser einander stehen blieben, auch nicht einmal die Einheit der Person zu behaupten wäre, und umgekehrt, sei wirklich die Einheit der Person lebendig gedacht, so müsse sie sich auch wirksam zeigen. [3]) Das könne nicht dadurch geschehen, daß die eine Natur in die andere verwandelt werde, oder auch nur ihre wesentlichen Eigenschaften verliere; aber die Naturen müssen mittheilsam gedacht werden und empfänglich für die Mittheilung, die persönliche Einheit (ἕνωσις) müsse in einem Gemeinschaftsleben (κοινωνία, communio, communicatio naturarum) [4]) sich bethätigen. Es genüge daher nicht, die göttliche und die menschliche Natur nur in der Person so vereint sein zu lassen, [5]) daß keine der andern etwas real mittheile von dem was jeder eigenthümlich ist, daß die eine von der andern um der gemeinsamen Person willen nur titulum sine re erhalte, Gott Mensch heiße der Mensch Gott, ohne daß die göttliche Natur etwas gemein hätte mit der Menschheit, oder die menschliche mit Gott, im Uebrigen aber jede Natur nur wirkte nach ihrer Art. Vielmehr mache die göttliche Natur die Menschheit mit ihrer Schwäche und ihren Leiden sich zu eigen (propriam) [6]) obwohl die göttliche Natur an und für sich nicht leide; die menschliche aber erhalte die göttlichen Prärogative, die in der Majestät Gottes zusammengefaßt werden, real mitgetheilt. [7]) Das sei nicht zu denken als eine physische Uebergießung, noch als eine Selbstverdopplung der Gottheit in eine mittheilende und eine mitgetheilte: [8]) sondern die-

[3]) S. 766, 20. 22. 769, 32.
[4]) S. 766.
[5]) S. 775, 56.
[6]) S. 608, 14.
[7]) S. 773 ff., 762, 4.
[8]) S. 763, 4. 606, 6. 765, 19.

selbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Trägerin der göttlichen Prädikate bleibt die Gottheit, wie für die menschlichen die Menschheit [9]) und diese Prädikate schreiten nicht aus ihren Subjekten heraus; aber in der hypostatischen Vereinigung und nur in ihr sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. So ist auch die Einheit von Seele und Leib eine lebendige unbeschadet der bleibenden Unterschiede. Das mußte durch diese höchste und unaussprechliche Vereinigung erreicht werden, daß in Christus Gott Mensch sei und der Mensch Gott, was nicht sein könnte, wenn sich die Naturen nur äußerlich und fremd blieben, ohne sich wahrhaft und wirklich etwas mitzutheilen. [10]) Ohne solche Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, wird S. 607, 11. angedeutet, wäre eine Verehrung des Sohnes der Maria Abgötterei. Ohne sie [11]) könnte der Sohn Gottes im Worte, in den Sacramenten, ja in allen unsern Nöthen nur nach seiner Gottheit auf Erden bei uns sein, seine Menschheit könnte mit seiner Gegenwart bei uns nichts zu thun haben. Wenn aber die Menschheit Jesu uns nicht mehr sollte angehen können, so wäre uns gerade das Allertröstlichste genommen: seine nackte Gottheit müßte uns ein verzehrendes Feuer sein; aber daß er, der Gott ist, uns zugleich ein Mensch ist, tröstet uns; und daß in ihm, der Mensch ist, unsre Natur zu Gottes Rechte erhöhet ist, ist unsre Seligkeit. Aber auch umgekehrt, ohne die Theilnahme der göttlichen Natur an den menschlichen Eigenschaften hätte Christus für uns blos nach seiner menschlichen Natur ge-

---

[9]) S. 777, 62.

[10]) Daß auch die Person des Logos sich mittheilt an die Menschheit und diese also persönlich ist, sagt S. 763, 10: ita naturas unitas esse sentimus ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae — unitae sint et subsistant. Zwar sei, sagt später Aeg. Hunnius, die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person aber nicht an eine andere Natur.

[11]) S. 786, 87.

litten, während unser Glaube ist, daß der Sohn Gottes Mensch ward um leiden zu können und durch das Gewicht seiner Gottheit den Leiden seiner Menschheit ihren unendlichen Werth verlieh. Und in diesem Glauben an eine reale Mittheilung der Eigenschaften lassen sie sich auch nicht stören durch die Einrede: die Menschheit sei wesentlich endlich, umschrieben, creatürlich, daher nur empfänglich für creatürliche, endliche Gaben und Vorzüge, die ihr durch den hl. Geist mitgetheilt werden, dem Grade nach verschieden von den Gaben die der heil. Geist Andern mittheilt. Sondern sie stellen solcher Einrede kühn den Satz entgegen: die menschliche Natur oder Christus nach seiner Menschheit ist fähig (capax) die Allmacht und die andern göttlichen Proprietäten zu erhalten (611; 34. 774, 52 f., 775. 781. 611, 34.); und die das läugnen, werden ausdrücklich verworfen. Das Wesen beider Naturen bleibt dabei unverändert; ihre Unterschiede werden nicht verlöscht, die Menschheit bleibt unter Gott. Jede behält ihre wesentlichen Eigenschaften, und wenn sie auch noch dazu die wesentlichen der andern Natur zu eigen erhält, so erhält sie sie doch nicht so wie sie in der andern sind, nicht als wesentliche, sondern nur durch Mittheilung (S. 777, 61). Als Bild für diese Einheit bei bewahrtem Unterschiede wird noch besonders gebraucht das glühende Eisen in welchem die Glut ist, ohne daß das Eisen verzehrt wird, und welches auch seinerseits die Glut nicht ausschließt.

Christi Homousie mit der Menschheit bleibt der Formula concord. unverrückt stehen; aber mit dem Satze von der capacitas humanae naturae für die göttliche, die in Christus zur Erfüllung geworden ist, stellt sie einen Fundamentalsatz für eine neue aus dem reformatorischen Princip geborene Anthropologie auf und beginnt das, was Luther mit der neuen Sprache und der neuen Menschheit gewollt hatte, weiter auszubilden (780, 69). Von der so gedachten Menschheit Christi wird nun auch gesagt, daß der Sohn Gottes Alles in und mit ihr wie durch sie thue, kraft der persönlichen Einigung (732, 74. 784, 81).

Man sieht von selbst, daß nicht Weniges von Luthers ursprünglichen christologischen Grundgedanken durch Vorstehendes

für die lutheriſche Kirche geborgen worden iſt. Die Schwaben und die Niederſachſen haben hiebei Fehler abgelegt die ihnen eigen waren und von einander Gutes eingetauſcht. [12]) Aber weit minder befriedigend iſt die Lehre der Eintrachtsformel in der concretern Ausbildung dieſer Grundgedanken in wichtigen Punkten, durch welche die Concordie als eine voreilig gepflückte Frucht erſcheint.

Einmal haben beide Theile eine falſche Nachgiebigkeit gegen einander bewieſen und beßere Erkenntniß, die ſie beſaſſen, nicht ſtandhaft genug behauptet. Sie haben zum Theil der Concordie zu lieb Wichtiges fallen laſſen und dafür Irrthümliches eingetauſcht; zum Theil mit halben, zweideutigen Zugeſtändniſſen ſich voreilig befriedigt und ſo einen vergänglichen Schein von Einſtimmigkeit erzeugt, der eines ſolchen Werkes nicht würdig war. Beſonders hat Chemnitz ſtatt ſeine Lehre von einem wahren Status Exinanitionis zu hüten und darauf zu beſtehen, daß der Sohn Gottes nur in ſo weit als die Wahrheit eines menſchlichen Werdens es geſtatte, der Menſchheit realen Antheil an ſeiner Majeſtät gegeben habe, auf ſeine Lehre von der retractio oder dem ἡσυχάζειν des Logos in Beziehung auf die Menſchheit verzichtet. Er hat vielmehr in den Satz eingewilligt, daß die menſchliche Natur die göttliche Majeſtät und alle Eigenſchaften der göttlichen nicht erſt nach der Auferſtehung ſondern vom erſten

---

[12]) Chemnitz hat jene capacitas der menſchlichen Natur jetzt voller als zuvor anerkannt, ebendamit auch ſich über die bloße Paſſivität der Menſchheit als eines Organon für die Gottheit erhoben und zu dem Satze ſich zu bekennen vermocht, daß in Chriſtus nicht blos Gott Menſch, ſondern auch dieſer Menſch Gott ſei; daß die Menſchheit göttliche, unerſchaffene Eigenſchaften oder Gaben wirklich haben könne. Die Schwaben aber haben ihre Lehre von einer doppelten Gottheit des Sohnes (779, 60), von einer physica transfusio (777, 62, 63) oder exaequatio (768, 28) der weſentlichen Eigenſchaften fallen gelaſſen und den Unterſchied in der Einheit beſtimmter als zuvor anerkannt. Sie laſſen es gelten, daß Chriſtus nach der Menſchheit unter Gott ſei (777, 61) und die Endlichkeit, Umſchriebenheit ihr weſentlich zukomme (S. 763, 19) ja auch jetzt noch Chriſtus local irgendwo ſei (S. 611, 33).

Augenblick ihres Daseins an durch die Unio personalis besessen habe (764, 13). Er ließ sich gefallen, daß schon Christi Empfängniß, Erhöhung zur Rechten Gottes (Himmelfahrt) 608, 15. und die spätere Himmelfahrt nichts sei, als Ablegung der forma servilis 767, 26. die Person selbst also schon von Anfang an, wenn auch verborgen, fertig und vollendet gewesen sei. Seine frühere Lehre von einem Ruhen des Logos in Bezug auf die Menschheit verwandelt er jetzt in ein Ruhen und Verdecktsein der von Anfang vollendeten, im höchsten Besitz z. B. des Wissens befindlichen Menschheit [13]) (S. 779, 65). Er gab den Schwaben eine omnipraesentia generalis der Menschheit Christi zu [14]); ja, was das Folgenschwerste war, er ließ es sich gefallen, daß ihm die Schwaben so zu sagen in der letzten Stunde fast alle Concessionen, die sie ihm zu Gunsten seiner hypothetischen Allgegenwart oder vielmehr seiner Multipräsenz gemacht zu haben schienen, mit Einem Schlage wieder durch Luthers Autorität entrissen, indem sie es durchsetzten, daß aus Luthers Schriften von der Zeit des Streites eine Reihe der stärksten Stellen wörtlich in die Concordienformel eingerückt wurden; Stellen welche aufs Entschiedenste die omnipraesentia absoluta, verfechten, und sie aus der Unio hypostatica ableiten, vermöge deren nirgends der Sohn Gottes sein dürfe wo nicht auch die Menschheit sei, und da mit dieser Unio hypostatica die Menschheit Christi wird, so war damit sogar eine Allenthalbenheit Christi selbst für den Stand der Exinanitio gegeben. [15]) Aber auch die Schwaben ließen sich Mehreres zum Schaden der Sache entreissen. [16]) Man war über eine Reihe wichtiger Fragen noch

---

[13]) Er willigt selbst in den Satz ein, daß diese Majestät, in deren Besitz die Menschheit war, sich schon im Mutterleibe durch das Wunder der Geburt bei verschlossen bleibendem Leib der Maria bethätigt habe. S. 767, 24.

[14]) S. 608, 16.

[15]) S. 784 ff.

[16]) So den Satz, daß die göttlichen Eigenschaften nicht blos supra sondern auch contra naturam humanam seien, und daß sie sie nie auch nach der Unio in se habe S. 762, 4. 773, 50. 775, 54. 606, 7. 8.

nicht zur wirklichen Einigung gediehen; und da nun gleichwohl eine Eintracht um jeden Preis ſollte zur Erſcheinung gebracht werden, ſo ſchlug man das falſche Unionsverfahren ein, welches Conceſſionen mit Gegenconceſſionen abwechſeln läßt, und nach Formeln greift, welche beide Theile, wenn auch in ſehr verſchiedenem Sinn ſich glauben gefallen laſſen zu können, und wovon dann die Folge Halbheiten ſind, welche durch ihre Zuſammenfügung heterogener Stücke aus verſchiedenen chriſtologiſchen Syſtemen nicht blos an das Bild der Formula concord. von den zwei Brettern erinnern ſondern auch wirkliche Widerſprüche enthalten.

Solche ſtehen gebliebene Widerſprüche ſind beſonders ſichtbar in Betreff des Status Exinanitionis. Chemnitz opferte ſeine Darſtellungsweiſe, weil doch (S. 608, 16) ein wahres Fortſchreiten (proficere) von den Schwaben zugeſtanden wurde. [17]) Ja er gab zu, die Erhöhung ſei nichts als Ablegung der Knechtsgeſtalt, mithin Alles ſchon fertig in ihm von Mutterleibe an; der Stand der Niedrigkeit habe nur in dem Verbergen und in dem geheimen Beſitz der göttlichen Majeſtät beſtanden. Damit iſt alſo eine geheime Allwiſſenheit ſeiner Menſchheit während ſie lernte, eine geheime Allgegenwart derſelben, während ſie von einem Ort zum andern gieng, eine geheime Allmacht in Mutterleibe behauptet. [18]) Aehnlich, was die Ubiquität angeht, wollte zwar Chemnitz eine blos hypothetiſche Ubiquität zugeben, und ſetzte es durch, daß häufig erklärt ward: Chriſtus könne nach ſeiner Menſchheit in freiem Ermeſſen ſein wo er wolle, [19])

---

was Alles gegen ihre Lehre von der capacitas humanae naturae einen Widerſpruch bildet.

[17]) S. 608, 16. Jam omnia novit, was für ihn in ſich ſchloß: in der Exinanitio non omnia novit. Auch 767, 26. bekennen ſich die Schwaben zu einer wahren Exaltatio nach der Auferſtehung, ja ſie ſagen, er ſei erſt ad plenam possessionem et usurpationem erectus 774, 51.

[18]) S. 782, 75. Die Agnoeten werden ohne Weiteres verworfen. Die Exinanitio iſt theilweiſer Nichtgebrauch oder auch Verbergung (geheimer Gebrauch?) der göttlichen Majeſtät, die die Menſchheit hatte.

[19]) S. 766, 24. 778, 64. 779, 66. 781, 71. Was ſchlechthin nothwendig iſt, ſcheint nicht mehr dem freien Willen zugeſchrieben werden zu können.

auch an mehreren Orten zugleich; aber nirgends hat er eine Verwerfung der Meinung durchgesetzt, die Ubiquität sei als absolute und nothwendige mit der Unio personalis gegeben. Im Gegentheil lehrt ja die Formula concord. eine faktische omnipraesentia generalis Christi,[20]) und Chemnitz hat in eine Begründung der Raumfreiheit Christi, die er wollte, durch die Unio personalis eingewilligt, durch welche vielmehr die nothwendige Ubiquität der Menschheit, wo irgend der Logos sei, [21]) sich unerbittlich ergab. Denn die Unio personalis, heißt es, könne nicht gedacht werden ohne die Communic. idd., diese aber schließt sofort die Majestät (welche alle göttlichen Prärogative umfaßt) für die Menschheit in sich. Vollends ward Chemnitz völlig aus dem Felde geschlagen und die absolute Ubiquität festgestellt durch die Auszüge aus Luther, denen er sich nicht zu widersetzen wagte. [22]) Kein Wunder, daß unter den Verfertigern der Concordie bald nach deren Publication Streit entstand. [23]) Die Schwaben behaupteten, ihre Ubiquitätslehre sei Kirchenlehre geworden; die Niederdeutschen läugneten es. Die Erfurter Apologie wollte nicht recht verfangen; Chemnitz selbst unterzeichnete die Formula concord. mit dem Zusatz, daß er sie in dem Sinn der niedersächsischen Confession annehme (also ohne die absolute Ubiquität). Seine Freude hatte sich bedeutend abgekühlt, als das Werk nun fertig dastand, zumal sich daran sofort eine Menge heftiger Kämpfe innerhalb und ausserhalb der lutherischen Kirche anschloß, [24]) selbst der Hauptgönner Herzog Julius sich von demselben lossagte, und in seinen Landen die Einführung verbot.

Mit der geschilderten Zusammenschweißung des schwäbischen

---

[20]) S. 608, 16.

[21]) Des Logos Allgegenwart ist als ein nothwendiges Ueberallsein gedacht, als ein Erfüllen aller Dinge S. 763, 9. 768, 28. 780, 68. 606, 7.

[22]) Chemnitz hatte sich täuschen lassen, durch die Formeln (Anm. 19.) „potuit", „liberrime" u. s. w. welche die Schwaben gelten ließen, weil, was Einer nach physischer Nothwendigkeit sein muß und ist, ihm freilich auch möglich ist!

[23]) Planck l. c. B. X, 757 ff. 678 f. 795—799.

[24]) Planck l. c. 690.

und des Chemnitz'ſchen Lehrbegriffes hängt es nach dem Bisherigen zuſammen, daß die Formula concord. für die Einheit der Perſon einerſeits zu viel andrerſeits zu wenig thut.

a. Da vom erſten Moment der Unio und durch dieſe ſelbſt eine Mittheilung gegeben ſein ſoll, welche die ganze göttliche Majeſtät in ſich ſchließt, ſo iſt ein ſo abſolut beſchleunigter Proceß der Vergottung der Menſchheit von einer monophyſitiſchen Vereinerleiung oder Verwandlung kaum zu unterſcheiden, mag nun von einem aktuellen Gebrauch der göttlichen Prärogative oder nur von deren Beſitz geredet werden. Denn auch im letzteren Falle waren ſie von Anfang ſchon fertige vollendete Eigenſchaften der menſchlichen Natur, die dadurch in ihrem Weſen geſtört war, zu dem eine allmählige Entwicklung gehört. Chriſti menſchlicher Wille gieng ſo nur ſcheinbar in einen Kampf ein; ſeine Heiligkeit und ſein Gehorſam war ein von Anfang an Fertiges. Wie ſoll man ferner ſich eine fertige Allwiſſenheit ſeiner Menſchheit als bloßen ruhenden Beſitz vorſtellen, da doch die Allwiſſenheit wenn ſie da iſt, nicht kann nicht gebraucht werden, indem man ſich ihres Gebrauches nicht enthalten noch bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß. [25]) Ohnehin bringt der abwechſelnde Gebrauch und Nichtgebrauch der göttlichen Eigenſchaften, welche fertiger Beſitz der Menſchheit ſein ſollen, etwas Unſtetes, Willkürliches, Phantaſtiſches in Jeſu Leben. Endlich will die Theorie der Formula concord. davon nichts wiſſen, daß die göttliche Natur je während die menſchliche ruhte ſich des Gebrauches ihrer göttlichen Eigenſchaften enthalten habe. [26]) Alſo kommt die Formula concord. doch dabei an, daß während des irdiſchen Lebens Chriſti das geſammte Leben des Logos noch nicht gemeinſam geweſen ſei mit dem Leben Jeſu, während ſie doch aus der Unio personalis das Gegentheil auf Koſten der Menſchheit hatte ableiten wollen. Ja, wenn auch nur die Perſon des Logos von Anfang ganz und vollſtändig die Perſon dieſes Menſchen geweſen wäre, ſo

---

[25]) Das Negirenwollen ſolchen Wiſſens wäre an ihm ſelbſt wieder Setzung.

[26]) S. 612, XX. 773, 49. 781, 71.

müßte, da diese Person alles weiß, das Lernen der Menschheit Schein gewesen sein.

b. Aber die Formula Concord. thut auch wieder zu wenig für die Einheit. Die Schwaben hatten vor Allem daran gearbeitet, die Naturenvereinigung festzustellen, und dabei sich allerdings dem Monophysitismus genähert, wogegen Chemnitz mit Recht sich erklärte. Sie ließen es sich nun selbst gefallen, daß die communic. idd. oder communio naturarum aus der Unio hypostatica abgeleitet ward, nicht aber diese als das Resultat der ersteren galt. Aber bei dem löblichen Bestreben, die Naturen unterschieden zu halten, kam man in Beziehung auf den Hauptpunkt, die Mittheilung, in ein sichtliches Schwanken. Um dem Monophysitismus zu steuern, hieß es: die menschliche Natur erhält die Eigenschaften nicht als wesentliche, in ihr selbst seiende, sondern sie bleiben ewig nur der göttlichen eigen; und so sieht man nicht daß die menschliche wirklich etwas zu eigen erhalten hat, in dessen Kraft sie walten kann, was besonders bedenklich wird, wenn hienach auch die Persona nicht wirklich der Menschheit eignen soll, sondern nur Sache des Logos bleibt. Denn die Menschheit bleibt dann nur bestimmbares Organon. Bald aber, wenn es darauf ankömmt, zu beschreiben, wie innig durch die Unio die gottmenschliche Lebenseinheit geworden sei, wird aufs Stärkste gesagt, daß Alles gemeinsam, daß wirklich die Menschheit zu Gottes Rechten erhöhet sei, daß sie alle göttlichen Prädikate als eigne erhalten habe, ja daß durch die Communic. idd. eine Einigung der Naturen bewirkt sei (ἕνωσις, κοινωνία). Daran schließt sich auch ein Schwanken über das Wesentliche der beiden Naturen. Denn gegen den Vorwurf des Monophysitismus wird geredet, als ob mit der Commun. idd. doch das Wesentliche in beiden Naturen, oder ihre Substanz nicht mitgetheilt wäre; wenn dagegen gezeigt werden will, wie viel für die Einheit durch die Commun. idd. geleistet werde, wird so gesprochen, daß man ja nicht glauben soll, das Wesentliche der Naturen bleibe sich fremd und unmittheilbar.[27]) Vielmehr wird da in der Mittheilung der

[27]) Es ist daher der häufige Einwurf: die luther. Lehre in der Formula

Eigenſchaften eine Einigung deſſen erblickt, was in den Naturen das Weſentliche ſei.

Dieſes allen Gewinn wieder in Frage ſtellenden Schwankens darüber, ob die Menſchheit das Göttliche wirklich zu eigen erhalte oder nicht; ob ferner die Menſchheit und Gottheit wirklich in Demjenigen geeinigt ſeien, was in beiden das Weſentliche und nicht blos accidentell iſt, hätte man nur dann ſich ohne Monophyſitismus entſchlagen können, wenn man, wozu die Schwaben einen freilich nur unvollkommenen Anſatz machten, es erreicht hätte, gerade in Demjenigen, was weſentlich und ewig Gott und die Menſchheit unterſcheidet, zugleich den Punkt zu erkennen, durch den beide weſentlich auf einander als zuſammengehörig bezogen ſind. Von der Menſchheit war nach der göttlichen Idee von ihr, die in Chriſtus verwirklicht iſt, der Begriff zu faſſen, wornach ſie gar nicht vollſtändig und wahr gedacht iſt, wenn nicht dasjenige was ſie ewig von Gott unterſcheidet ſie auch ihrerſeits mit Gott verbindet, nemlich daß ſie bloße Empfänglichkeit, aber für Gott ſelbſt iſt; gleichwie auch umgekehrt Dasjenige was Gott ewig von der Menſchheit, auch in Chriſto unterſcheidet, nemlich daß er die weſentliche und ſchöpferiſche Liebe iſt, ihn mit der Menſchheit nach ſeinem eigenen wahren Begriff — der Liebe vereinigt. Damit wäre das Chemnitzſche contra naturam, das die Schwaben inconſequent ſich aufreden ließen, beſeitigt geweſen, wie der immer wiederkehrende gerechte Vorwurf: daß man in der Comm. idd. es wage, das was man in Gott zu ſeinem Weſen rechne (ſeine ganze Majeſtät) zu einem Accidens des Menſchen zu machen; was dann doch der Menſch-

---

concord. reiſſe die Eigenſchaften von den Subſtanzen los und behandle ſie als mittheilbar, dieſe aber nicht, während doch die Eigenſchaften nur die Lebendigkeit der Naturen ſelbſt ſind, nur theilweiſe zutreffend, nemlich für ihre Sätze gegenüber von dem Monophyſitismus. Denn was das Neue und Hauptſächliche im Streben der Formula concord. anlangt, ſo konnte es gar nicht in ihrem Intereſſe liegen, die Eigenſchaften von den Subſtanzen ſo geſondert zu denken, daß ſich ſtatt der überbrückten Kluft nur eine neue aufthat.

heit nicht wirklich innerlich zu gut kommt, indem es blos eine Art von donum superadditum an sie bleibt. Dieser neue, höhere Begriff von Gott und von der Menschheit, wornach sie auf einander innerlich und wesentlich bezogen sind und hinweisen, und so gerade auch durch ihr Unterscheidendes eine innere Verbindung und gleichsam ein Verlangen nach einander haben in herablassender und aufsteigender Liebe, war es, wornach Luthern verlangte. Andererseits wird aber auch zu gestehen sein, daß, selbst wenn die verfrühte Entscheidung und Fixirung des Processes durch die Formula concord. nicht eingetreten wäre, sehr zu bezweifeln bleibt, ob eine Fortsetzung des Kampfes zwischen der niederdeutschen und oberdeutschen Christologie schon damals hätte fruchtbar sein können. Es gehörten dazu neue, weitere Voraussetzungen, die beiden Theilen noch fehlten; so, um nur Eines zu nennen, der klare Blick in das was zur Idee des Menschen gehört, die Erkenntniß ihrer ethischen Anlage und der ethischen Gesetze ihres Werdens, die Einsicht, daß solches ethische Werden nicht etwa mit den erst durch Sünde gegebenen Unvollkommenheiten zusammenhänge, (die ebendaher von dem Gottmenschen möglichst eilig durch die Unio und ihre beschleunigten Wirkungen müsse weggenommen werden), sondern daß darin auch ein wesentliches Stück der Offenbarung seiner Liebe und des in Christus gegebenen Heilsgutes zu sehen sei. [28]) Diese Vorfragen sind nicht blos specifisch theologischer, sondern auch allgemeiner philosophischer Art. Eine vom Geiste des Protestantismus getränkte Philosophie war aber noch nicht geboren.

[28]) Ein paralleler Gegensatz wie der zwischen den Schwaben und der Exinanitio des Chemnitz ist der anthropologische: War Adam schon Anfangs schlechthin heilig und vollkommen, oder nur rein und auf dem geraden Wege dazu? Die Apologie läßt beides offen: die Formula concord. neigt sich schon zum Ersteren.

Zweiter Abſchnitt.

Die reformirte Chriſtologie.

Calvin nimmt auch in der Chriſtologie in Vergleich mit Zwingli eine der lutheriſchen befreundetere Stellung ein. [1]) Es iſt ein gemeinſames, intenſiveres religiöſes Intereſſe was ihn mit dem Kern lutheriſcher Chriſtologie inniger verbindet. Wir bedurften eines Mittlers, ſagt er, der an Gott reichte, wie an uns, damit wir durch ihn mit Gott vereinigt würden. Denn ſelbſt wenn der Menſch nicht fiel, war des Menſchen Stand ſo niedrig, daß er nicht hätte zu Gott dringen und emporſteigen können. [2]) Was wäre vollends aus dem in das ſündliche Verderben gefallenen Menſchen geworden, wenn nicht der himmliſche Rathſchluß der Menſchwerdung des Sohnes unſer Heil bedacht hätte? Dieſer hatte die zuſammengebrochene Welt herzuſtellen, aus Kindern der Menſchen Kinder Gottes und Brüder von ſich zu machen. Er kam aber auch um Erlöſer zu ſein (Redemptor). Denn wer konnte den Tod verſchlingen als das Leben? Oder die Sünde überwinden und die Mächte der Luft und der Welt, als die Gerechtigkeit und die Kraft Gottes? Es mußte aber auch Behufs der Verſöhnung der Menſch, der durch Ungehorſam Verlorne, einen Gehorſam entgegenſetzen, Gottes Gericht genugthun und die Sündenſtrafe bezahlen. So trat denn

---

[1]) Daher die lutheriſchen Dogmatiker sec. 17. ſich häufig auf ihn berufen gegen reformirte Theologen.

[2]) J. Calvini Instit. relig. christ. ed. Tholuck. L. II, c. 12—17. c. 12, 1: Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen erat ejus conditio, quam ut sine Mediatore ad Deum penetraret.

der wahre Mensch hervor, unser Herr, zog Adams Person und Namen an, um einzutreten in unsre Stelle vor dem Vater, und seine uns gemeinschaftliche Natur ist das Pfand unserer Gemeinschaft mit Gott geworden. [3])

Dieses religiöse Interesse an der Christologie befreundet ihn nun auch mehr mit der lutherischen Communic. idd., als manche Andere, (L. II, c. 14). Zwar ist eine von Gott aus construirende Speculation überhaupt nicht in Calvins Art, auch fehlt ihm die intuitive Glaubensmystik Luthers. Es ist nur das geeinigte Bedürfniß des Bewußtseins der Erlösung und des Verstandes, das ihn überall von unten zu Gott aufsteigen und nicht eher ruhen läßt, als bis er im göttlichen Rathschluß die zeitliche Heilsgeschichte geborgen hat (c. 12, 1.); aber alles progressive Verfahren ist für ihn zum Voraus durch die Art abgeschnitten, wie er zu oberst die göttliche Freiheit, die Alles ihretwegen thut (c. 14, 2) auffaßt. Es lebt in ihm mehr die ernste Demuth und Beugung vor Gott, die gewissenhafte Ehrfurcht vor Gottes Geheimnissen, als die Lust des Kindes, in die Liebesgeheimnisse, ja in das Herz des Vaters zu schauen. Aber doch ist ihm die Communic. idd. nicht ein bloßer Tropus. Die Macht, Sünden zu vergeben, sagt er, zu erwecken welche er will, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Leben mitzutheilen, kam weder einzig der Gottheit noch allein der Menschheit Christi zu, sondern beiden zugleich (c. 14, 3). Aber dasselbe religiöse Interesse und noch mehr die Schärfe seines unterscheidenden Verstandes forderte nicht blos strenge Festhaltung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen, sondern ebendeßhalb auch die volle Wirklichkeit seiner Menschheit und ihrer Entwicklung. Daher ist er der Christologie welche bald die Schwaben vertraten zumal für die Zeit der Exinanitio scharf entgegengesetzt. [4]) Ferner

---

[3]) l. c. §. 3: Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subjiceret ad expianda peccata, alterius virtute — nobis victoriam acquireret.

[4]) Defensio sanae et orthod. doctrinae de Sacr. Opp. VIII, 658 ff. v.

iſt er derjenige unter den Reformatoren, der auf die menſchliche Seele Chriſti beſonderes Gewicht legt, was ſich unter Anderem darin zeigt, daß er auch die innere Seite zu den leiblichen Leiden, das Tragen der Höllenſtrafen in unſichtbarem Seelenleiden am Kreuz als einen beſonderen, wichtigen Glaubensartikel hervorhebt. Er findet ihn auch von der Kirche bekannt, indem er den Artikel von der Höllenfahrt hieher zieht. [5]) In gleichem Intereſſe hat er ausführlich die mennonitiſche Chriſtologie widerlegt (II, 13) welche die volle Wirklichkeit ſeiner Menſchheit aufhob, beſonders aber den Servede bekämpft, der den Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen pantheiſtiſch vermiſchte; andrerſeits aber auch den Stancarus wie den Andr. Oſiander (II, 12, 4—7) die gegen ſeinen Canon verſtießen: der Schlüſſel des chriſtologiſchen Verſtändniſſes liege darin, daß, was des Mittlers Amt angeht, weder blos auf die Gottheit noch blos auf die Menſchheit bezogen werde. [6])

Im Ganzen zeigt aber Calvin in dieſem Dogma keine nahmhafte Produktivität. Er bleibt mehr dabei ſtehen, Abwege

---

J. 1554. Chriſti Leib iſt nicht immensum, ſondern an einem Ort. Noch ſchärfer Inst. L. IV, 17. 30.

[5]) c. 16, 8—10. Johann Aepin in Hamburg unterſcheidet ſich von Calvin dadurch, daß er das genugthuende Tragen der Höllenſtrafen in der Hölle ſelbſt an Chriſti Seele vor ſich gehen laſſen wollte (wie 1524 auch Luther), unter Berufung auf Pſ. 16. 68. Apg. 2, 24. Auch dem Aepin kam es darauf an, daß der ganze Menſch nach Seele und Leib für uns litt. Vgl. ſeinen Comment. in Ps. 16. vom Jahr 1544 und ſeine Enarratio Ps. 68. Planck V, 1. 252 ff. Auch Flacius theilte ſeine Anſicht. Die Formula concord. 613. 788. will nicht entſcheiden, ob die Höllenfahrt zur Exinanitio oder Exaltatio gehöre; nur daß Chriſti Sieg über die Hölle feſtſtehe. Auch wird das Hinabſteigen der tota persona Christi (mit dem Leibe?) in die Hölle gelehrt. Nach dem römiſchen Katechismus hat Chriſtus die Seelen der Väter aus dem Limbus Patrum erlöst.

[6]) c. 14, 3. cf. Calv. Ep. ad Polonos adv. Stancarum, u. ſ. Defensio orthod. fidei sacrae Trin. adv. prodigiosos errores Mich. Serveti Hispani.

abzuschneiden, als das Problem selbst zu fördern, oder auf die schwereren Fragen sich einzulassen und in den Irrthümern das berechtigte Moment aufzusuchen. Er scheint ein näheres Verständniß der Christologie für unmöglich zu halten, und bleibt in ängstlicher Vorsicht lieber bei dem hergebrachten Typus des Chalcedonense stehen, als daß er sich die Schwierigkeiten davon eingestände, eine Unio personalis Gottes und des Menschen, der nicht blos ὄργανον und Tempel sein soll, mit den hergebrachten Begriffen zu reimen. Er hat auch kein Bedürfniß, in das Geheimniß, in das die Engel gelüstet hinabzuschauen, tiefere Blicke zu thun und den Andr. Osiander weiß er nur mit strengem Wort abzuweisen, wobei es ihm aber nicht ohne Widersprüche mit sich selbst abläuft. [7]) Und doch wäre für ihn ein besonderes Bedürfniß gewesen, Osianders Gedanken anerkennend richtiger auszubilden. Denn seinem Scharfsinn konnte nicht entgehen, daß von der Prädestinationslehre her für eine folgerechte Christologie die ernstesten Gefahren drohten, wenn Christus blos als Mittel nicht auch als Selbstzweck gedacht war. Sein christliches Bewußtsein sagte ihm, daß wir in Christus den Erwerber unseres Heils, eine nicht blos scheinbare Heilscausalität die etwa nur Durchgangspunkt oder Offenbarungsmittel des in sich mit der Sünde ewig versöhnten Gottes sei, zu sehen haben. Er hat sich mit dieser Frage ernstlich beschäftigt, und kommt zu der Antwort (c. 17): daß Christus ein subalternes Mittel des Heiles

---

[7]) c. 12, 1. (s. o.) hatte er selbst doch gesagt: eines Mediator bedürfen wir auch ohne Sünde. Indem er nun später meint, nur tadelnd sich gegen Osiander verhalten zu müssen, kommt er folgerecht dahin, daß ihm Christus, nachdem das Werk des Mediator vollbracht ist, zu einer müßigen Person wird; und die Menschheit Christi keine Bedeutung mehr für ihn hat (vgl. c. 14, 3). Indem er ferner gegen Ostander behauptet, die Gottheit des Sohnes sei das Haupt der Engel und Adams Urbild, kommt er ins Gedränge mit dem was er vorher gelehrt hatte: daß die Engel nicht erlösen konnten, weil sie selbst eines Hauptes bedurften, per cujus nexum solide et indistracte Deo suo cohaererent (c. 12, 1). Christus hat ihm medium gradum als legatus Dei bis zu der Zeit der Vollendung 1 Cor. 15. (c. 14, 3).

sei. Der Rathschluß des Heils sei aber nicht anders als so gefaßt, daß Christus das Heil erwürbe. Sonach will er allerdings Christus eine wesentliche Stellung als Heilscausalität geben. Aber er kann das nicht folgerecht durchführen, wenn Christus nur um der Sünde willen da ist. Die Prädestination und die göttliche Allmacht umfängt Christum so fern er nur Mittel sein soll so unmittelbar, daß der Heilserwerb Christi doch eigentlich wieder nur That Gottes selbst ist, also Gott sich selbst bezahlt und die gottmenschliche Heilscausalität zum Scheine wird. Das würde erst damit sich bessern, wenn er Christi wesentliche Beziehung zur Menschheit wie zu Gott mit Osiander anerkennend, sagen wollte: die Satisfaction ist nicht ein Schein; denn Christus, der eine wesentliche und auch von der Sünde unabhängige Bedeutung hat und auch Selbstzweck ist, war zunächst nur die persönliche gottgegebene Möglichkeit der Versöhnung; die objektive Wirklichkeit aber (in der die Möglichkeit unseres Bewußtseins der Versöhnung ligt) hat er bewirkt nicht durch ein menschliches Verdienst ohne Gott, aber in ernstem Ringen und gottmenschlichen Kämpfen. [8])

Wenn Calvin's Lehre sich noch im Unbestimmteren hielt, und namentlich nicht genau angab, ob die reale Mittheilung sich nur auf die Person beziehe, oder auch auf die Naturen, so mußte der um 1560 beginnende Ubiquitätsstreit um seiner Verbindung mit dem Dogma vom heil. Abendmahl willen die Wirkung haben, daß auch die Reformirten eine bestimmtere christologische Stellung einnahmen. Das geschah durch die oben genannten Schriften Bezas, P. Martyrs, H. Bullingers u. A. Ihre gemeinsame Lehre ist niedergelegt in den fast allgemein bei den Reformirten anerkannten beiden Bekenntnissen: dem Heidelberger Katechismus von Z. Ursinus und Kaspar Olevian, und in der Confessio helvetica von 1566, von

[8]) Dahin zielt c. 17 deutlich genug; aber die gottgegebene Möglichkeit und die Wirklichkeit der Versöhnung vermag er nicht bestimmt auseinanderzuhalten, weil er Christus nur als Mittel auffassen will. So droht aber seine Causalität doketisch statt heilerwerbend zu werden.

H. Bullinger, Beza u. A. [9]) Die letztere bekennt sich ausdrücklich zu den Schlüssen der vier ersten ökumenischen Concilien (auch dem Ephesinischen), zum Athanasianischen und apostolischen Symbolum, und verwirft ausser den Doketen und Ebjoniten auch den Nestorianismus, Eutychianismus, Monophysitismus und Monotheletismus. In dem Einen Christus sind und bleiben zwei Naturen oder Substanzen; weil sie in ihm vereint sind, so kann gesagt werden, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt ist. Die Communic. idiomatum ist nach altem Brauch der Kirche zur Erklärung scheinbar widersprechender Schriftaussagen (also nicht als ein besonderer Lehrartikel) zu brauchen. Christus ist jetzt erhoben in den höchsten Himmel zur Rechten des Vaters. [10]) Schon eigenthümlicher ist der Heid. Kat. Wie Calvin das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des dreifachen Amtes gestellt hatte, so geschieht das auch hier, unter Beziehung auf die Salbung Christi mit dem heil. Geist. [11]) Den auf uns lastenden Fluch hat er an dem verfluchten Holz tragen müssen und am Kreuze hangend die Höllenqualen erlitten (Q. 39. 40. 44.) worin seine Höllenfahrt bestand. Obwohl gen Himmel gestiegen und nach seiner Menschheit jetzt abwesend von der Erde, ist er doch nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist immerdar

---

[9]) Augusti Corpus libr. symb. qui in ecclesia Reform. auctor. publ. obtinuerunt. S. 25—31. c. 12; Catechesis Heidelberg. Q. 29—52.

[10]) S. 28: ad dextram Dei patris, quae etsi et gloriae majestatisque consortium aequale significet, accipitur tamen et pro loco certo Joh. 14, 2. Act. 3, 21 „Oportet Christum coelum suscipere“ etc. Verworfen wird S. 27: Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo adeoque esse ubique. Aehnlich schon das Wahrhafte Bekenntniß der Diener Christi zu Zürich 1545. Die Conf. Belg. 19. Gall. 15 bleiben bei dem positiven Bekenntniß wirklicher, bleibender Menschheit stehen. Die schottische (Art. 6—11.) hat am meisten christologischen Gehalt. Die räumliche Trennung hindere nicht die Gemeinschaft mit dem Haupt, das nicht der Logos sondern der Gottmensch ist. Vgl. Art. 21. mit 8.

[11]) Vgl. Catech. Genev. l. c. S. 470 f., welcher S. 472 die unctio schon bestimmter auch auf die Geburt Christi bezieht. Nach S. 476 hat Christus dadurch seine Seelenleiden haben können, daß paulisper delitescebat ejus divinitas h. e. vim suam non exercebat.

bei uns; [12]) und obwohl ſeine Menſchheit nicht überall iſt, wo ſeine Gottheit, ſo ſind doch ſeine beiden Naturen deßhalb nicht auseinander geriſſen. Nam cum divinitas comprehendi non queat, et omni loco praesens sit, necessario consequitur, esse eam quidem extra naturam humanam, quam assumsit, sed nihilominus tamen esse in eadem, eique personaliter unitam manere (Q. 48). Er iſt und bleibt das Haupt, das uns ſeine Glieder zu ſich zieht. (Q. 45. 49 ff.)

Man ſieht hieraus, eine neue chriſtol. Anſchauung vertreten die reformirten Kirchen nicht; ſie ſtehen auf dem altkirchlichen Boden des Chalc., und wollen ihn gegen Secten jeder Art behaupten. Dabei ſtehen ſie aber derjenigen mittelalterlichen Reihe, die in der römiſchen Kirche die herrſchendere wurde, fremder indem ſie vielmehr die volle Wirklichkeit der Menſchheit Chriſti betonen. Mit der römiſchen Kirche aber [13]) treten ſie der Ubiquitätslehre entgegen, von der ſie eine Ausgleichung der Naturen fürchten. [14]) Weit bedeutender für die Geſchichte der Chriſtologie, als die angeführten Lehrſätze der reformirten Kirchen iſt die Arbeit der reformirten Theologen vor und nach der Eintrachtsformel.

Es iſt unbeſtreitbar, daß die reformirte chriſtologiſche Literatur, die um die Zeit der Concordienformel ihren Blüthepunkt erreicht, durch Geiſt, Scharfſinn, Gelehrſamkeit und philoſophiſche Bildung der lutheriſchen Theologie vollkommen ebenbürtig, ja in manchen Beziehungen überlegen iſt. Was die Reformirten dieſer Zeit beſonders antreibt, mit aller Kraft des Scharfſinns ſich dieſem Dogma zuzuwenden, das iſt der Wunſch, das Verhältniß

---

[12]) Der Catech. Genev. ſagt: Chriſtus von der Erde wirklich ſcheidend iſt doch bei uns durch die Kraft, die von ſeiner verklärten Perſon ausſtrömt. S. 478.

[13]) Turrianus, Buſäus, Bellarmin und andere Sprecher der römiſchen Kirche ſtimmen hier den Reformirten als Vertretern der alten rechten Lehre bei, was freilich ein zweideutiges Lob war, wenn doch ein Fortſchritt noch nothwendig iſt.

[14]) Die ref. Hauptſymbole tadeln nur dieſe, nicht die lutheriſche Chriſtologie überhaupt.

der Confessionen in dem Friedensstande, den die älteren lutherischen Bekenntnisse noch behaupten, zu erhalten. Denn die Christologie bildet in diesen noch keinen Streitpunkt. [15]) Bei den ausgezeichnetsten dieser Männer haben wir etwas zu verweilen. Sie sind ausser Theodor Beza und Lambert Danäus der edle, maaßvolle und geistreiche Antonius Sadeel und Zach. Ursinus. [16])

---

[15]) Vgl. De Libro Concordiae Admonitio christiana Neostad. 1581. c. 4. 5. Ein Aehnliches wird hier auch für den Calvinismus in Beziehung auf den zehnten Artikel der Augsb. Conf. v. 1530 nachzuweisen versucht. Die Prädestinationslehre kommt den Reformirten dieser Zeit als Differenzpunkt noch so gut wie gar nicht in Betracht, (zumal die Conc. Formel sich zu Luthers Schrift de servo arbitrio bekennt), sondern nur die Artikel de persona Christi und de Coena sacra.

[16]) Von Beza gehören hieher seine Epistolae; seine Quaestiones et responsa, sowie seine Schriften aus Anlaß des Mömpelgarter Gesprächs mit J. Andreä, und seine Refutatio dogmatis de ficticia carnis Chr. omnipotentia.

Von Danäus besonders: Examen Libri de duabus in Christo naturis a M. Kemnitio conscripti Genev. 1581. Ferner seine Apologia ad Jac. Andreae und seine Isagoge Christiana, Genev. 1591. Von A. Sadeel: De veritate humanae naturae Christi 1585; in seinen Opp. Genev. 1592. Sodann De Libro Concordiae Admonitio christiana, Neostad. 1581, wotan sich die Defensio Admonitionis Neost. contra Apologiae Erfordensis (von Selnekker, Chemnitz und T. Kirchner) sophismata, ab aliquot studiosis Theol. in schola Neostad. 1584 unter Antheil des Ursinus schloß. Ursinus hat auch ein Compendium doctrinae christ. 1584 und eine Explicatio Catechetica geschrieben, Zanchius de nativitate Dei sowie eine Disputation De praedicamentis post unionem. Zu den Bremer reformirten Theologen, die den Streit mit den Württembergern fortführten, kamen noch die Anhaltischen Theologen, besonders Amling, mit welchen Adam Crato, Tim. Kirchner sowie die Helmstädter Daniel Hoffmann und Til. Heßhus im Streit lagen. Von Späteren sind ferner zu nennen: die Herborner, namentlich Piscator und Martini; die Heidelberger D. Pareus Methodus contra Ubiquitarios und Barth. Coppenius de Mysterio Immanuelis 1620,

Sie beſchweren ſich vor Allem bitter über die ungetreue Relation der reformirten Anſicht in der Formula concord. (was auch zum Theil die Erfurter Apologie des Concordienbuchs zugeben mußte) und bei den lutheriſchen Polemikern. Dieſe Angriffe lauteten: Gott habe mit der Menſchheit Chriſti nach den Reformirten nichts real gemein; beide Naturen theilen einander nichts mit und verhalten ſich nur mechaniſch zu einander, was zu neſtorianiſcher Trennung in zwei Perſonen führe. Da gehe dann das Leiden Chriſti die göttliche Natur nichts an, die menſchliche aber, weil ſie nicht Antheil habe an göttlichen Prädikaten, habe — eingeſchloſſen im Himmel, mit uns nichts zu ſchaffen; die göttliche Natur thue überall alle ihre Werke nicht in und mit der menſchlichen, dieſe habe keine Gemeinſchaft mit der göttlichen Allmacht, keine vollkommene Erkenntniß Gottes oder von dem was iſt war und ſein wird, ſondern ſie habe nur das zum Gericht erforderliche Wiſſen; kurz ſie ſchreibe Chriſtus nach ſeiner Menſchheit nichts Uebernatürliches zu. Die Anbetung Chriſti nach ſeiner Menſchheit ſei ihr Abgötterei, nach dem Satz: finitum non est capax infiniti. Damit werde aber Arianismus angebahnt, weil ſolche Verlaſſenheit der Menſchheit von göttlichen Prädikaten nur begreiflich ſei, wenn die perſönliche Vereinigung

---

der Marburger Raph. Eglin: de magno illo insitionis nostrae in Christum Mysterio, Marp. 1613, ſowie De foedere gratiae 1613. Gegen Sabeel ſchrieb B. Menzer ſeinen Antisadeel 1593, eingeführt durch Aeg. Hunnius, der eines der lutheriſchen Hauptwerke: de persona Christi Lib. IV, Frcf. ad Moen. 1595 ſchrieb. Als Martini in Herborn den Sabeel vertheidigte 1597, ſo antwortete Menzer in ſ. Antimartinius 1604, 1620. Weiter ſind zu nennen Keckermann Systema Theologic. Hanov. 1607. Alſtedt Theologia didactica exhibens locos communes methodo scholastica, Hanov. 1627. M. Wendelin, Christianae Theol. L. III, Hanovr. 1641. Sohnius Exegesis Conf. Aug.; Polanus a Polansdorf Syntagma Theolog. 1624. Bucanus Institutiones Theologiae, Genevae 1604. Auſſerdem die Holländer Alting 1644, Hoornbeck Summa Controversiarum religionis, Traj. 1653. Hulſius Systema controvers. theologic. Lugd. 1677. J. Markius Compend. Theol. christ. didactico-elencticae. Amst. 1690. P. von Maſtricht, theoretico-practica Theologia. Traj. 1690.

der Menschheit, statt mit dem Sohn Gottes, nur mit einem untergeordneten Wesen Statt gefunden habe.

Damit war ihnen großentheils Unrecht geschehen. Sie konnten hiegegen sich dahin verantworten: daß sie Christi Menschheit nicht blos vom Logos getragen und erhalten (sustentatam) denken, was ihr freilich mit allen Creaturen gemein sei, indem sie auch nach Luther nie sich selbst zu erhalten vermöge, — sondern daß sie die innigste, übernatürliche, einzige Vereinigung mit Gott in Christus der alten Kirche gleich annehmen, die persönliche. Dadurch sei die menschliche Natur in die realste Gemeinschaft mit Gott (Deus) gebracht. Zwar sei und werde sie nie Gott, sondern bleibe Creatur, mithin endlich und könne das was der göttlichen Natur eigenthümlich sei (proprietates divinas) ohne Widerspruch nicht als Eigenthümlichkeiten menschlicher Natur erhalten haben; aber doch habe Christi Menschheit nicht blos Gemeinschaft mit der göttlichen Person (Deus), sondern da die göttliche Person das Personbildende sei, so sei zwar nicht die menschliche Natur aber dieser Mensch Gott; und da die göttlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Gottheit sich von der Person nicht trennen lassen, so sei diesem Menschen auch die Gottheit gegeben, und gehöre zur Substanz der Person dieses Menschen. Mithin stehe Christi Menschheit auch in realer Gemeinschaft mit allen göttlichen Eigenschaften, nemlich durch die Person. Daher auch von keiner nestorianischen Trennung oder Doppelpersönlichkeit die Rede sein könne: denn nie und nirgends sei der Sohn Gottes nackte Gottheit, von der Menschheit die er angenommen geschieden, sondern auch während des Todes Christi persönlich mit ihr vereint. Hieraus folge aber auch die Ungerechtigkeit des Vorwurfs, daß bei ihnen die Leiden Christi die Gottheit nichts angehen, indem ja vielmehr das Leiden ein persönliches Leiden des Menschen sei, der nur in der Person des Logos Persönlichkeit habe; Christi leidender Leib und seine Seele seien ja Leib und Seele des Sohnes Gottes, und so leide er, aber freilich nur nach seiner Menschheit nicht nach seiner Gottheit. Und weil der Sohn Gottes nie ohne die angenommene Menschheit ist, so thut er Alles mit und in der menschlichen Natur; aber allerdings nicht

Alles durch sie, denn das Schöpferische kommt der Kreatur nicht zu; an diesem ist die Menschheit Christi aber auch betheiligt auf ihre Weise. Sie ist nicht müßig oder gleichsam todt oder gefesselt im Himmel, sondern sie thronet im Himmel in der Herrlichkeit und Majestät in der Mitte der Heiligen und Engel; sie ist Herrin über alle Creatur und in unaussprechlicher von keiner Creatur faßbaren Größe hinaus über jede denkbare menschliche Größe, wenn sie schon dem unendlichen Gott nicht gleich ist. Christus schützet, pfleget die Kirche mit seinem göttlichen und menschlichen Geist; darinn treffen beide Naturen zusammen. Die Menschheit Christi vertritt durch inbrünstigste mächtige Fürbitte ihre Brüder bei dem Vater, die Gottheit wirkt, was die Menschheit erbittet und was ihr wohl bewußt ist. So ist Christus Mittler, Priester, König, Haupt nach beiden Naturen. Die Sonne bleibet am Himmel und doch spendet sie ihren Segen: so die Menschheit Christi, wenn sie gleich nicht allgegenwärtig ist. Durch den Glauben sind die Glieder dem Haupte einverleibt, auch mit seiner Menschheit verbunden: denn der Logos, einfach und überall sich selbst gleich, ist überall wo er sich darbietet kein Anderer als der auch mit der Menschheit verbundene; die räumliche Gegenwart seiner Menschheit aber thut hiezu nichts. Auch geben sie zu, Christi Wissen nach seiner Menschheit habe kein bestimmtes Maaß, sondern reiche über alles uns denkbare Maaß hinaus. Selbst die Erwählten werden eine vollkommene Erkenntniß haben; wie sollte sie Christi Menschheit fehlen, die unbegränzt über ihnen allen steht? Die Potenz des Wissens ist in ihr unendlich, sie kann Alles wissen was sie will, durch die Gottheit die in ihr oder in der sie ist. Aber allerdings kommt ihr nicht Allwissenheit zu wie Gott. Christus kann als Mensch nicht Alles in Einem Akt und Blick wissen, sondern nur in einer Succession von mehreren Akten. Allein Ausgleichung der Kreatur mit Gott wäre nicht Vollendung sondern Zerstörung. Da würde offenbar, daß die Menschheit gar nicht im Stande sei, durch ihre Fortdauer Gott zu verherrlichen. Indem aber so nur Gott übrig bliebe der uns nicht kann Brüder nennen, so verlören wir über solcher Hoheit die wahre Menschheit und ihren Trost. Auf Erden

war Christi Wissen ein zunehmendes wie auch Luther lehrte; im Stande der Erhöhung weiß Christus Alles zu seinem Werk und Regiment Gehörige, ja überhaupt Alles was er wissen will, auch nach seiner Menschheit. Wie darf man daher, schließen sie, die reformirte Lehre der Trennung der Naturen bezüchtigen, oder der Nachgiebigkeit gegen Philosophie und natürliche Vernunft, wenn sie die Ausgleichung der Eigenschaften beider Naturen durch Mittheilung verwirft? Die Eigenschaften sind bei Gott nichts Anderes als sein Wesen, sind davon untrennbar, denn sie sind kein äußerer Besitz Gottes: und ebenso sind alle proprietates essentiales menschlicher Natur constitutiv für das menschliche Wesen. Nähme man daher statt einer innigen Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen und ihrer selbst in der Einheit der Person, eine gegenseitig reale Mittheilung derselben an, so hieße das s. v. a. Mittheilung, Exaequation des Wesens beider Naturen und Monophysitismus wäre unvermeidlich. Weit gefehlt, daß die gegnerische Ansicht für die Einigung des Unterschiedenen mehr leiste, als die reformirte Lehre: sie leiste weniger, nicht blos weil sie die menschliche Natur, statt sie zu einigen, verschlingen lasse durch die Ausgleichung mit der göttlichen; sondern auch wenn man dieses eutychianische Ende nur als unbeabsichtigte Consequenz lutherischer Lehre ansehe, und vielmehr auf deren eigenste Tendenz blicke, so müsste dabei gerade eine Verdoppelung des Göttlichen (folgerichtig auch des Menschlichen) herauskommen, also das Gegentheil von Einheit, man hätte ein ursprünglich Göttliches, und ein abgeleitetes Uebertragenes, in der Menschheit Niedergelegtes. Sagte man aber, vielmehr das Eine Göttliche wirke nur durch die Menschheit hindurch als ihr Organ, so sei auch dieses keine Einigung, sondern monotheletisch. Gerade die Nestorianer haben durch Mittheilung der Eigenschaften die Trennung maskiren und die Unio personalis entbehrlich machen wollen, wie die Lutheraner. Dagegen die reformirte Lehre bekenne um der persönlichen Einheit willen: Homo Christus substantialiter et realiter est Deus, omnipotens, infinitus nemlich respectu Deitatis suae. Aber freilich die Menschheit Christi könne nicht über die creatürlichen

Gränzen hinausgerückt werden, daher bleiben ihre Gaben, die ihr mitgetheilt werden, geschaffene Gaben, welche soweit von den göttlichen Eigenschaften d. h. Gottes Wesen entfernt bleiben, als Gott unterschieden bleibt von der Creatur. Christi Menschheit empfange Alles wofür irgend Empfänglichkeit in ihr sei, aber so, daß sie dadurch erhöht nicht vernichtet werde. Christus (Calv. Inst. IV, 17, 30.) sei überall ganz (totus), wenn schon nicht das Ganze Christi überall sei, anzubeten sei die Person, zu der auch die Menschheit gehöre; fordre man aber eine Anbetung der Menschheit für sich, so zertrenne man wieder Christus, zu schweigen davon, daß das Idololatrie wäre. Vernichtung ihres Wesens aber wäre Folge der realen Mittheilung göttlichen Wesens oder göttlicher Eigenschaften. Die Berufung auf die göttliche Allmacht, welche Alles könne, helfe nicht: denn die Frage sei nicht ob Gott allmächtig sei, sondern ob er sich selbst widersprechen könne, ob er nicht vielmehr wahrhaftig sei? Eine wahre Menschwerdung kündige sein Wort an. Die Frage sei nun, ob Gott auch solches thun könne, wodurch diese Wahrheit in Schein verwandelt würde? Gerade die gegnerische Ansicht bringe es nur zu einem Titel von Gottmenschheit, statt zur Sache; sie mache die Allmacht, welche zur Vereinigung der zwei absolut verschiedenen Naturen hinstrebe, zur Ohnmacht, indem sie behaupte, sie könne das nicht anders als in einer Weise bewirken, daß vielmehr beide vermischt werden. Das Wunderbare und Uebervernünftige liege gerade darin, daß die beiden an sich absolut getrennten Naturen doch durch Gottes Allmacht in Einer Person vereinigt, nicht aber darin, daß die Naturen, um Eins zu sein, sich gleich gemacht werden. Und wozu? Wenn man die menschliche Natur göttlich ausstatte, so verfahre man nicht anders, denn als ob nur Eine Natur das Erlösungswerk vollbringen dürfe und könne. [17])

Die Lutheraner, fahren sie fort, können aber auch wie die reformirte Lehre nicht widerlegen, so die eigne nicht beweisen. Sie

[17]) Admon. Neost. c. 3. S. 63 ff. Defensio c. 2. Blatt 61—97. Sadeel l. c. c. 4. S. 172 ff. Er behandelt 13 Objectiones, die Def. 18 calumnias; vgl. Admon. c. 8.

legen das Hauptgewicht auf die nothwendige Zusammengehörigkeit der persönlichen Unio und der realen Mittheilung der Eigenschaften: meinen, eine Gemeinschaft, die nicht die Eigenschaften und Wirkungen mittheile (communicatio transitiva, transfundens) wäre keine. Aber die Formula concord. sei schon in soferu mit sich selbst im Streit, als sie einerseits erst durch die Comm. idd. die persönliche Einheit werden lasse, andererseits letztere als die Quelle der ersteren ansehe. [18]) Beides sei unvereinbar, weil nichts Ursache seiner selbst sei. Die Lutheraner reden ferner, als bliebe für die specifische Einwohnung Gottes in Christo nichts übrig, wenn nicht Gott die Menschheit allgegenwärtig, allmächtig u. s. w. mache. Aber im Gegentheil diese Mittheilung der Eigenschaften, indem sie nur ein zweites göttliches Wesen aber keine Unio setze, enthalte in gewisser Art einen quantitativen Unterschied Christi von andern mit göttlichen Gaben ausgestatteten Menschen, während der specifische Unterschied in der geheimnißvollen unaussprechlichen persönlichen Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos liege. Die Lutheraner hätten Recht, wenn persönliche Vereinigung mit einer andern Natur so viel wäre als Empfangen ihrer wesentlichen Eigenschaften. Aber da müßte diß Empfangen ein wechselseitiges sein. Indem sie daher selbst lehren, Gott empfange die menschlichen Eigenschaften nicht, ja Gott könne überhaupt nichts empfangen, so bekennen sie damit selbst, daß die Unio personalis und die Mittheilung der Eigenschaften gar nicht wesentlich zusammengehören. Dazu komme noch, daß die Lutheraner einerseits behaupten, die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften sei nothwendig im Begriff der Menschwerdung oder Unio personalis enthalten, andrerseits aber doch z. B. die immensitas, aeternitas der Menschheit nicht real mitgetheilt werden lassen. [19]) Wenn nun nicht alle göttlichen Eigenschaften mitgetheilt werden müssen

[18]) Vgl. z. B. Formula concord. 786, 20. 22. 767, 26. mit 764, 12. 780, 70. oder 768, 31. Die Schwaben haben allerdings theilweise nachgegeben, aber doch ist einige Unklarheit über diesen Punkt in der Formula concord. geblieben.

[19]) Vgl. z. B. Bechmanns Annotat. zu Leonh. Hutteri Comp. Theol.

nach logiſch nothwendiger Folge des Begriffs der Unio: mit welchem Recht man aus der Unio doch die reale Mittheilung einiger wirklich göttlicher ableiten wolle? Auch die Bilder vom glühenden Schwert oder von dem Verhältniß zwiſchen Leib und Seele ſeien der realen Mittheilung näher betrachtet nicht günſtig. Denn da nicht das Eiſen brennt ſondern die Hitze im Eiſen, da nicht die Hitze ſchneidet, ſondern das Eiſen, ſo ſieht man daß unvermiſcht jedes von beiden das Seine wirkt, und die Mittheilung iſt vielmehr nur eine Verbindung, welche zwar für das Verbundene nicht gleichgültig iſt, aber ihm nichts zuführt auſſer wofür es empfänglich iſt ohne zerſtört zu werden in ſeinem Weſen. Das Eiſen empfängt z. B. nicht Leichtigkeit oder Richtung nach oben durch das Feuer; und das Feuer im Eiſen leuchtet weiter als es das Eiſen erhitzt. So nun auch in Chriſtus die göttliche Natur. Das Eiſen ferner ſei an ſich ſchwarz und kalt, und werde warm und leuchtend durch Feuer, wie die Menſchheit Chriſti durch hohe übernatürliche Gaben geziert: aber wie das Eiſen nicht zugleich heiß und kalt, dunkel und glänzend ſein könne, ſo könne man auch nicht der Menſchheit Chriſti zugleich entgegengeſetzte Eigenſchaften beilegen, wie endlich und unendlich, räumlich und ſichtbar, unräumlich und unſichtbar. Aber auch das Verhältniß von Seele und Leib beweiſe vielmehr für die reformirte Lehre. Denn trotz der Verbindung der Seele mit dem Leib denke nicht der Fuß ſondern die Seele; auch den Beſitz der Denkkraft haben nicht die Glieder ſondern der Geiſt. Die Seele und noch mehr der Logos iſt überall ganz, nicht ein Theil auſſer dem andern, was vom Leib nie kann geſagt noch auf ihn übertragen werden. Denn hat dieſer nicht mehr einen Theil auſſer dem andern — alſo Räumlichkeit ſeiner Glieder — ſo iſt er ſelbſt als Leib nicht

1690. S. 158 ff. wo der Ausweg ergriffen wird: nicht alle göttlichen Prädikate können von der Menſchheit prädicirt werden; diejenigen nicht, die Gottes Weſen bezeichnen, das unendliche. Gleichwohl werden alle Prädikate mitgetheilt. — Die Communic. ohne Praedicatio wäre eine niedrigere, vermitteltere Form der Communic. die auch die Reformirten gelten laſſen können.

mehr sondern zerstört. Ebenso wie die Seele, obwohl in und mit dem Leibe seiend, wollend, denkend, doch nicht alles durch den Leib thut, sondern sie kann unbeschadet ihrer Einheit mit dem Leib auch denkend sich in sich verhalten, weil dem Leibe das Denken und Denkkraft nicht zukommt, ähnlich der Logos in Christus.[20] Hieran schließen sie nun aber auch die ausführliche Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche bei einer realen Mittheilung der Eigenschaften herauskommen (vgl. Adm. Neost. c. 9. S. 297 ff. XI—XLI.).

Die göttlichen Eigenschaften sind nicht als ein äußerlicher Besitz zu denken, sondern alle sind wesentlich, da in Gott nichts Zufälliges ist, ja sie constituiren Gottes Wesen, und sind in ihrer Einheit nur der lebendige Gott selbst, der als actus purissimus zu denken ist.[21] So kann von einer realen Mittheilung von Eigenschaften ohne Mittheilung des Wesens nicht die Rede sein. Das geben auch die einen Lutheraner zu,[22] wenn gleich Chemnitz, Selnekker, Kirchner, überhaupt die Niedersachsen zur Zeit der Concordienformel nicht. Gegen die

---

[20] Vgl. Sadeel S. 185 ff. Admon. 252 ff. Danaeus Exam. 166—246.

[21] Die Defensio geht so weit zu sagen: die göttlichen Eigenschaften seien nur in unsern Gedanken unterschieden; ja in Gott sei keine possessio proprietatum die nicht auch usus sei, was sehr bedenkliche Consequenzen hätte, wenn es auf die omnipotentia unmittelbar bezogen würde und nicht vielmehr auf die Macht über die Allmacht. Vgl. Blatt 14a. 55 ff. s. ferner für das Folgende Def. c. 3.

[22] Die Württemberger, besonders J. Andreä: „Gott ist die Allmacht, Weisheit“ u. s. w. Auch unter den Späteren sagt Gisenius de Zwinglio-Calvinismo fugiendo, Giess. 1621. die göttlichen Eigenschaften seien die göttliche Natur. Aehnlich alle die, die auch eine Communicatio naturarum lehren, wie Calov. Unrichtig ist also die herrschende Annahme, daß die lutherische Lehre von der Comm. idd. an der Trennbarkeit göttlicher Eigenschaften vom göttlichen Wesen hange. Aber freilich ist dann auch Wesensmittheilung Gottes zu lehren, was z. B. noch Andreä in seiner Repetitio sanae doctr. M. Lutheri de Pers. Christi. Vit. 1580 thut, wo er sagte: Deitatem ipsam, hypostasin etc. communicatam esse. Vgl. oben Abschn. I, Anm. 27.

Württemberger nun wird eingewendet, daß sie ein doppeltes Göttliches erhalten, ein ursprüngliches und ein durch Gottes Willen gesetztes. Aber das Zweite sei gar nicht wahrhaft göttlich, denn dem Göttlichen sei es wesentlich nicht geschaffen zu sein. Nehme man aber eine Uebergießung des göttlichen Wesens an, so sei das nicht blos gegen die Einheit Gottes sondern führe zu physischen emanatistischen Theorien alter Irrlehrer. [23]) Gesetzt aber auch, ein so übertragenes Göttliches wäre wirklich göttlich, so hätte Christi Menschheit schon in sich selbst die Gottheit und die göttliche Natur neben solcher menschlichen würde müßig ja entbehrlich. Das bahne dem Arianismus den Weg; wie auch dahin die Methode ziele, die stärksten Schriftstellen wider den Arianismus auf die Menschheit zu ziehen, welche in der That hier zu einem arianischen Mittelwesen werde, da sie die Gottheit nicht ex se und per se haben soll, also eine geschaffene Gottheit sei. Sei aber ferner mit den göttlichen Eigenschaften auch das göttliche Wesen auf die Menschheit übertragen, so sei die Confusion der Naturen unvermeidlich, und die menschliche Natur aufgehoben. Es käme ihr da das Entgegengesetzte zugleich zu, menschliches und göttliches Wesen. Die Menschheit wäre zugleich umschrieben, sichtbar, local, endlich und unumschrieben, unsichtbar, illocal, unendlich: sie wäre zugleich einfach, ohne Theile und hätte Theile die auffer einander sind; wenn ferner die Menschheit, weil sie in die Unio personalis aufgenommen ist, deßhalb göttliche Eigenschaften haben müßte, so würde auch der Leib Christi, weil er in diese Einheit mit aufgenommen ist, müssen allwissend sein u. s. w. kurz nichts wäre so widersinnig, was da nicht möglich wäre. Was in der Person wohl vereinbar sei, das sei es nicht in den Naturen; die menschliche könne schlechterdings das ihrem Wesen Entgegengesetzte nicht neben ihrem eigenen Wesen haben, und nähme sie es auf, so würde mit ihrem wesentlichen Unterschied von dem Göttlichen sie selbst ausgetilgt. Auch helfe es nicht zu sagen: die Menschheit habe nur das göttliche Wesen, menschliches aber sei sie; denn es sei

[23]) So Sadeel.

des Göttlichen unwürdig, an dem Menschlichen ein Accidens zu sein, während doch die göttliche Natur die menschliche trage. Auch die Unterscheidung zwischen dem Stand der Erniedrigung und der Erhöhung helfe nicht hinaus über den Widerspruch daß das menschliche Wesen bleiben und doch zugleich ein ihr entgegengesetztes göttliches Wesen haben soll.

Aber nicht besser als die Annahme eines doppelten, oder in die Menschheit übergegossenen Göttlichen sei die Lehre der andern Lutheraner, welche das Wesen Gottes nicht als doppelt noch in der Art mittheilbar setzen, daß es der menschlichen Natur zu eigen werde. Diese sagen, es finde nur eine communicatio und περιχώρησις der göttlichen Eigenschaften statt, die vom göttlichen Wesen ungetrennt der Menschheit insofern zu gute kommen, als der Sohn Gottes durch die Menschheit hindurch und in ihr activ sei nach dem Bild von der Seele im Leib, vom Feuer im Eisen. Aber wenn wirklich die Meinung wäre, daß die menschliche Natur nur Gemeinschaft habe mit der göttlichen, die göttlichen Prädikate aber nicht ihr zu eigen und mitgetheilt werden, so wäre kein Streit; die reale comm. idd. beschränkte sich auf die Person. Aber daß dieses Männern wie Chemnitz nicht genüge, sehe man doch wieder an Ausdrücken, wornach das Göttliche niedergelegt sein soll in die Menschheit selbst, besonders aber aus den Vorstellungen über Christi Leib welche des heil. Abendmahles wegen auch Chemnitz theile. Was sei das aber Anderes, als zugleich sagen: die menschliche Natur habe auch göttliche Eigenschaften als ihr Eigenthum, und sie habe sie nicht? Man betone zwar von dieser Seite die Unverletzlichkeit des Wesens beider Naturen, verwerfe die transfusio physica und wolle durch die reale Mittheilung der Eigenschaften blos für die Einheit Sorge tragen; aber das habe nur einen Sinn, wenn man die göttlichen Eigenschaften als trennbar von Gottes Wesen ansehe, was offenbar auf rohe Vorstellungen hinweise. Man versuche das göttliche Wesen dadurch aus dem Spiel zu halten, daß man die göttlichen Eigenschaften sofern sie der Menschheit mitgetheilt werden als solche bezeichne, welche die Menschheit nicht aus sich und an sich (ex se, per se) habe,

während sie in Gott so seien, daß er sie ex se, per se habe; aber das führe doch wieder auf jene unzulässige Trennung von Wesen und Eigenschaften, die bei dem veränderlichen, perfectibeln Menschen zum Theil berechtigt, bei Gott aber ganz unstatthaft sei. Gesetzt diese Distinktion wäre zulässig, so käme man, — nur im Gebiet der Eigenschaften — wieder auf ein doppeltes Göttliches, gleichsam ein Höheres und Niedrigeres. Aber Allmacht, Allgegenwart u. dgl. lassen bei ihrer Unendlichkeit solchen Unterschied nicht zu. Jede Unendlichkeit aber müßte die menschliche Natur zerstören, die Kreatur in den Schöpfer verwandeln; und wenn zu gleicher Zeit doch die begränzte menschliche Natur mit ihren endlichen Eigenschaften fortdauern soll, so heiße das dem Uebel nicht steuern, sondern das Unvereinbare in einer Weise häufen wie Eutyches und Schwenckfeld es nicht gewagt haben. Denn was solle man sich dabei denken, daß Christi Leib zugleich an einem Ort umschrieben, local, und an allen Orten unumschrieben sein soll?

Mit besonderem Eifer wird gegen die Ubiquität des Leibes Christi gestritten und unermüdlich werden die Widersprüche aufgedeckt, die in ihr liegen. [24]) Sadeel hebt den Contrast hervor, daß um des heil. Abendmahles willen diese ganze Lehre von der Ubiquität ja von der realen comm. idd. aufgestellt sei, während sie für diesen Zweck gar nichts leiste. [25]) Denn die Möglichkeit der besonderen, begränzten Gegenwart im Abendmahl werde durch die wirkliche und angeblich nothwendige Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht begründet sondern ausgeschlossen. Es handle sich dem Lutheraner um den mündlichen Genuß, also um ein local beschränktes Sein des Leibes Christi; wenn nun zu gleicher Zeit der Leib Christi überall (also auch schon zum voraus in dem Genießenden selbst) sei, so müsse gerade die Eigenthümlichkeit des heil. Abendmahles Noth leiden. Was allgegenwärtig sei, das könne keine Bewegung erleiden, also auch nicht in, mit und unter den Elementen in den Mund bewegt

[24]) Defens. Bl. 119b ff. Admon. 308 ff. 155 ff. 250 ff.
[25]) Sadeel l. c. S. 170 ff.

werden. Auch das sei ein auffallender Kontrast, daß die lutherische Lehre bei Illocalität der menschlichen Natur Christi in der Person beginne, ja den Himmel nicht als einen Ort, sondern nur als Gottes Rechte ansehe, aber bei dem localsten, dem os endige. Er fügt hinzu: wenn man sage, die unio bezeichne zunächst nur eine Beziehung der menschlichen Natur auf den Logos, Räumlichkeit aber komme dabei gar nicht in Betracht, sondern die Vereinigung sei illocal: so sei zu fragen, ob denn Christi Leib nicht im Leibe der Maria gewesen, ob er denn wirklich ein menschlicher Leib sei, wenn er nicht begränzt sei durch anderes Leibliche? Behaupte man um jener illocalen Verbindung willen seine Illocalität, statt die Verbindung des illocalen Logos mit dem localen Leibe, und setze man diese in Allenthalbenheit des Leibes um, so sei Christus statt in Maria, nach seiner Menschheit allenthalben, nach seiner Auferstehung noch im Grabe, nach seinem Tode der Seele nach noch ungetrennt vom Leibe gewesen; u. dgl. Die ganze evangelische Geschichte aber werde in Schein verwandelt: durch vermeintliche Erhöhung Christi werde uns das Tröstlichste genommen. Sage man aber: er war in Maria, am Kreuz, im Grabe, aber zugleich nach seiner Menschheit allenthalben: so führe das auf einen Doppelleib, der eine sei in der Niedrigkeit, leidend, der andere leidenslos, und nicht am Kreuz, wenn man nicht etwa auch dem Kreuz und Grab Allenthalbenheit beilegen wolle. Wäre Christi Leib allenthalben, so wäre er wie Gott, weil es keine doppelte Allenthalbenheit geben kann; es wäre nicht mehr ein Glied seines Leibes ausserhalb des andern, sondern überall wäre er da ganz, wie der Geist ist. Aber da hätte er auch seine Lineamente und Gestalt verloren und wäre vielmehr Geist geworden; das bestimmte concrete Bild Christi gienge verloren, verschwämme ins Allgemeine, und Christi Abendmahl wäre gerade da nicht mehr Gemeinschaft seines Leibes. Die Behauptung einer hypothetischen Allenthalbenheit statt der absoluten, oder genauer einer Multivolipraesentia (bei Chemnitz) führe aber auch nicht weiter. Denn dächte man daß Christi Leib zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten der Erde im heil. Abendmahl gegenwärtig sei, so würde das entweder

auf eine Vervielfachung seines Leibes führen, — wie das Mittelalter zum Theil annahm, und auf eine Magie, die sie bewirkte — welche am meisten von den Württembergern verabscheut wurde — oder aber wieder auf eine Abolition des Einen Leibes, weil der Leib nur dadurch ein und derselbe an verschiedenen Orten zugleich sein könne, daß er sich ununterbrochen von einem Ort zum andern erstrecke.

Auch das bemerkt noch Sadeel, wie auffallend es sei, einerseits Christi Person für das heil. Abendmahl möglichst hyperphysisch und supernatural auszustatten, den Genuß selbst aber so überwiegend physisch zu denken und die Hauptsache so in dem mündlichen leiblichen Genuß zu sehen, daß von der Gemeinschaft mit Christi Seele und dem Logos, in die wir eingepflanzt werden sollen, fast gar nicht die Rede werde.

Chemnitz mit den Seinigen legten, wie gezeigt, auf die Unio personalis als den nothwendigen Quellpunkt einer realen Comm. idd. mehr Gewicht als die Schwaben. Das gibt Anlaß zu andern Bedenken. Wenn die nothwendige Folge der Unio der Naturen in der persona die comm. idd. sein soll, so möge man auch consequent verfahren, die menschlichen Prädikate insgesammt übertragen auf die göttliche Natur, alle göttlichen aber auf die menschliche, also auch Geistigkeit, Einfachheit, Leidensunfähigkeit auf die menschliche, nicht aber willkürlich die einen ausscheiden. Da werde man dann auch bei der Ewigkeit der Menschheit Christi anlangen zu der ohnehin durch die Illocalität der Ansatz gemacht sei. Man möge da aber auch nicht mehr von einer κένωσις reden. Denn ist es eine Zerreissung Christi, seiner persönlichen Unio mit dem Menschen, zu sagen, daß zwar der Logos stets mit diesem Menschen vereint, aber Christi Leib nicht überall ist, wo der Logos, so ist es auch eine Zerreissung der persönlichen Unio, zu sagen: während der Erniedrigung war Christi Leib nicht allenthalben, sondern erst seit seiner Erhöhung. Ist es aber keine Zerreissung, so möge man auch aufhören, die Ubiquität aus der Unio personalis abzuleiten, während man eigentlich auf die Erhöhung als ihren Quellpunkt übersprang. Und ähnlich verhält es sich mit den anderen göttlichen Eigen-

ſchaften und den Thätigkeiten. Aus der Unio personalis aber folge entweder die Mittheilung aller Eigenſchaften, oder keiner. Das Erſtere wagen die Lutheraner ſelbſt nicht durchzuführen, alſo bleibe es bei dem Letztern. Einige ziehen ſich daher, um doch eine reale Mittheilung der Eigenſchaften durch die Unio personalis zu begründen, darauf zurück, daß die menſchliche Natur nur im Beſitz der göttlichen Majeſtät, aber nicht ebenſo in deren Gebrauche geſtanden habe. Darin liege zwar ein unfreiwilliges Geſtändniß, daß die Perſon Chriſti nicht ſofort zerriſſen werde, wenn die Menſchheit in der Niedrigkeit nicht alles wirke mit dem Logos, der doch ſeinerſeits nie ſich des Gebrauchs der Eigenſchaften enthält, alſo allein wirkt, während die Menſchheit ruht. Allein es könne jene Unterſcheidung von Beſitz und Gebrauch nicht zugegeben werden. Ob denn Allwiſſenheit, Allgegenwart beſeſſen werden könne ohne daß ſie zugleich actuell wären. [26]) Man wolle dadurch die Wahrheit menſchlicher Entwicklung retten, aber erreiche nur einen Unterſchied in der Offenbarung des ſtets gleich Vorhandenen für Andere, nicht für das eigene Bewußtſein Chriſti. Vielmehr aber ſei die Entwicklung auch nicht einmal auf das Bewußtſein zu beſchränken, indem die beliebten Bilder von Schlaf und Ohnmacht, während deren der Beſitz bleibe und nur das Bewußtſein fehle, nicht auf den Logos ſelbſt anwendbar ſeien, aber auch auf ihn ausgedehnt werden müßten, wenn die comm. idd. aus der Unio personalis abgeleitet werden wollte. [27]) Auch das Bild von der Seele

---

[26]) Aehnlich auch bei der Allmacht laſſe ſich Potenz und actus nicht unterſcheiden, meint Sadeel und die Defensio.

[27]) Es könne von keinem deliquium ſondern nur von einer nubes die Rede ſein, welche die Offenbarung des Logos für Andre und in Chriſtus ſelbſt während der Erniedrigung zurückgehalten habe. Phil. II beziehen ſie mit den Lutheranern auf die Menſchwerdung (was Luther nicht zu thun pflegte (ſ. o.) auch Calvin nicht Inst. II, 14, 3). Das Subjekt der Erniedrigung, Phil. II aber ſei der Logos, nicht — wie die Lutheraner meiſt annehmen, der Gottmenſch; denn die conceptio durch welche der Gottmenſch erſt ins Daſein kommt, ſei nicht vor der abdicatio — Erniedrigung —

des Kindes, in der Alles noch ſchlummere, treffe nicht, theils weil das Kind wirklich z. B. leiblich auch dem Beſitz nach, wachſe und nicht von Anfang an im Beſitz von allem Wiſſen und Können ſei, theils weil die lutheriſche Lehre, um die Erniedrigung als gottmenſchlichen Akt zu begreifen, neben dem Beſitz auch einen Gebrauch der göttlichen Majeſtät dem Stande des Schlummers vorausgehen laſſen müſſe, ja die Neigung zeige ſogar ſporadiſch im Stande der Erniedrigung, wo und wie Chriſtus wollte, ſeine Menſchheit im Gebrauche der Majeſtät ſtehend zu denken. Immer aber kommen die Reformirten darauf zurück, daß wenn die Einheit der Perſon ſolchen realen Austauſch der Eigenſchaften fordere, entweder auch der Logos die menſchlichen Prädikate, alſo Begränzung, Sichtbarkeit, Auseinanderſein der Theile, ja Leidentlichkeit annehmen müßte, oder aber wenn das unterbleibt, weil es dem Weſen der Gottheit widerſpricht, aus demſelben Grunde auch der Menſchheit nur Eigenſchaften beigelegt werden dürfen, die zu ihrem Weſen ſtimmen. Das wollen wenigſtens für Chriſti irdiſches Leben Diejenigen, welche ſtatt an die κτῆσις ſich vielmehr an die χρῆσις halten und meinen, es ſei der Menſchheit Chriſti nur der Mitgebrauch der göttlichen Eigenſchaften gewährt ohne den Beſitz, welcher eigentlich dem Logos allein verbleibe, der ſie in se, per se habe. Aber entweder ſeien da die Eigenſchaften als dingliche Güter betrachtet, die ohne Beſitztitel zur Nutznießung einem Andern überlaſſen werden können, oder aber ſei der Mitgebrauch nur ſo zu verſtehen, daß der ſie eigentlich Gebrauchende der Logos ſei, dieſer aber durch die Menſchheit hindurch wirke und ſo Gemeinſchaft mit ihr halte. Das Erſte ſei ein in ſich nichtiger Gedanke; das Andere führe zur reformirten Lehre, wenn man nicht zu dem ſchon Beſprochenen zurückkehren wolle, daß der Logos Alles durch das Organ der Menſchheit bewirke. Aus dem Allem ziehen

---

ſondern Entſtehung und conceptio alſo auch Erniedrigung falle zuſammen und — der Logos gehe vermöge der „inclinatio miserationis“ (Leo M.) eine perſönliche Verbindung mit dem Menſchen in Niedrigkeit ein. Das heiße ſeine Erniedrigung.

sie den Schluß, daß die reale Mittheilung in unauflösliche Widersprüche führe, und zwar sowohl die Communicatio der Eigenschaften beider Naturen als ihrer Thätigkeiten, sobald man als Empfängerin derselben die Naturen selbst ansehe. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man diese reale Mittheilung nur auf die Person beziehe, das Concretum, nicht aber auf die Naturen selbst (in abstracto), ausser durch die Person vermittelt.

Nicht ohne Selbstzufriedenheit pflegen die Reformirten noch auf die verschiedenen wechselnden Ansichten unter den Lutherischen selbst in dieser Hinsicht hinzublicken, die sie als Zeichen der Unsicherheit, statt als Zeichen eines lebendigen aber noch nicht abgeschlossenen Processes sowie tieferer Erfassung des Problemes ansehen, und der sie die allerdings im Großen nicht abzuläugnende Gleichheit und Stetigkeit ihrer Lehre entgegenhalten. Die Einen, wie Selnekker, Kirchner und die Niedersachsen im Allgemeinen bezeichnen es als Gräuel, eine Gegenwart des Leibes Christi in Laub, Baum u. s. w. anzunehmen, was doch Luther im Jahr 1526 gelehrt habe; die Andern sagen, verdammlich sei wer glaube, daß Christi Leib weniger allenthalben sei als die Gottheit. [28]) Die Concordienformel setze beides zugleich. Denn sie citire jenes Wort Luthers und sanktionire jene Schriften desselben v. Jahr 1526 und 1528; andererseits lehre sie, daß Christus wo er wolle, leiblich gegenwärtig sei, mache also seine Gegenwart von seinem Willensakt abhängig, was im Widerspruch damit stehe, daß die ubiquitas wie alle göttlichen Eigenschaften der Menschheit in unmittelbarer, nothwendiger Consequenz der

[28]) Selnekker nenne die Ubiquitas absoluta figmentum Sathanae (wie Chemnitz ein Monstrum u. portentum), habe aber doch die Bergische Formel unterschrieben, in der Luthers Worte stehen: omnia in universum plena esse Christi etiam juxta humanam naturam; in der wiederholt gesagt werde: wer nicht glaubt, daß wo der Logos ist, da auch die Menschheit Christi sei, der theile die Person, und in der Luthers dreifache Daseinsweisen des Leibes Christi angenommen werden, auch die wornach Christi corpus repletive, absolute ut Deus, in omnibus creaturis sit. Vgl. Praef. Defens.

Unio zukommen. Ebenso zeige sie Unsicherheit darüber, ob die Unio personalis Princip oder Resultat der comm. idd. sei. In Solcherlei offenbare sich die Zusammenschweißung und Verdeckung von Widersprüchen in welchen die Lutheraner unter sich stehen, und die Reformirten sind der Ueberzeugung daß wenn nur die Formula Concordiae sie nicht hinderte und zum Widerspruch verpflichtete, eine Verständigung unter den streitenden Lutheranern zu Gunsten der reformirten Lehre das Resultat sein müßte.

Darin dürften sie sich aber doch täuschen. So viel Treffendes die reformirten Einwürfe enthalten, so unwidersprechlich sie das Unfertige, Tastende der lutherischen Ansicht darthun, — wie denn auch aus dem übel beschwichtigten Gegensatz der Württemberger und Niedersachsen bald genug neue Differenzen hervorbrechen mußten, — es bleibt doch wahr, daß die Lutheraner bei all ihrer Verschiedenheit unter sich eine Homogeneität der Richtung bekunden, die mit dem christol. Lehrtypus der reformirten Dogmatiker nicht zufrieden zu stellen war. Die reformirte Dogmatik hat in der Behauptung ganz Recht, daß sie den überlieferten Standpunkt, besonders den des Chalcedonense und des Dyotheletismus mehr als die lutherische Kirche festhalte. Ja noch schärfer und folgerichtiger prägt sie ihn aus, indem sie mit vollstem Bewußtsein ihm zur Unterlage die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen gibt, welche bei jenen alten Concilien das Treibende gewesen war. Der Unterschied gegen die frühere Lehre ist nur, daß die Reformirten allen Ernstes die Wirklichkeit der Menschheit Christi geltend machten, während für die ganze Zeit vom Jahr 451 an die göttliche Natur im einseitigen Uebergewicht steht. Man könnte dieses Uebergewicht auch bei den Reformirten vermuthen, weil sie die Creatur überhaupt, also auch Christi Menschheit unter die absolute Prädestination stellten. Denn das scheint zu einer Zurückstellung der Menschheit führen zu müssen. Aber es ist das Gegentheil das wir gewahren. Die reformirte Lehre steht darin gleichfalls in der Strömung der neuern Zeit, daß sie die wirkliche Menschheit (zu der sie freilich großentheils das liberum arbitrium nicht rechnet) in

Christus schärfer betont und hierin einen Fortschritt gegenüber von der römischen Kirche dokumentirt. Wie reimt sich nun der reformirte Gegensatz wider den Doketismus mit ihrer Prädestinationslehre? Auf dem Boden der alten nicht prädestinatianischen Kirche brach immer wider der Adoptianismus mit einem menschlichen freien Ich hervor, sobald mit der Menschheit wollte Ernst gemacht werden. Dagegen gewinnt die reformirte Lehre an ihrer Idee von Gott und von dem Menschen, deren schärfster Ausdruck in ihrer absoluten Prädestination lag, einmal einen absoluten Unterschied der Naturen der nie verrückt oder verwischt werden kann und doch zugleich auch die passive Bestimmbarkeit der Menschheit für die Incarnation Gottes. Ihre absolute Dependenz von Gott, die zu ihrem Wesen gehört, muß nemlich auch die Form annehmen können, daß der Logos sie sich persönlich aneignet und dennoch in ihrem Wesen, welches creatürliche absolute Dependenz ist, beläßt. Aber wenn so in der Hand der reformirten Dogmatiker jene Dependenz allerdings das Mittel ward, um ohne adoptianische Doppelpersönlichkeit die unterschiedliche Wirklichkeit der Menschheit zu sichern, so ist doch diese wirkliche Menschheit noch nicht die wahre Menschheit. Denn es ist unläugbar, daß eine solche nur unter dem Gesichtspunkt der absoluten Dependenz von Gott gedachte Person nicht der freie Menschensohn voll Gnade und Wahrheit, sondern der unter dem gesetzlichen Standpunkt festgehaltene Christus ist. Und zwar bleibt Christus ewig in diesem Stande, da dieser Stand nicht etwa in der Erniedrigung sondern in dem ewigen und wesentlichen Verhältniß zwischen Gott und Creatur nach reformirter Auffassung begründet ist. Nach dieser Seite muß ihre Christologie dem Lutheraner als eine solche erscheinen, die über den Stand der Erniedrigung nie wahrhaft hinauskömmt, wie umgekehrt dem Reformirten mit Recht die Christologie der Schwaben und der Formula Concord. als eine solche erscheint, die in den Stand der Erniedrigung nicht wirklich hineinführt. Aus entgegengesetztem Grunde erreichen beide nicht die wirkliche Doppelheit der Stände, sondern bleiben in dem Stande der Niedrigkeit oder der Hoheit hängen. Namentlich kommt die re-

formirte Theologie immer wieder als auf ihre letzte Instanz auf den Satz zurück: finitum non est capax infiniti, von dem sie gar nicht begreift, wie ein vernünftiger oder frommer Sinn ihn in Abrede stellen könne, da ihr das Gegentheil als blasphemisch und idololatrisch erscheinen muß. [29])

So sind also beide Christologieen allerdings bedeutend verschieden. Die reformirte kann sich auf den ersten Anblick sogar mehr empfehlen.

Aber andrerseits hat die reformirte Christologie doch eine Stelle, wo die scheinbare Einfachheit und Klarheit in Dunkelheit und Unbestimmtheit umschlägt, wo sie die Ueberlegenheit der lutherischen Anschauung fühlen muß, ja wo sie von dem lutherischen Grundgedanken nicht los kommen kann und dadurch Consistenz und Haltung verliert. Wenn sie recht daran thut, unermüdlich dagegen zu protestiren, daß wirklich Göttliches zugleich der Menschheit eigen werde und zukomme, wenn sie bemüht ist, statt eines realen Einheitspunktes, der sowohl göttlich als menschlich an ihm selbst sei, nur eine Gemeinschaft des Göttlichen mit dem Menschlichen zu statuiren: wie stimmt dazu daß sie doch bei der Einheit der Person beharrt, und sagt: der Mensch Christus sei durch die Person allmächtig, aber der menschlichen Natur könne nichts Göttliches zukommen? Ist denn die Person nicht göttlichen Wesens? Oder kommt sie der menschlichen Natur nicht zu? [30]) Ist sie nicht göttlichen Wesens, was ist sie denn, da sie doch Person des Logos ist? Da würde die reformirte Lehre im Widerspruch mit ihrer Lehre von des göttlichen Wesens Einfachheit auf einen Unterschied zwischen der Person des Logos und seinem Wesen kommen, der allerdings ältere Vorgänge hätte, aber doch nicht weniger bedenklich wäre, als die gegnerische Unterscheidung von

[29]) z. B. Danäus Exam. S. 294. Pareus Irenicum c. 28. Admon. Neost. 376 ff. 250 ff. Sadeel l. c. S. 146. 182. 183.

[30]) Die Lutheraner versäumen nicht, hierauf aufmerksam zu machen, z. B. Balth. Menzer Exeges. Conf. Aug. 1621. S. 78. Manche läugnen es, daß die Menschheit im Logos persönlich werde, so Sadeel S. 169. Ueber die Folgen dieser Annahme sogleich ein Weiteres.

unmittheilbarem Wesen und mittheilbaren Eigenschaften, ja damit ziemlich parallel liefe.[31]) An diesem Punkt beharren die Lutheraner darauf, daß die Person des Logos doch nicht ohne die Fülle ihrer Eigenschaften gedacht werden könne, mithin wenn die Person der menschlichen Natur zukomme, auch ihre Eigenschaften ihr zukommen müssen. — Oder soll die Person des Logos zwar nicht ohne sein Wesen und seine Eigenschaften sein, aber der menschlichen Natur nicht wirklich zukommen und zu eigen werden?[32]) Aber was wird ihr dann, wenn nicht einmal die Person ihr zu eigen wird? Denn da auch die Verbindung durch die reale Communio idd. geläugnet wird, so ist dann gar kein realer Einheitspunkt mehr zu finden, und die Incarnation selbst wird zum Schein; die Menschheit unpersönlich bleibend auch in der Unio, weil die göttliche Person nicht zugleich die ihrige ist, wird nihilianistisch verstümmelt, zum selbstlosen Organon der Gottheit; die göttliche Person ihr gleichsam nur zugerechnet, ohne daß sie sich je des eigenen Besitzes derselben erfreute. Und wird dann vollends gesagt, die göttliche Natur des Logos komme ihr deßhalb nicht zu, weil die Person gar nichts für sich sei; Person sei blos soviel als die intelligible Natur in ihrer Unterschiedlichkeit aufgefaßt, sie bezeichne blos die Gränze, welche aber durch die Unio der zwei Naturen aufgehoben werde, indem die zwei nun eine neue Person werden durch Vereinigung der Naturen oder durch Zusammenschließung

---

[31]) Manche Reformirte z. B. Danäus Exam. S. 82, Joh. Pincier de coena domini; Sohn, Exeges. Conf. Aug. u. A. nehmen, um eine Aneignung der göttlichen Person ohne die Consequenz der realen Comm. idd. der Naturen oder des Wesens zu statuiren, an, daß die Person des Logos aber nicht seine Natur Mensch geworden sei. Vergleiche Quenstedt Systema P. III, c. 3, 143. Menzer l. c. S. 133. Jene sei nirgends extra humanitatem wohl aber die göttliche Natur.

[32]) So Joh. Piscator: Christus sei nicht nach seiner Menschheit filius Divinus per unionem personalem; ferner Wendelin, Samuel Maresius, vgl. Menzer l. c. S. 137. Quenstedt S. 134. Anders dagegen Calvin Instit. L. II, 14, 4. Vgl. Quenstedt l. c. S. 132 ff.

deſſen zu Einer neuen Perſon, was vor der Unio in Beſonderheit und Trennung d. h. in zweifacher Perſönlichkeit war, [33]) wie in Aehnlichkeit mit dem alten Monophyſitismus die Reformirten aus der carteſianiſchen Schule Wittich, Braun u. A. thaten: [34]) ſo iſt der Sache nach der myſteriöſe, ſcheinbar viel, in Wirklichkeit nichts ſagende Ausdruck Unio personalis als Ausgangspunkt fallen gelaſſen, und zu der urſprünglichen lutheriſchen Anſchauung, daß das Erſte vielmehr die Unio naturarum und deren Reſultat erſt die Unio personalis ſei, eingelenkt, und die Frage wäre dann nur, worin denn die Verbindung der Naturen beſtehe und ſich bethätige, d. h. man ſtünde vor dem Problem, an welchem die lutheriſche Theologie von Anfang an arbeitet. — Kommt aber durch die Incarnation auch nur die Perſon des Logos der Menſchheit wirklich zu, ſo iſt ein unheilbarer Riß in die Grundanſchauung einer Chriſtologie gebracht, deren ſchärfſter Ausdruck der abſolute Satz iſt: „finitum non est capax infiniti“ und es kommt dann darauf an, ohne Vermiſchung des Göttlichen und des Menſchlichen zu ſehen, wie beide unbeſchadet ja vermöge ihres unterſchiedenen Weſens in Chriſtus Zuſammengehörigkeit haben können. Dazu würde aber freilich eine ſolche Fortbildung des Begriffes von Gott und von dem Menſchen gehören, die ebenſo entfernt wäre von dem des abſoluten Prädeſtinatianismus, als von dem magiſchen und pelagianiſirenden Standpunkt der mittelalterlichen Kirche. Die Erhebung über die geſetzliche Stellung der bloſen abſoluten Dependenz der Menſchheit Chriſti müßte da ihre Anbahnung ſchon in der Erwägung finden, daß, während die Creatur im Allgemeinen nicht minder als Chriſtus von Gott dependirt, hierin alſo ſeine Einzigkeit nicht beſtehen kann, [35]) dieſe Abhängigkeit

[33]) Aehnlich ſchon Zanchius De tribus Elohim, ſ. Menzer l. c. S. 134. Vor der Unio ſei die Menſchheit ſchon ein ὑφιστάμενον geweſen, durch die Unio aber Ein ὑφιστάμενον mit dem Logos geworden.

[34]) Vgl. Pet. van Maſtricht Gangraena Cartesiana. Amst. 1677. Sect. II, c. 34. S. 513 ff.

[35]) Daher die Oppoſition z. B. Menzers l. c. S. 121. 134. gegen

in ihm eine solche Gestalt und Ausprägung hat, um nach seinem Wesen für eine reale Einigung seiner mit Gott und Gottes mit ihm lebendig empfänglich zu sein. Damit wäre in Christi Menschheit selbst nicht bloße passive Bestimmbarkeit sondern ein Verlangen nach der Aufnahme des Göttlichen gesetzt, und der Eintritt von diesem in die menschliche Natur wäre nun nicht ein widernatürliches Wunder — wie das nach jenem reformirten Grundsatz (und nach Chemnitz) der Fall wäre, nicht ein durch die bloße Allmacht gesetzter mysteriöser Widerspruch, sondern Erfüllung des Bedürfnisses von Christi menschlicher Natur, die ebendaher auch in dem Göttlichen nicht mehr ein Heterogenes, sondern dasjenige sieht und hat, worin sie ihre eigene Wahrheit Vollkommenheit, Freiheit und Seligkeit erreicht, daher sie es auch subjective in se hat.

Dabei wird allerdings die reformirte Behauptung, daß Antheil an den göttlichen Eigenschaften auch Antheil an göttlicher Natur bedinge, bestimmt zuzugeben sein, wie das auch im Sinne Luthers und der Württemberger im Gegensatz gegen spätere verwirrende Halbheiten lag. Aber freilich wird dabei nicht eine unmittelbare und allgemeine Göttlichkeit der Menschheit zu statuiren sein, sondern im Gegentheil wird der Begriff der empirischen menschlichen Natur im Allgemeinen (auch abgesehen von der Sünde), zu unterscheiden sein von ihrer Idee, der erste Adam von dem zweiten. Zum Wesen des letzteren wird gehören daß das Göttliche in ihm auch Eigenthum des Menschlichen geworden, zum Wesen des ersteren nur, daß das Menschliche für die Gottesthat empfänglich sei, durch welche Christus ward und wodurch Adams Kinder zu Gottes Kindern werden, hinausgehoben über die blos gesetzliche Stufe des Gehorsams und der Dependenz, zur Freiheit in Gott, in die Familie Gottes.

Die Ueberlegenheit des lutherischen Grundgedankens (wie

---

die römische und reformirte Lehre, daß die Unio sei gestatio, sustentatio in *Λόγῳ* (P. Martyr Dial. fol. 10. ähnlich Sadeel, Pezel, Beza). Menzer antwortet: die sustentatio sei ja Werk der ganzen Trinität, führe aber auch darum nicht zur Unio, weil das Wort Alles trage, nicht blos Christum.

ungefügig und roh auch noch seine Darstellungen waren) zeigt sich besonders in der hohen Vorstellung, die er von der Idee des Menschen hat, trotz aller Empirie. Die menschliche Natur hat sich selbst erst wahrhaft, wenn sie das Göttliche hat durch die Gnade, nicht blos Gott als den Herrn von dem sie abhängt, sondern als den in ihr wohnenden und ihr Verlangen mit sich selbst stillenden. Es geht nicht über ihre capacitas hinaus zeitfrei zu sein, mit der Seele in der Ewigkeit zu stehen und mit Gott zu leben das ewige Leben. Auch ihre Leiblichkeit, jetzt dunkel und schwer, würde sagt der Lutheraner falsch gedacht, wenn man diese ihre Materialität und Schranke, Theilbarkeit u. dgl. als ihr Wesen ansehen wollte. Das hieße den Begriff des Menschen aus der Empirie formiren, statt aus den Gedanken der Gnade Gottes oder aus ihrer Idee. Die reformirte Lehre gibt freilich auch zu, daß der Leib spirituale Eigenschaften annehmen werde; aber eigentlich kann sie das nicht ohne Widerspruch, wenn sie den Begriff des Leibes nur nach der Wirklichkeit formirt; sie sucht daher auch dieses Spirituale von dem eigentlichen bleibenden Wesen des Leibs unterschieden zu halten, bezeichnet es als bloße Accidenzen. Die lutherische Lehre sieht in der Vergeistigung, in der Raumfreiheit des Leibes die Realisirung seiner wahren Idee. Und so kann überhaupt gesagt werden: es ist beiden Confessionen im Gegensatz gegen das Mittelalter um Hervorkehrung der realen nicht blos scheinbaren Menschheit zu thun, aber die reformirte Kirche sieht die reale Menschheit mehr in derjenigen Form gewährleistet, für welche die irdischen Verhältnisse maaßgebend sind; die lutherische hält sich mehr an das Ideal, oder an die Idee einer verklärten Menschheit, welcher gegenüber die empirische Form unseres Menschenlebens ihr noch etwas Vergängliches, ja mit Scheinrealität Behaftetes ist. Darin hat auch die merkwürdige Lehre der lutherischen Theologen von einer illocalen Vereinigung des Logos und der Menschheit ihren Grund. Die Abzweckung dabei ist keineswegs, wie Schneckenburger meint, eine der conceptio vorangehende Unio, woran sich dann die Selbsterniedrigung des Gottmenschen die zur conceptio führt schlöße. Sondern die Meinung ist, das

Wesentliche in der Menschwerdung liege nicht in dem Verhältniß zu Maria und ihrem Leibe; alles Aeußere habe hier überhaupt keinen ursprünglich bestimmenden Einfluß; sondern das Wesentliche, Grundlegende liege ganz abgesehen von Zeit und Raum in dem Verhältniß das der illocale und ewige Logos zur Menschheit stiften will (in der Fülle der Zeiten) und damit ist die Menschheit selbst in die Illocalität und Ewigkeit eingerückt, wie die Gottheit durch sie an der Zeitlichkeit und Räumlichkeit participirt. Was Maria gibt, ist freilich zeitlich, räumlich; aber das sind nur die selbst wieder relativ zufälligen vertauschbaren Elemente, während der Gottmensch nur zu Stande kommt durch einen über diesen Elementen stehenden, sie aber in sich hineinziehenden Akt des Mensch werden wollenden Logos. Die klarere und folgerichtige Ausbildung der Lehre von der Erhabenheit dieser Unio über Raum und Zeit, von dem Antheil der Menschheit an der Illocalität und Ewigkeit des Logos müßte wohl bestimmter dahin fortgehen, diese Unio erst am Schlusse in der Erhöhung Christi vollständig verwirklicht zu setzen, (und das ist die Wahrheit, die der reformirten Bildung zu Grunde ligt) das zeitlich-räumliche Leben des Gottmenschen aber davon wohl zu unterscheiden. Sie müßte Dasjenige, was simultan gesetzt freilich in hundertfache Widersprüche führt, in zwei Hauptstadien vertheilen, damit, was die reformirte Kirche mit Recht fordert, [36]) auch die irdische Erscheinung Christi in voller historisch treuer Wirklichkeit zum Bewußtsein komme, und nicht durch voreiliges Eintragen der Menschheit Christi in ihrer Wahrheit und Vollendung die Wirklichkeit derselben Noth leide. Andererseits aber wäre es ebenso verkehrt, die historische Wirklichkeit des Gottmenschen mit der Wahrheit oder Idee seiner Menschheit zu verwechseln, also für die Zeichnung des Bildes des verklärten Herrn, des wahren und wirklichen Gottmenschen sich Eintragung von Zügen zu gestatten, welche nur der irdischen Menschheitsform angehören können, nicht aber dem Bilde des ewigen und absoluten Gottmenschen entsprechen. Vielmehr die am Ende des Processes re-

[36]) Admon. Neost. S. 301.

aliſirte Idee des Menſchen der in ſeiner perſönlichen Vereinigung mit Gott ſprechen kann: „Alles was Dein iſt, das iſt mein“ muß auch während des irdiſchen Stufenganges das treibende Princip ſein, und ſo muß ſie auch in die Betrachtung des Lebensabſchnittes, wodurch ſie ſich vermittelt, hereinfallen. Dieſe Idee hat ja allerdings ein reales, ewiges Sein in der inclinatio amoris des zur Menſchwerdung ſich ſelbſt beſtimmenden Logos, deſſen Liebeswille ſo ſehr gleichſam das Herz ſeines Liebesweſens iſt, daß er in ſeiner Ganzheit oder in ſeinem ganzen Weſen durch denſelben beſtimmt, und bei all ſeiner Unendlichkeit oder Allgegenwart nirgend ohne dieſe innerlichſte und realſte Beziehung auf dieſen centralen Liebesakt iſt. Dieſer offenbart als innerſten Gedanken ſeiner herablaſſenden Liebe das Eintreten in äußere Weltwirklichkeit, aber um das äußerlich Gewordene zu verinnerlichen, um als Perſönliches Perſönliches zu heilen, und das Leere zu erfüllen, um Centrum und Haupt einer neuen Weltordnung zu werden, in welcher, in wunderſamer Einigung von Klarheit und Geheimniß der Liebe, ſowohl das Innere zu durchſichtiger Erſcheinung als das Aeußere zur tiefſten Verinnerlichung gedeihen wird.

Es bedarf, was die reformirte Kirche anlangt, kaum noch der zuſammenfaſſenden Bemerkung, daß ſie es an der ernſten und aufrichtigen Anerkennung der Menſchwerdung des Eingebornen ſelbſt (was das für Kirche und Kirchengemeinſchaft Entſcheidende bleibt) nicht fehlen läßt und in dieſer Hinſicht nicht blos von dem Ebjonitiſchen und Neſtorianiſchen, ſondern auch von dem Doketismus römiſch-katholiſcher Chriſtologie mit den Lutheranern ſich losſagt. Daher iſt ſie auch im Stande, was die genauere doktrinale Ausbildung anlangt, von jener ihrer Anerkennung des Grundfaktums in ſeiner Reinheit aus die Wahrheitsgedanken lutheriſcher Chriſtologie aus ſich hervorzubilden.

Dritter Abſchnitt.

Die Socinianer.

So wenig die Socinianer im Mittelpunkte der reformatoriſchen Bewegung ſtehen — denn das hoheprieſterliche Amt, das Verſöhnungswerk Chriſti iſt es, das ſie mit ſeinen nothwendigen Prämiſſen zu bekämpfen nie ermüden, ſo nimmt doch die Chriſtologie ſelbſt eine wichtige Stelle in ihrem Syſtem ein und ſie vermeinen das Werk der Glaubensbeſſerung auch auf dieſe Lehre auszudehnen. [1]) Die Widerſprüche welche ſie in der her-

[1]) Vgl. Catech. Racov.; überhaupt aber die Biblioth. fratr. Polonorum Irenop. 1656; namentlich in den Opp. Fausti Socini deſſen Schriften gegen Franz Davidis T. II, 709. und Chriſtian Franken II, 767, ſowie ſeinen Brief de invocatione Christi I, 353—358. Ferner von Socin: Christianae religionis breviss. Institutio I, 654 ff. De Christi natura I, 781 ff. De Jesu Christi filii Dei natura s. essentia II, 375. (De Christo servatore adv. Covetum II, 121 ff. gibt faſt nichts als die ſocinianiſche Lehre von Chriſti Amt.) Gegen die Objectiones Cutenii Respons. II, 454 ff. De carne Christi gegen die Mennoniten II, 461. Von Joh. Crell iſt beſonders zu vgl. Opp. I, 13 ff. 45 f. 68—71. 83. 157. 260. 264. 291. 331 ff. 357—360. 527 f. IV, 133. 144. Von Wolzogen Opp. I, 177 ff. 546. 707. 750. II, 300. 742. — Andere Socinianer die hieher gehören ſind Val. Smalcius und Oſtorod. Vgl. Refutatio Thesium Wolfg. Franzii Viteb. (de praecipuis chr. rel. capp. 1609 und 1610.) 1614. Deſſen Refutatio duorum Martini Smiglecii Jesuitae libr. quos de erroribus novorum Arian. scripsit. Rac. 1616. De Christo vero et naturali Dei filio. Rac. 1616. Vgl. auch Fock der Socinianismus Abthl. 2. S. 510—551. 1847. Von älteren iſt auszuzeichnen Joh. Hoornbeeck Socinianism. confutat. Ultraj. 1650. T. I—III, beſonders I, 30. und T. II, de Christo.

gebrachten Lehre entdecken, stellen sie scharf heraus und meinen die urchristliche Lehre wieder aufzudecken. Den Schwerpunkt ihres Interesses bildet nicht das Religiöse im engern Sinn, — es fehlt ihnen gänzlich an einem tieferen Bewußtsein der Sünde und Schuld, — sondern das Moralische, das sie gesetzlich aber doch insofern religiös fassen, als sie weder dem Eudämonismus noch dem Purismus huldigen, weder von einer Verdienstlichkeit Gott gegenüber reden noch gegen das höchste Gut, sofern es auch Befreiung von Uebeln in sich faßt, gleichgültig sind, vielmehr die Seligkeit im unsterblichen Leben als letztes Gnadenziel der Kinder Gottes betrachten. Sie sind darin mit den Reformirten Eins, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion stattfinde; aber diese ewige Wesensverschiedenheit gründen sie nicht darauf, daß von dem absoluten Gott Alles absolut abhänge, sondern umgekehrt in rein scotistischer Art auf die menschliche Freiheit verbunden mit der Lehre von der natürlichen Finsterniß in göttlichen Dingen für das ausser Gott Gesetzte (vgl. die Pseudoklementinen). Auch ihnen zwar ist Gott ursprünglich die absolute Macht, liberum arbitrium — daher Gottes Gesetz schließlich in seiner Willkür ruht; aber sie sagen: Gott hat seine absolute Macht so gebraucht, daß er zu Gunsten der Welt und der Geschöpfe auf sie theilweise verzichtet, einen Theil derselben abgetreten hat. So ist hier auch für Gott die Seite des liberum arbitrium fixirt, wornach dessen absoluter Indeterminismus durch den Akt der Freiheit selbst gebunden wird, indem factum infectum fieri nequit, wie die Socinianer so oft wiederholen. [2]) Zu dem Unterschied Gottes von der Welt gehört, daß in der Welt Vielheit, Getheiltheit ist, in Gott (im Gegensatz gegen Trinität) einfache, unterschiedslose Einheit. Gott hat die geistigen Wesen auch als freie gewollt, wie er frei ist: aber das bedingt keine Wesensgleichheit, vielmehr wesentliche Geschiedenheit. Denn Gottes Wesen ist, das Eine absolute Wesen zu sein, die schöpfe-

[2]) Daher ihre Lehre, daß durch die Freiheit das Wissen, durch das Seyn einer Welt ausser Gott die essentielle Gegenwart Gottes begränzt sei.

rische Ursache von Allem, so zwar daß er mit Willen durch den Schöpfungsakt seine Absolutheit verliert und actuell „zum höchsten Wesen“ wird. Nie aber kann Gott, wie der Sabellianismus will, sein Wesen mittheilen, das auch nach der Schöpfung als absolute Potenz fortdauert.

Die nächste Schlußfolgerung aus dem von der mittelalterlichen Kirche und den Reformirten anerkannten Satz, daß nulla proportio finiti est cum infinito, ist nun bei den Socinianern, daß von einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer Person die Rede nicht sein könne. Sie finden es folgewidrig, daß die Reformirten doch in der Person die Einigung so ganz disparater Größen annehmen, die sie aus dem Gebiet der Natur mit Recht verweisen. Fände solche Unio pers. statt, sagen die Socinianer, so wäre allerdings die Folge, daß die menschliche Natur und die göttliche ihre idiomata austauschten, und die Lutheraner hätten, wenn sie nicht die exinanitio mit der Unio pers. wieder in Widerspruch setzten, die Consequenz für sich; die aber freilich auch durch Absurditäten und durch die blasphemischen Folgesätze von einem wirklichen Leiden und Menschsein des höchsten Gottes die Falschheit ihres Ausgangspunktes enthülle. Es ist aber auch, sagen sie, an sich nicht möglich, daß aus zwei Totalitäten eine Einheit werde. Das machen sie gegen die allgemeine Kirchenlehre wie gegen die neuen Arianer (vgl. oben S. 649—660) geltend. Kein Ding, das Eines ist an sich, kann zwei wesentliche Formen haben. Nun hat aber nach der Ansicht der Kirche und der Arianer Gottes Sohn vor der Menschwerdung schon vollkommen existirt, also kann er nicht noch die Forma essentialis haben, welche Menschsein ist. Und hat er sie doch, so hat er sie als ein Nachträgliches, Accidentelles, was nicht zu seinem Wesen gehört, sondern nur sein Kleid ist, das er anzog. Aber „Anziehen“ und Sein ist zweierlei. Sonach könne von einem Menschsein Gottes durchaus nicht die Rede sein. [3]) Sie finden aber auch die Kirchen-

[3]) Die arianische Lehre lasse auch die Erhöhung der Menschheit in Christus nicht erkennen, weil sie im Kern keinen Menschen habe.

lehre in Widerſpruch mit einem weſentlichen chriſtlichen Intereſſe. Jede Steigerung der Perſon Chriſti auf Koſten ſeiner Menſchheit ſei in Wahrheit eine Herabſetzung, eine theilweiſe Läugnung des höchſten Werkes Gottes, raube den Troſt, der in Chriſti Menſchheit liege, verdunkle die Glorie und Würde, zu welcher die Menſchheit erhöhet werden ſoll, wie er zeige wenn er Fleiſch ſei von unſerem Fleiſch. So möge man denn abſtehen von der Erdichtung zweier Naturen in Chriſtus, von der die drei erſten Evangeliſten nichts wiſſen und richtig erklärt auch Johannes nicht, die vielmehr erſt durch das nicäniſche Concil herrſchend geworden ſei, das einen Abfall vom altchriſtlichen Glauben bezeichne. Nehme man eine göttliche Natur in Chriſtus an, die nicht leidentlich und endlich ward wie ſie es ja nicht werden kann, ſo werde immer die Menſchheit verkürzt. Alle Schriftſtellen beziehen ſich auf Chriſtus als Menſchen. *) So allein

---

Aber damit wäre uns Beiſpiel, Verheiſſung, Troſt, Vertrauen genommen, die in ſeiner Menſchheit gründen.

*) Die Stellen, welche eine Präexiſtenz Chriſti bezeichnen, ſeien von dem göttlichen Rathſchluß der Sendung Chriſti zu verſtehen. Wo Chriſto die Schöpfung der Welt zugewieſen ſcheint, wie Joh. I, 1 ff. 10. Kol. I, 13 ff. Hebr. 1, 2. 3. iſt nach den Socinianern an die Neuſchöpfung (reſectio, reformatio) der Menſchheit zu denken an der auch die Engel participiren. So iſt auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως von ſolcher Neuſchöpfung zu verſtehen, in welcher neuen Welt Chriſtus, der zweite Adam, der Erſte dem Rang und der Zeit nach iſt. Vgl. F. Socin I, 660 ff. Das „Wort Gottes“ iſt Gottes Befehl, deren es viele gibt, die von einander unterſchieden ſind. Auch Chriſtus iſt ein ſolches Wort Gottes, aber nicht das Wort, wodurch die Welt geſchaffen ward, denn dieſes Wort iſt nicht Perſon geweſen, aber Chriſtus iſt eine perſönliche Sendung. — Der „Anfang“ Joh. I, 1. iſt der Anfang der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes, der durch den Täufer geſchah, der Sinn daher: Im Anfang, (da der Täufer ſchon aufgetreten war) exiſtirte das Wort (Chriſtus) bereits verborgen zwar bei Menſchen, aber bekannt bei Gott. I, 14. wird ἐγένετο für „war“ genommen wie V. 6, ſo daß der Sinn wäre „das Wort war Menſch wie wir, wohnete unter uns, u. ſ. w.“ Dagegen Joh. VIII, 58. überſetzt Bal. Schmalz: bevor Abraham wird ꝛc. zu Abraham d. i. Vater der Gläubigen auch aus den Heiden,

werden Stellen wie Marc. XIII, 32. Joh. XIV, 27. von Christi Nichtwissen und dem Größersein des Vaters verständlich. Denn mit welchem Rechte können Diejenigen, welche die göttliche Natur als das Ich in Christus sonst immer setzen und alles Gewicht darauf legen, Alles beiden Naturen gemeinsam sein zu lassen, hier, wo Christus einfach von seiner Person das Nichtwissen und Kleinersein aussage, die Worte auf seine Menschheit für sich allein beziehen? Ob sie denn neben der mittheilenden Comm. idd. auch eine beraubende haben? Ob man denn — in Anwendung ihres Bildes von Leib und Seele — sagen könne: der Mensch erkennt nicht, weil sein Leib nicht erkennt? Hätte Christus nach einer zweiten göttlichen Natur den Tag des Gerichtes gewußt, so hätte er nicht einfach sagen können, daß er ihn nicht wisse. Die Einheit seiner Natur müsse aber vor Allem schon deßhalb angenommen werden, weil die Einheit seiner Person stehen bleiben muß. Gott ist Person, aber auch der Mensch ist es; die Wahrheit der Menschheit besteht nicht ohne menschliche Persönlichkeit. Mithin, wenn doch Christus nicht zwei Personen sein soll, die menschliche Natur aber wie die göttliche persönlich zu denken ist, bleibt nur die Wahl, Christi wahre Menschheit zu läugnen, oder aber zu bekennen, daß Christus nicht aus zwei Naturen bestehe. [5]) Mit Unrecht nehme man hieran Anstoß. Denn auch die Zweinaturenlehre, wenn sie dabei bliebe, daß die Menschheit ihre wesentlichen Prädikate behalte und nie Gott werde, so wenig als Gott Mensch, könne doch als Frucht ihrer angeblichen Unio pers. nichts anderes angeben, als daß

---

bin ich, muß ich wirken und herrschen. Phil. 2. hat nichts mit Menschwerdung oder lutherischer Exinanitio zu thun, sondern redet von Christi Demuth in Niedrigkeit. Kol. II, 9. ist σωματικῶς Gegensatz gegen σκιά, Vorbildliches, Unreales.

[5]) Val. Smalcius: Si una persona describitur J. Chr., quomodo verus Deus erit et verus homo? Potestne esse verus Deus absque persona sua? Iterumque verus homo potestne carere sua persona? Certe nihil minus. Persona enim homo est, et persona Deus est. Itaque aut negandum est Christum esse verum Deum et verum hominem, aut confitendum, eum duas habere personas.

der Menschheit durch die göttliche Natur oder Gott unendlich große Gaben geschenkt seien. Zu diesem allerdings für das Christenthum wichtigen, aber auch allein wesentlichen Resultat bedürfe es aber nicht jener Hypothese von einer persönlichen Unio zweier Naturen, die von unlösbaren Schwierigkeiten zumal für die irdische Lebenszeit Christi gedrückt sei, sondern einzig und allein einer höhern Vorstellung von der Empfänglichkeit der Menschheit selbst für eine Erhöhung zu göttlicher Würde. Doch diß führt zur positiven Seite des socinianischen Systems.

Jene metaphysische Scheidung des einfachen Wesens Gottes von dem Wesen der Welt verleiht zwar der Welt eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, daß Gottes Sein, Wille, Wissen durch sie theilweise beschränkt wird. Der Akt der Schöpfung, wie absolut frei er auch ist, ist zugleich eine göttliche Selbstbeschränkung. Aber die Kehrseite dieser Selbständigkeit der Welt ist, da sie nicht Gott sein kann, daß ihre Realität unvollkommen, daß an die Welt nur ein bestimmtes Maaß von Seinskraft und Realität abgetreten ist, oder daß Vergänglichkeit in ihr eine wesentliche Stelle hat, nicht blos für den Leib sondern auch den Geist. Die erste Schöpfung hat nach Naturnothwendigkeit den Tod an sich; die schöpferische Kraft Gottes kann für sich nicht andere Produkte haben, weil sie nicht kann Wesen von unendlicher Kraft setzen; damit bestünde Gottes Einzigkeit nicht. Schon dieses Uebel läßt Raum für die Erlösung, für eine zweite Schöpfung, die auf Grund der ersten aus Gottes grundloser Liebe und Barmherzigkeit (nicht blos seiner Macht) hervor Antheil gibt an seinem ewigen seligen Leben. So selbständig ferner der Schöpfungsakt den Menschen in Beziehung auf den Willen stellt, so ist doch die Kehrseite dieses Aussergottseins die Scheidung von seinem Lichte oder die natürliche Finsterniß des Menschen in göttlichen Dingen. Wie aber der Mensch neben der nothwendigen natürlichen Sterblichkeit auch eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben hat, so neben jener Finsterniß auch ein Bedürfniß des göttlichen Lichtes, da ihm sonst der freie Wille umsonst geworden wäre. Solche doppelte Sehnsucht weise auf

unsere höhere Empfänglichkeit: aber durch diese wird jene nothwendige natürliche Finsterniß und Sterblichkeit nicht gehoben, noch weniger die überwiegende Neigung zum Bösen, die sich allmählig in Adams Nachkommen ausgebildet und den Tod auch als Strafe zugezogen hat. Nur ein neuer supernaturaler Akt Gottes kann dem unseligen, nothwendigen Verlauf der ersten Schöpfung für sich Einhalt thun.

Das geschieht schon im Allgemeinen durch Gottes manchfaltiges Wort (s. Note 4), oder seine Offenbarungen. Nur durch positive Offenbarungen Gottes, die schon bei Adam beginnen, weiß der Mensch von den göttlichen Dingen, besonders von Dem, was Gott als Gesetz hat aufstellen wollen. Vollkommen aber ist das Gesetz erst enthüllt durch Christus, zugleich in wirksamer, lockender und treibender Art, indem er das vivum exemplar der Liebe war. Durch ihn ist erst geoffenbart der gnädige Wille Gottes, den sich Bekehrenden die Sünde zu vergeben, die Strafe zu erlassen, und diese göttliche Ankündigung deren Bote er war, hat er durch sein Leben und seinen Gehorsam bis zum Tode in welchem er sich selbst seinem Beruf und Amt opferte, besiegelt. Vornemlich aber hat er die neue Welt eines ewigen seligen Lebens für die welche zu seinem Volk gehören wollen angekündigt, nicht blos durch seine verheissenden Reden, und seine vorandeutenden Wunderthaten, sondern auch durch seine Person, indem in ihm der erschienen ist, durch welchen Gott jene neue Schöpfung ausrichten wird.

Die Sendung Christi ist also nicht erst durch die Sünde bedingt; sondern für die Erfüllung des Bedürfnisses das die erste Schöpfung aus metaphysischen Gründen übrig läßt, also für Christi Sendung und Werk wäre eine angemessene Stelle auch ohne die Sünde gewesen.

Für dieses Werk mußte aber Christi Person angemessen von Gott ausgestattet werden. Zwar kann Gott nicht das an sich Unmögliche; sein Wesen konnte er ihm nicht mittheilen, weil es nach seinem Begriff unmittheilbar ist. Aber doch kann Gott auch nicht jene metaphysische Scheidung der Welt von Gott,

wodurch er die Welt als selbständige freie aus sich entläßt, zur Beziehungslosigkeit herabsinken lassen. Das ist verwehrt vornehmlich durch seine Liebe, welche den Menschen eine sittliche und selige Bestimmung zutheilt. Die Beziehung nun welche Gott will, und die er durch Wesensmittheilung nicht stiften kann, stiftet er durch Mittheilung oder genauer durch Uebertragung göttlicher Prärogative an Christus.

Zwar über die Gleichheit mit uns durfte Christus nur in so weit als sein Werk es forderte hinausgehoben werden; denn griffe seine Erhabenheit über uns weiter, so würde etwas von seiner mittlerischen Stellung ihm und uns entzogen, während diese ebenso fordert, daß er Fleisch von unserem Fleische, wie daß er allein im Stande sei uns von Irrthum, Strafe und Tod zu erlösen, das Letztere im Jenseits. Daher war Christus nicht blos dem Gesetz des Vaters zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch dem Gesetz der Natur, der ersten Schöpfung unterworfen, der Nothwendigkeit des Todes: nicht seine Heiligkeit, noch seine Würde konnte ihn davon erlösen, sondern einzig die Wunderkraft des Vaters, die ihn nach und wegen seines Gehorsams aber nicht eines Verdienstes wegen (denn ein Verdienst gibt es nicht) von den Todten erweckte und damit ihm den Sieg über Tod und Hades zu verleihen anfieng.

Aber Christi Einzigkeit besteht darin, daß er Gottes eingeborner und natürlicher Sohn ist, Erstens durch die Empfängniß der Maria vom heil. Geiste. Ein männlicher Samen ward durch Gott in die Jungfrau hineingeschaffen, wodurch Jesus frei blieb von der sündlichen Neigung anderer Menschen, ja eine heilige Willensrichtung von Natur erhielt, die nicht fehlen, nicht einmal versucht werden konnte.

Zweitens ward er gesalbt mit dem heil. Geiste bei der Taufe. [6]) Salbung hat zwar ihre Stelle bei den drei Aemtern, aber doch besonders dem königlichen. Es ward ihm dadurch die

[6]) Vgl. J. Crell in Ev. Matth. 3. fol. 47 ff. Der heil. Geist ist divina vis et efficacia, die unter einem materiellen heil. Sub-

Anwartschaft, ja theilweise Betrauung mit dem Königthum Gottes zu Theil, daher er auch schon auf Erden Anbetung annahm und Wunder that, obwohl er das allgemeine menschliche Schicksal, den Tod und Hades nicht meiden konnte und durfte, da er sonst nicht vollkommen Mensch geworden wäre. Drittens auch mit höherem Wissen ward er in einziger Weise ausgestattet. Da aber die Schöpfung als solche ausser Gott und Christus auch Kreatur ist, so mußte er, um die Wahrheit der göttlichen Dinge zu wissen, Gott schauen, und von ihm unmittelbar seinen Auftrag empfangen. Denn nur das Schauen gibt ein wahres Wissen. Da aber der Himmel eine andere Region ist als die Erde, und Gott nicht an demselben Orte ist, den die Welt einnimmt, so mußte Christus vor dem Amtsantritt in den Himmel erhoben werden. Da hat er sich nach Joh. III, 13. VI, 62. eine Zeitlang aufgehalten, wahrscheinlich während der 40 Tage in der Wüste. Auch dem Mose, Christi Antitypus sind auf dem Berge die Urbilder der Dinge, die er einrichten sollte, gezeigt worden. Vielleicht ist Christus auch mehreremal im Himmel gewesen, obwohl er nur einmal „durch sein Blut“ Hebr. IX, 12. 24. in das Heilige eingegangen ist. Möglich, fügt Wolzogen bei, daß sein Leib wunderbar momentan, wie Matth. XVII, verklärt ward, und er Umganges mit den Himmlischen pflog, sowie auch seine leiblichen Organe für das Anschauen Gottes wunderbar eingerichtet werden konnten. [7])

Obwohl er aber Sohn Gottes und gesalbter König (Christus) schon auf Erden war, so hat er doch sein eigentliches Regiment erst durch Vermittelung seines Todes, nach seiner Erhöhung angetreten: dadurch erst ist er die erste neue Kreatur actuell geworden (Primogenitus), Sohn Gottes im eminentesten

---

strat (der Taube) real auf Christus sich niederließ, ihm die Amtsweihe, die höchste Kraft, Macht und Weisheit verlieh.

[7]) Comment. in Joh. S. 707 f. 749 f. Er ist geneigt auch Joh. 1, 1. das Wort war bei Gott, hierauf zu beziehen. Anders F. Socin. Opp. I, 675. s. Anm. 4.

Sinn. Es ist seine Erhöhung nicht sein Werk, sondern des Vaters, wie seine Auferstehung; er ist aber dadurch persönlich von Tod und Unvollkommenheit befreit, gleichsam wie durch eine neue Geburt. [8]) Und die Wunderthat Gottes die ihm jetzt Dieses verlieh schenkte ihm nun auch die vollste und absoluteste Macht und Herrschaft über sein Volk, die er zuvor mehr als spes und destinatio denn thatsächlich besaß, ja, mit Beziehung auf sein Reich als den Endzweck, die Gewalt über alle Menschen, über gute und böse Engel, über Tod und Hades. Er hat die Kraft erhalten, den Menschen das Leben und den heil. Geist zu geben; ihm kömmt ein Alles durchdringendes Wissen zu, er ist der nächste Geber auch der spiritualen Gaben. Zwar wird er nie der Schöpfer, sondern hat Alles was er gibt, von dem Vater empfangen. Aber doch ist auch sein Thun nicht so zu denken, als ob in jedem Momente eigentlich Gott durch ihn als seinen Canal seine Gaben schenkte. Christus ist nicht blos willenloses Organ Gottes (als ein bloßes Instrument wäre er müßig); sondern freier Verwalter der göttlichen Güter, Gottes Stellvertreter mit vollkommener Plenipotenz für das Werk der Erlösung ausgestattet. Zu solcher Hoheit ist in ihm die Menschheit erhoben, daß er mit Recht noch in ganz anderem Sinne als Obrigkeiten ein Gott heißt, ja in gewisser Beziehung hat er eine noch ehrenvollere Stelle als Gott selbst, weil Gott nicht in eigener Person die Kirche regiert, sondern Christus thut es. [9]) Hier stimmen also die Socinianer den Lutheranern bei, daß Christi Menschheit alle Gewalt gegeben sei zu freiem Gebrauch: hier kleiden sie selbst ihre Polemik gegen das Hoheprieſterthum Christi in das Gewand, daß damit etwas zu Geringes von Christus ausgesagt wäre. Sein vollkommenes Hoheprieſterthum sei auf Erden noch nicht gewesen, sondern habe erst mit seinem Eingang in den Himmel begonnen. Aber da sei es nicht blos als Fürbitte für uns zu denken, sondern als königliches Regiment.

---

[8]) J. Crell I, 357—360. 527. 528. II, 79. F. Soc. Opp. I, 655. 660 f.

[9]) F. Socin. brev. instit. I, 668.

Allerdings werde, zwar nicht Christi Reich, aber sein Regiment zur Erlösung aufhören mit der Vollendung des Werkes, wofür die Uebertragung an ihn das Mittel war; er werde nach 1 Kor. XV, 26—28 alsdann das Reich dem Vater übergeben und nicht mehr sein Stellvertreter sein, vielmehr sei von da an Gott Alles in Allem. Die Gläubigen werden in wesentliche Gleichheit mit ihm treten, wie er an dem ewigen Leben Gottes als Söhne des Höchsten Antheil haben. Aber das sei keine Erniedrigung für ihn, sondern seine Freude und das Ziel seines heißesten Verlangens; er bereite jetzt wie ein Bräutigam die Hochzeit vor, und sehe auf den Tag der Vereinigung mit der Braut nicht als auf einen Tag des Verlustes hin. Zudem seien auch im Reiche der Seligen noch Stufen und Ordnungen, und da bleibe ihm immer die Stelle über allen andern, an der Spitze der Kreatur. [10]) Für die Zeit bis zu dieser Vollendung haben wir uns aber an Christus als unsern Heiland und Gnadenspender, als unsern König zu halten und denselben anzubeten (adorare); ja auch in allen äußeren und inneren Nöthen ihn anzurufen (invocare). Er höret uns und kann uns helfen. Dem Franz Davidis und Christian Franken, die dieses als Abgötterei bezeichnen, da ihm Christus Kreatur sei, und die blos eine Anbetung Gottes zugeben, hält F. Socin entgegen: nur dann wäre Christi Anbetung Abgötterei, wenn dadurch nicht Gott selbst zugleich geehrt würde. Aber wenn Christus angebetet werde, nicht weil er Creatur, sondern weil er Gottes Stellvertreter ist, so werde der Auftraggeber geehrt in dem Bevollmächtigten. Und das fordere die heil. Schrift Joh. V, 22 f. Phil. II, 9. Hebr. I, 6. Anbetung würde ihm zukommen, auch wenn sie nicht geboten wäre. Anrufung aber sei zu üben, weil wir dazu ermuntert werden und weil Verheissungen daran geknüpft sind. [11])

---

[10]) J. Crell zu 1 Kor. XV. I, 331 ff.

[11]) Vgl. besonders die Epist. de invoc. Chr. F. Socin. Opp. I, 353—358. Seine Meinung ist nicht, daß invocatio mehr sei als adoratio, sondern das letztere ist eine Erlaubniß, die wir benützen

Gemäß seiner Ausstattung mit vollkommenem Wissen und Können und gemäß seiner Liebe, müssen wir mit vollem Vertrauen uns an ihn wenden, der auch in der Erhöhung unser Bruder geblieben ist. Da Gott durch Christus uns das Heil beschieden und zwar als durch seinen Stellvertreter (Dei vicarius, gubernator, judex) so fordert Gott auch schlechthin die göttliche Verehrung des Sohnes; die sie ihm versagen, sind nicht mehr Christen. Es ist daher zum Heil gänzlich nothwendig, die Erhöhung der Menschheit Christi zu wissen, die seine göttliche Verehrung begründet. Zwar auch der Vater muß angebetet werden, wie ja Christi Wohlthaten auf ihn zurückweisen. Aber der Vater segnet durch den Sohn der mit seinem Willen eins ist. Daher kann (folgerecht müßte es bei der Art der socinianischen Stellvertretung wohl heissen: soll) auch der Sohn allein angerufen werden. [12])

So abstoßend die socinianische Christologie auf die Zeitgenossen wirkte, so würde man ihr nach dem Obigen doch sehr Unrecht thun, wenn man ihr das christliche Interesse überhaupt absprechen wollte. Das bricht am deutlichsten an dem Eifer hervor womit Christi Anbetung vertreten wird. Sie ist aber auch nicht blos in formeller Hinsicht durch die Einheit ihres Charakters, sondern inhaltlich auch dadurch beachtenswerth, weil sie einem unerwarteten Meteor gleich mitten in die streitenden Partheien hineinfällt, wesentliche Elemente von allen drei Hauptconfessionen in sich combinirt und zwar in einem Aufriß, dessen Einfachheit und Klarheit wenigstens die Verwirrung und Künstelei der andern Theorien in ein klares Licht setzen konnte und bei dessen Zeichnung die Feder von einer Hand geführt ward,

---

dürfen; die Aufmunterung dazu ist eine Verheißung, daß er uns helfen will, wie er es auch kann.

[12]) Nur die Formel: im Namen Jesu beten, macht Socin sichtliche Verlegenheit, theils weil ihm Christus nicht Fürbitter sondern König ist, theils weil es nicht angemessen erscheint, sich an Gott und an seinen menschlichen Stellvertreter zugleich zu wenden.

welche, wie die ganze reformatorische Bewegung, der menschlichen Seite im Christenthum ihr Recht geben wollte.

Der Socinianismus kündigt eine Krisis für die römische und besonders auch die reformirte Christologie an. Er geht mit beiden aus von dem Satz, daß zwischen dem finitum und infinitum keine proportio sei, aber zieht daraus auch den unvermeidlichen Schluß, daß da eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen nicht möglich sei. Er zeigt, daß da nothwendig Christi Menschheit zum bloßen Gewand und selbstlosen Instrument der Gottheit würde, aber eigentlich nichts von Gott empfinge, oder aber eine nestorianische Doppelpersönlichkeit bliebe, welche für die Einigung der zwei Naturen nichts leiste, also nicht wirklich ein Höheres als der Socinianismus für Christus herausbringe, wohl aber auch das christologische Bild verhülle, das sich ergeben würde, wenn man bei der reinen Menschheit stehen bliebe. Es mag hart lauten, ist aber dennoch wahr: Wenn damit Ernst gemacht würde, Christi Menschheit an dem Göttlichen keinerlei Theil zu geben, die Einheit vielmehr nur durch das göttliche Ich ohne seine Natur geschlossen sein zu lassen; oder wenn Christi Menschheit eine bloße Theophanie, ein Gewand oder Instrument ist — dergleichen auch die Propheten sein konnten, — so ist mit einem solchen Christus von Gott viel weniger gegeben und geschehen als mit dem socinianischen. — Denn die göttliche Person ohne ihr Wesen ist ein todter Punkt ohne die Fülle, die in den göttlichen Prärogativen ligt. Davon hat die lutherische Christologie eine Einsicht, zumal in ihrer ausgeprägtesten Form bei Brentz und Jacob Andreä. Denn diese legen das Hauptgewicht nicht auf das persönliche Sein Gottes in Christus, weil dieses in allen Dingen stattfinde, noch überhaupt auf das Haben des göttlichen Ich, sondern darauf, daß die Menschheit Christi die Fülle der göttlichen Prärogative, Allmacht, Allwissenheit, göttliche Majestät habe, was Alles der Socinianismus auf Christi Menschheit zu übertragen keinen Anstand nimmt, wie auch umgekehrt die lutherische Christologie der Formula Concord. mit ihm den Blick mehr offen hat für den erhöheten Herrn,

den König, als für ſeine Knechtsgeſtalt, die ſie nur unvollkommen gewinnt. Der Socinianismus hat auch ſeine Comm. idd., er hat auch ſeine Unio, nicht durch die göttliche Perſon, aber eine Unio der Menſchheit mit den göttlichen Prärogativen und Kräften, welche die Fülle des göttlichen Weſens ſind, eine Dynamik der Unio. [13]) Er läßt noch beſtimmter als ſelbſt die lutheriſche Chriſtologie hervortreten, daß die Menſchheit in Chriſtus zur Freiheit und Selbſtbeſtimmung erhoben ſei, nicht aber blos in geſetzlicher Stellung oder als Durchgangspunkt göttlicher That fungire; und in dieſer Hinſicht iſt es bezeichnend, daß wie die Socinianer für die Menſchheit Perſönlichkeit fordern, ſo auch die Lutheraner, nur daß die letztern ſie von der göttlichen Seite her communicirt ſetzen. Der lutheriſchen Chriſtologie ſind die Socinianer überlegen in der Zeichnung deſſen, was zur wirklichen Menſchheit Chriſti auf Erden gehörte und in der Anerkennung eines nicht blos ſcheinbaren Werdens von Stufe zu Stufe; wie man auch darin den Socinianern wird Recht geben müſſen, daß, wenn das Weſen Gottes ſchlechthin nicht mittheilbar iſt, ſondern nur ſeine Eigenſchaften, Gott nach ſeinem Weſen auſſerhalb der Menſchheit bleibt und nicht Menſch geworden iſt, folglich kein Grund zur Klage gegen Diejenigen bleibt, die das erkennend ſagen: das Weſen Gottes kann gar nicht Menſch werden, wohl aber theilt Gott ſeine Prärogative der Menſchheit mit. Nach dieſer Seite mußte der Socinianismus durch ſeine Vereinfachung, durch das Hinwegwerfen des doch nur müßig Gebliebenen früher oder ſpäter auch für die lutheriſche Chriſtologie eine Kriſis heraufführen, die ihr nur das Dilemma ließ, entweder das Weſen nicht als unmittheilbar vielmehr in den Eigenſchaften gegeben zu ſetzen (wie Andreä wollte) oder aber dem Socinianismus gewonnen zu geben, ähnlich wie die beiden andern Confeſſionen zu der

---

[13]) F. Soc. T. II, 798. 799.: es gebe eine duplex divinitas, eine mittheilbare z. B. immortalitas, potestas und eine nicht mittheilbare. Dieſe iſt essentia Dei, jene iſt effectus essentiae, für immer oder auf Zeit verleihbar.

Alternative gedrängt werden, entweder jenen Satz aufzugeben, daß keine proportio bestehe zwischen dem finitum und infinitum, oder aber zur socinianischen Läugnung der Menschwerdung Gottes fortzugehen. Beidemal bringt der Socinianismus diese Krise, indem er einerseits den falschen Grundsatz zu seinem eigenen macht, den jene auch haben, der aber ihre Christologie hemmt und verderbt, andrerseits aber die logisch richtigen Consequenzen zieht, die sie doch schlechterdings nicht annehmen wollen und dürfen. Sie selbst bestreiten zum Theil gegenseitig an einander diese Grundsätze, aber ohne Wirkung. Eindringlicher konnte die Lehre aus dem Munde derer sein, die jene Grundsätze annahmen, aber daraus die bedenklichsten Consequenzen zogen.

Am meisten Aehnlichkeit hat aber der Socinianismus, wie in seiner Grundanschauung vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetz, so auch in den Grundzügen seiner Christologie mit Ideen des römischen Systemes. Namentlich mit Duns Scotus hat er die merkwürdigste Aehnlichkeit: er ist in gewisser Art der entpuppte Scotismus, welcher sich durch Aneignung einiger, besonders kritischer Momente der reformatorischen Bewegung eine gewisse Familienähnlichkeit mit dem Protestantismus zu geben gewußt hat, aber im Kern auf vorreformatorischer Stufe stehen geblieben ist. Wenn wir früher als das Wesentliche in der römischen Kirche als solcher die Combination des Magischen und des Pelagianischen fanden, wovon jenes mehr das Heidnische, dieses mehr das Jüdische ist, so neigt sich zwar ohne Frage das socin. System im Ganzen mehr dem Pelagianischen und Gesetzlichen zu, wie D. Scotus, weil es ein kräftiges moralisches Interesse hat. Aber so weit als dem Göttlichen Raum bleibt, fällt dessen Wirkungsweise auch im Socinianismus magisch aus, und selbst der Begriff des Sittlichen wird durch Magisches verdorben. Schon das Wissen von dem Sittlichen kommt nur magisch an des Menschen natürliche Finsterniß, die positive Offenbarung findet im Menschen keinen Anschließungspunkt an einer inneren Selbstgesetzgebung; ja gut ist

eben das was Gott dafür hat erklären wollen. Ebenso ist es nicht durch das Ethische selbst vermittelt, daß Gott auch die Sünde vergeben, die Strafe erlassen kann, sondern es ist magische Willkür daß Gott, der doch das Gesetz mit der Straffanction gab, es nicht gelten läßt in der Vergebung, sondern davon dispensirt, gleichwohl aber auf seiner ferneren Geltung beharren soll. Magisch ist daher auch die socinianische Theorie von unsrer Versöhnung. Das Christenthum lehrt, daß wir durch das (in Christus erfüllte und befriedigte) Gesetz hindurch vom Gesetz und seinem Fluche frei und heilig werden. Nach Socin werden wir frei von dem Fluch des Gesetzes durch Offenbarung eines andern Gesetzes, dadurch das erste abolirt wird, und diese göttliche Dispensation von ihm und seine Nichtgeltung soll gleichwohl das Mittel sein, seine vollkommene Geltung herzustellen. Das Sittliche ist also nicht das in sich absolut und ewig Nothwendige, es hat seinen Ursprung nicht im göttlichen Wesen, sondern rein in dem positiven Akt der göttlichen Machtvollkommenheit und Herrschaft. Da ferner die Sittengebote nur positive, einzelne sind, nicht aber die Totalität des Menschen in nothwendigem und wesentlichem Zusammenhange damit steht, so gehört nach dem socinianischen System auch nicht die volle Heiligkeit zum göttlichen Begriff vom Menschen; und die vollste Heiligkeit thut auch Nichtgebotenes (also opera supererogatoria). Die Erhebung zu dieser vollen Heiligkeit ist zwar eine Erhöhung des Menschen, aber da sie nicht von seinem Wesen gefordert ist, ist sie eine Erhebung in eine mehr als menschliche Lebensweise. So ist in der socin. Vollendung des Menschen auch noch etwas von jener mittelalterlichen Entrückung des Menschen über sich selbst hinaus zu gewahren. Ganz ebenso ist von der Verleihung der Unsterblichkeit zu urtheilen. Sie ist nach jener metaphysischen Grundlage, welche die Nothwendigkeit des Todes in sich schließt, eine magische Entrückung über sich selbst, über den eigenen ursprünglichen Begriff. In der Christologie selbst aber tritt dieses Magische theils in der Entrückung Christi in den Himmel während seines Erdenlebens, theils in der Art hervor, wie auch ihm ohne

innere Vermittelung, Auferstehung und Unsterblichkeit zu Theil wird. Ferner in der Art wie seine Heiligkeit gedacht ist. Denn soviel Socin von Christi Werden spricht, seine Heiligkeit ist ihm ein Fertiges, in sich Bewegungsloses, Einerschaffenes, Unversuchbares, in sonderbarem Contrast mit dem Gewicht das er auf das lib. arbitr. sonst legt. Auch das ist noch ein römischer Rest, daß er (woran auch die Formula concord. streift) Christus Uebersethisches vollbringen läßt. Am meisten katholisirt aber seine Lehre von Christi Amt und Anbetung (s. o. II, 5). Das Königthum Christi droht fast das ganze Amt Christi zu verschlingen: er ist als Gesetzgeber und Herrscher Statthalter Gottes, obwohl Mensch und als solcher anzubeten. Papstthum und Heiligendienst werden zwar abgeschafft, aber so daß der falsche Grundgedanke beider Auswüchse beibehalten und aus ihm die Christologie aufgebaut wird, der Gedanke daß Gott von uns unendlich entfernt und uns schlechthin wesensfremd sei. Während dem Katholicismus des Mittelalters Christus wieder zum nackten Gott geworden und die Kirche sammt den Heiligen an seine Stelle getreten war, so meint der Socinianismus dadurch zu reformiren, daß er umgekehrt Christus zum Heiligen und Statthalter Gottes macht.

Aber auch jene beiden Grundsätze: „daß das Unendliche und Endliche sich absolut und unvereinbar entgegenstehen," und „daß die Eigenschaften sich vom Wesen trennen, daher auch von dem einen Wesen an das andere über und wider dessen Natur sich mittheilen lassen," welche der Socinianismus in sich vereinigt, (während die Reformirten nur den ersteren annehmen, die Lutheraner fast nur wider Willen dem zweiten ihren Tribut bezahlen), haben nach dem Früheren ihren Sitz in der Theologie des mittelalterlichen Katholicismus. Denn was ist dieser geläufiger als der aristotelische Satz, daß zwischen dem Infinitum und dem Finitum keine Proportio sei? Und auch der andere Grundsatz dessen Heimath das Magische der römischen Theologie ist, verräth sich in der römischen Lehre von dem Urstand und seinen donis superadditis, die dem Menschen mitgetheilt sein und doch nicht zu seinem Wesen gehören sollen; ferner in der Vor-

stellung: daß welch hohe Gaben immer Gott an die Menschheit mittheile, er doch das Höchste, sein Wesen nicht mittheilen könne, sondern das Beste für sich behalten müsse, wie auch für dieses Höchste die Menschheit nicht empfänglich sei, sondern nur durch ein Entrücktwerden aus sich in Gott, durch einen Selbstverlust damit in Kontakt kommen könne. Der Quell beider Grundsätze kann nur in dem Irrthum liegen, daß nicht die heilige Liebe in Gott das Höchste und Innerste, ja auch sein Wesen, und seine Natur sei, sondern vielmehr eine von der heiligen Liebe losgerissene Aseität, Unendlichkeit, Allmacht.

Dem Grundsatz, daß die Eigenschaften trennbar seien vom Wesen, tritt allerdings die reformirte Kirche entgegen, aber um den Preis, daß eine reale Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit überhaupt geläugnet werden will, wovon die Ursache ist, daß selbst die Unio pers. in ihr haltungslos dasteht. Es wird wohl die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit Gottes, aber nicht die Kraft und das Wesen der heiligen Liebe Gottes erkannt; und wenn auch göttliche Mittheilsamkeit gelehrt wird, so kommt doch die Mittheilung nicht zu ihrem Ziele, wenn kein Empfangen und Haben des Göttlichen soll stattfinden können. Sagt die reformirte Dogmatik, daran sei nicht Mangel an Gottes Liebe, sondern der Begriff der Endlichkeit schuld, in dessen beschränkende Macht der weltschaffende Gott habe einwilligen müssen, weil sonst eine Welt nicht möglich wäre: so ligt darin das offene Geständniß eines über Gottes liberum arbitrium stehenden höheren Gesetzes, das aber nicht das Lebensgesetz der Liebe, sondern das dualistischer Art ist, ja das folgerichtig der Welt jene falsche Selbständigkeit Gott gegenüber geben müßte, die der Socinianismus verkündigt, und an die er seine Stellvertretungslehre und Mittheilung göttlicher Prädikate an die Welt anschließt.

Die lutherische Kirche allein vertritt die entscheidende und neue christologische Grunderkenntniß: Finitum capax infiniti. Diese wurzelt ihr in der Glaubenserkenntniß daß Gott im Innersten als Liebe zu denken ist. Insofern hat sie in Be-

zug auf den christologischen Fortschritt der Christenheit den Reigen zu führen: ihr ist am vollständigsten die Idee der Christologie anvertraut. Aber auch sie hat sich in der Formula concord. nur erst in einer zu mittelalterlichen Sätzen condescendirenden Form durchzusetzen vermocht. Denn sie läßt einerseits gegen ihre Grundtendenz und gegen die von Luther gezeichnete Anthropologie durch die Besorgniß vor Vermischung des Göttlichen und Menschlichen sich dahin ziehen, das Göttliche mit Christi Menschheit nicht wirklich coalesciren zu lassen, jenes vielmehr als etwas wider die menschliche Natur an diese Kommendes anzusehen; oder auch, wo sie das Göttliche der Menschheit Christi zu eigen werden läßt, darunter nur göttliche Eigenschaften zu denken, während das Wesen Gottes unmittheilbar in Gott zurückbleiben soll. Andererseits aber indem sie ihrer Idee der gottmenschlichen Einheit treuer folgt, läßt sie sich dahin ziehen, durch die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit die Wirklichkeit und das Werden derselben — durch einen magisch beschleunigten Proceß der Exaltatio überwältigen zu lassen. [14]) Die Mängel der erstern Seite sind nicht allgemein in der lutherischen Kirche, sondern haften mehr an einzelnen Ausdrücken der Formula concord., deren Grundgedanke doch jene capacitas der Menschheit für Gott selbst in nicht blos passiver Form bleibt. Der zweite Mangel dagegen ist allgemeiner und haftet tiefer. Er hat seinen theologischen Grund darin, daß der göttlichen Liebe noch nicht bestimmt genug die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit einverleibt, ebendaher auch auf der menschlichen Seite das Ethische und der unerläßliche Proceß desselben noch zu wenig fixirt ist. Dieser zweite Doppelmangel wird von der reformirten Dogmatik und dem Socinianismus treffend erkannt und bestritten, aber geheilt kann er nicht durch Ueberspringen zum reformirten oder gar socinianischen

---

[14]) Was allerdings auf einen Mangel auch im Gottesbegriff zurückweist; denn wäre ihr die die Unterschiede wahrende Gerechtigkeit (welche die reformirte Kirche mehr vertritt) vollständiger einverleibt), so wäre erst die Liebe bestimmter ethisch gedacht.

Gottesbegriffe werden, ſondern nur dadurch, daß Gott weder blos als Heiligkeit und Gerechtigkeit, noch blos überhaupt als Güte und Mittheilſamkeit, ſondern als die ihrer ſelbſt mächtige, aber vermöge und in der Selbſtbehauptung auch ſich mittheilende, oder als die heilige Liebe erkannt wird. Erſt aus dieſer Idee Gottes und der damit ſich ergebenden Idee des Menſchen wird eine Chriſtologie aus Einem Guße möglich ſein welche das Wahre, was die verſchiedenen Kirchenpartheien wollen, und damit ſie ſelbſt in dieſer Centrallehre vereinigt. Das reformatoriſche Glaubensprincip trägt eine ſolche Chriſtologie, erſcheine ſie früher oder ſpäter, in ſeinem Schooße und iſt auch in dieſem Sinn ein unendlicher Anfang.

Dritte Epoche

der zweiten Periode.

Von 1580 bis 1800.

Verfall der bisherigen Form der Christologie in sich selbst und Umschlag derselben in die Form der einseitigen Subjectivität.

Erster Abschnitt

von 1580 bis 1700.

Die scholastische Zeit des Protestantismus und seine Entzweiung in sich selbst.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Christologie.

Was der Veröffentlichung der Concordienformel folgte, war der Streit theils zwischen den Lutheranern, die sie ablehnten und denen, die sie annahmen, theils unter den Annehmenden selbst über den Sinn derselben, über welchen sich noch ihre Verfertiger selbst, Chemnitz, Selnekker, Chyträus u. A. einerseits, die Schwaben anderseits entgegengesetzt aussprachen. Aus dem zweiten Streit erwuchs der dritte zwischen den Gießenern und Tübingern.

Die Vermittlungsversuche des J. Andreä und Chemnitz erreichten, wie früher erzählt, in Betreff des eigentlichen Gegensatzes zwischen den Schwaben und Niederdeutschen keine innere Einigung, sondern nur eine Vereinigung von disharmonischen Sätzen von beiden Seiten her in einem Buch. Die Folge war

daher nicht Eintracht, sondern vielseitige Zwietracht. Nicht blos wurde die Eintrachtsformel in zahlreichen und namhaften Ländergebieten nicht angenommen oder bald wieder ihrer Geltung beraubt; sondern es zeigte sich bald, daß die streitenden Parteien ihre Lehre keineswegs an eine andre, oder an die Eintrachtsformel aufzugeben gewillt waren, vielmehr sich in der doppelten möglichen Form behaupteten, der der Ablehnung der Concordienformel oder ihrer Auslegung nach dem eigenen System. Den ersten Weg betraten die Helmstädter, in welchen sich der frühere Widerspruch der Niedersachsen gegen die schwäbische Christologie fortsetzte, welche aber bald eine bedeutende Stütze auch innerhalb der Bekennerschaft der Eintrachtsformel dadurch erhielten, daß den vordringenden, die F. C. ausschließlich für sich ausbeutenden Württembergern eine andere, dem wahren Sinn der niedersächsischen Mitarbeiter analogere Deutung entgegentrat, die als genuinen Sinn derselben dasjenige behauptete, was nachher, in der Hauptsache umfassender, die Gießener gegen die Würtemberger vertraten.

Tileman Heßhus und seine Collegen Daniel Hoffmann und Basilius Sattler verweigerten die Anerkennung der 1577 von ihnen unterschriebenen Concordienformel, weil sie nachträglich ohne ihre Zustimmung vielfach verändert sei, und beantragten eine neue und zwar synodale Verhandlung. Nicht ohne Grund fürchtete man aber davon neue Unruhen und Zerrüttungen, und so kam es nur Seitens der Kurfürsten von der Pfalz, Brandenburg und Sachsen 1583 zu einer Abordnung von T. Kirchner, N. Selnekker mit Pol. Lyser, sowie von Körner und M. Chemnitz, um zu Quedlinburg mit den braunschweigschen Abgeordneten zu verhandeln. Die Hauptforderung von Heßhus und den Seinen war: die Ubiquität nicht als absolute, sondern als limitirte oder respective festzustellen, auch einige unbequeme Reden Lutheri nicht zu gebrauchen. (Letzteres bezieht sich besonders auf Luthers Worte im großen Bekenntniß, welche noch durch die Württemberger in die F. C. hineingebracht waren). Die Anderen, nachdem sie vergeblich einige Tage über die Ubiquität disputirt hatten [1]), ohne deren Gegner

[1]) Bericht von dem Colloquio der zu Quedelburg versamleten Theo-

überzeugen zu können (wobei Chemnitz, dessen Ansicht die Helmstädter so nahe standen, sich in einer schwierigen Lage befand), constatirten nur, „daß eine Einigung unter den Kurfürsten und Fürsten, sowie den Theologen jetzt (eben nach dem Abschluß des so mühsamen Concordienwerkes!) nicht herstellbar sei, sowie daß die Braunschweiger auf ein rechtmäßiges Concil provociren, was man dahin gestellt sein lassen müsse.“ An ein solches war nicht zu denken; ebensowenig an Nachgiebigkeit Seitens der Helmstädter, und schon hier zeigte sich die Unmöglichkeit, was reine Lehre sei, bis in das Gebiet der feineren Bestimmungen hinein, das die F. C. betreten hatte, kirchlich festzustellen. Niemand konnte im Ernst daran denken, von der lutherischen Kirche diejenigen Länder auszuschließen, welche die F. C. nicht annahmen. Aber an dem Versuche ließ man es nicht fehlen, die Bestreitung der Christologie der F. C. als Abfall zu bezeichnen und wo möglich durch fürstliche Gewalt zu unterdrücken. Herzog Julius von Braunschweig wurde durch Herzog Ludwig von Württemberg auf Antrieb der Tübinger 1585 zum Einschreiten aufgefordert. Als dies nicht fruchtete, vereinigten sich nach Heßhusens Tod die Leipziger, Wittenberger und Jenaer Theologen 1593 zu einem Erinnerungsschreiben an Dr. Hoffmann mit Belehrungsversuchen, Friedensermahnungen und Banndrohung. Aber alles vergebens. Die Helmstädter, zumal Daniel Hoffmann, waren unermüdet und nahmen schon die untergrabende Position ein, als den genuinen (nur durch nachträgliche unerlaubte Aenderungen verdunkelten) Sinn der F. C. ihre christologische Ansicht zu bezeichnen. [2])

---

logen über dem Artikel von der Ubiquitet vnd allenthalben Gegenwärtigkeit des Leibs Christi u. s. w. im Anhang zum Abtruck etlicher Schrifften, daraus nunmehr der vorlängst gehoffte genuinus intellectus F. C. etc. erscheinet 1597. Diese Schrift ist zugleich gegen die Erfurter Apologie der F. C. gerichtet.

[2]) Mit den Reformirten wollten es die Helmstädter nicht halten, nicht einmal mit den Anhaltschen Theologen, die Anfangs noch der lutherischen Abendmahlslehre befreundet waren, aber die reale Comm. idd. bestritten. Heßhus wollte bei der hypothetischen Allgegenwart oder Multipräsenz (omnipr. respectiva) bleiben, die er stets gelehrt zu haben behauptete, der aber die veröffentlichte Ein-

Schon früher hatten dasselbe die Schwaben zu Gunsten ihrer Christologie gethan; nicht ohne Erfolg. Sie ließen unter Anderem wider die Helmstädter den „Gründlichen ausführlichen Bericht, daß die Lehre von der Majestät Christi nicht allein in heiliger göttlicher Schrift gegründet, sondern auch von Dr. Luthern und andern Theologen geführet, der christlichen F. C. einverleibet und aus Gottes Wort erhalten worden“ 1589 ausgehen [3]). Hier suchen sie die alte Brentzische Lehre als den genuinen Sinn der F. C. dadurch zu erweisen, daß sie das dem Chemnitz in ihr zugestandene „quando et quomodo voluerit“ nicht als Gegensatz gegen die absolute Omnipräsenz der Menschheit gelten lassen, sondern nur auf den modus derselben beziehen wollen.

Damit wäre die Concession an die Niederdeutschen wieder vollständig zurückgenommen, die schwäbisch-sächsische Concordie in einen Sieg der schwäbischen Ansicht über die sächsische verwandelt gewesen. Chemnitz (gest. 1586), Chyträus, Selnekker waren mit dieser Deutung, die sich schon bald nach 1580 verlautbarte, höchlich unzufrieden und gaben das auch in Briefen zu erkennen [4]). Sie gaben auch zu verstehen, daß ihnen gewisse Concessionen wider Willen im Concordienwerk entrissen worden waren, deren Zurücknahme ihnen aber jetzt nicht blos aus persönlichen Gründen, sondern auch um größerer Gefahren willen unthunlich erschien. So kündigte sich ein noch vorhandener, weiter verbreiteter Widerspruch gegen die schwäbische Christologie an. Zuvor ist aber noch etwas bei den vornehmsten Theologen vor dem Gießener Streite zu verweilen, welche wenn auch vergebliche Versuche machten, den vorhandenen Gegensatz zu beschwich-

trachtsformel vielfach durch ihre omnipr. absoluta widerspreche. D. Hofmann ging dazu fort, nur für das heil. Abendmahl, nicht aber die Weltregierung, die Gegenwart des Leibes Christi zu lehren. S. o. Abdruck u. s. w. S. 24 u. f.

[3]) Vergl. auch Aegid. Hunnius nothwendige Verantwortung des Concordienbuchs 1597, Widerlegung der ungegründeten Auflagen, damit Dr. D. Hoffmann in seiner Apologie u. s. w. 1597. Auch H. Mylius und Pol. Lyser schrieben wider Hoffmann.

[4]) Abdruck ꝛc. S. 23. 24.

tigen oder zu vermitteln, bevor er im genannten Streite zum heftigen scharfen Ausdruck kam.

Der Widerspruch der älteren Helmstädter war nicht von einem tieferen religiösen oder speculativen Interesse geleitet gewesen; neben Streitlust und Selbstgefühl ist bei ihnen nur das Interesse zu verspüren, sich nicht durch dogmatische Folgerungen zu weit von dem gesunden Menschenverstande und von der Schrift-Controle zu entfernen. Auch schien ihr Widerspruch anfangs mehr vereinzelt [5]); denn es gelang einige Zeit den Württembergern, die meisten namhaften Theologen zu Mitkämpfern zu gewinnen, besonders den Leonhard Hutter und den Aegidius Hunnius (wie Chyträus und Polyc. Lyser geborene Schwaben); aber mehr um Erhaltung des Eintrachtswerkes als um völliger Zustimmung zum schwäbischen Lehrtypus willen. Denn zwar L. Hutter [6]) läßt die ganze Majestät, Kraft, Macht und Glorie Gottes seit dem Momente der Empfängniß, kraft der unio hypostatica der menschlichen Natur zu eigen geworden sein und nur die Manifestation dieser Eigenschaften ward nach ihm unter die Knechtsgestalt verhüllt, Christi Menschheit sei nie abwesend von den Creaturen, bei welchen der Logos gegenwärtig ist, das wäre Διάστασις der Naturen; aber doch spricht auch er von einem theilweisen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften (Controv. 326); sagt nur: im st. exin. caro personaliter fuit ubique, was sich von selbst versteht, wenn die persona Verbi Person der Menschheit war, und läßt die Thätigkeit des Logos sich beschränken, den Logos ruhen in Beziehung auf das Fleisch, damit es sterben könnte (Controv. 332); die Entäußerung bezieht er auf die Niedrigkeit des Standes Christi zwischen Geburt und Auferstehung. Er schreibt ihm alle wesentlichen menschlichen Eigenschaften, ja auch die Schwachheiten zu, die als Strafe der Sünde anzusehen sind, wie nicht minder das allmälige Wachsthum. Hunnius aber bildet zwar besonders eifrig die Lehre aus, daß Christi Mensch-

[5]) Wiewohl Hoffmann manche Männer selbst in Württemberg bekannt sind, die gegen Andreä stehen.

[6]) Loci theologici 1609.; Controversiae duae Theol. Viteb. 1610 p. 213—383.

heit in den ewigen und illocalen Logos eingerückt ſei; daß ſie ſchon vom erſten Moment der unio an zum Beſitz der ganzen göttlichen Majeſtät gelangte, und lehrt auch auf ſeine Weiſe eine doppelte ſimultane Daſeinsweiſe der Menſchheit, die im Wort und die im Ort (ἐν λόγῳ und in loco). Aber er ſetzt der erſteren Grenzen für den Stand der Erniedrigung, um die Wahrheit des Seins und Werdens der irdiſchen Menſchheit nicht durch eine hinter ihr ſtehende höhere ſchon vergottete Menſchheit durchbrechen zu laſſen. In dem Logos iſt ihm die Menſchheit der Perſon nach, indem die Perſon des Wortes auch zur Perſon dieſes Menſchen geworden iſt; aber dieſes Sein im Logos iſt wie das Sein des Logos ſelbſt erhaben über Welt, Räumlichkeit und Trennung durch Raum; ſie iſt ein rein immanentes Verhältniß des Logos zur menſchlichen Natur Chriſti, hat auf Welt und Weltregierung noch keine Beziehung. Nach dieſer erſten Daſeinsweiſe iſt der Logos in der Menſchheit perſönlich mit der ganzen Fülle ſeines Weſens, nicht aber außer ihr, wozu ja Raum gehören würde, und die Menſchheit in ihm (praesentia intima), nicht außer ihm; aber im Stand der Niedrigkeit iſt die Menſchheit nicht (actuell) bei allen Creaturen, regiert nicht die Welt, weiß nicht alles, ſondern die omnipraesentia extima, omniscientia, omnipotentia kommt ihr erſt zu ſeit der Erhöhung [7]). Geſetzt, die Menſchwerdung wäre geſchehen vor der Welt-

[7]) Libelli IV. de persona Christi ejusque ad dextram dei sedentis divina majestate. Francof. 1595, verf. Marburg 1585. S. 83: q. adhuc ergo censes carnem Christi una cum λόγῳ etiam in utero matris, in cruce, in sepulcro existentem ubique fuisse, cum λόγον nullibi extra eam esse contendas? Antwort: alia nunc est ejus majestatis ratio quam fuit in statu humiliationis. Siquidem λόγος tum quidem sibi naturam assumtam arcano quodam tacitoque modo unitissime praesentem extra locum habuit, sed non habuit eam ceteris in orbe creaturis praesentem (quibus gubernandis tum humana natura nondum adhibebatur), sed extra creaturas omnes intra perfectissimae personae suae complexum intimum praesentissime junctam sibi habuit. Jam autem in statu gloriae λόγος non sibi tantum habet illam praesentem personaliter: sed eandem quoque creaturis ratione gubernationis praesentem sistit, quatenus λόγος per exaltatam humanitatem omnia gubernat.

schöpfung, ehe irgend ein Raum war, so würde offenbar der Logos nirgendwo außerhalb der Menschheit gewesen sein. Eben so wenig aber hat der Raum, da er nun ist, der Logos aber allgegenwärtig in ihm lebt, eine trennende Bedeutung für Christi Person; sondern der Logos hat sich die Menschheit innigst gegenwärtig, wo immer er auch ist, wenn gleich sie auf Erden noch nicht allenthalben bei der Creatur ist, vielmehr räumlich an Einem Ort, aber theilhabend an der Person des Logos, die überall ist. Hunnius braucht, um anschaulich zu machen, wie sich der Besitz der göttlichen Eigenschaften Seitens der menschlichen Natur wohl mit dem Mangel der Allwissenheit und Allmacht im Stand der Niedrigkeit reime, folgende Beispiele: Der Logos hat seine eigene Weisheit nicht immer in der Menschheit gebraucht, sondern rücksichtlich ihrer den Gebrauch zu Zeiten zurückgezogen. Dennoch hat die Menschheit die Weisheit. So hat auch ein neugeborenes Kind an sich (actu primo) eine vernünftige Seele, wiewohl es noch nichts versteht; wenn es nun aber erkennen lernt, so gewinnt es damit nicht eine neue Seele, sondern es offenbart sich nur was zuvor latent war. Und ein Philosoph behält seine Erkenntniß im Schlaf auch ohne actuelle Betrachtung. Wenn ferner in der Ohnmacht die Seele nichts im Körper wirkt, sondern rücksichtlich des Leibes ihre Actualität gleichsam ausleert, ohne daß deshalb eine Trennung der Seele vom Leibe Statt findet, so ist auch in Christi Menschheit Allmacht ohne Actualität denkbar, und selbst in Christi Tod keine Trennung des Logos von der Menschheit, noch eine Vernichtung der mitgetheilten Allmacht anzunehmen, sondern nur rücksichtlich der Menschheit eine Ausleerung (Zurückziehung, Ruhe) der in sich unveränderlichen Allmacht des Logos. Zwar die natürliche Einheit zwischen Seele und Leib löste sich im Tode, aber die unio personalis blieb unverletzt. Christus wäre unsterblich gewesen als Sündloser und kraft der unio, aber unserthalben begab er sich dieses Rechtes und wurde sterblich [8]). Die latente Potenz der Unsterblichkeit, Allmacht, Allwissenheit ist also als

[8]) S. 70. 73. 74. 251.

Besitz Christi von der Unio her zu setzen, aber keineswegs ein verhüllter Gebrauch dieser Eigenschaften, sofern er dem Stand der Niedrigkeit entgegen wäre.

Mit all diesem weicht Hunnius von der Lehre der Württemberger (von welcher J. Andreä während der Unterhandlungen theilweis abgelassen hatte) wie von Luthers großem Bekenntniß wesentlich ab, und schließt sich dem Chemnitz, sowie Luthers Sätzen vor dem Streit mit den Schweizern an [9]). Während die Württemberger aus der unio personalis den Satz ableiten, wo der Logos ist, da muß auch die Menschheit sein; er ist aber allgegenwärtig bei den Creaturen, also auch die Menschheit: so folgert dagegen Hunnius aus der unio personalis zunächst nur den ruhenden Besitz der göttlichen Eigenschaften, macht aber den Antheil an ihrer Actualität von dem Maße abhängig, in welchem der Stand der Niedrigkeit ihn zuläßt. Erst in seiner Lehre vom Stand der Erhöhung trifft er wieder mit den Württembergern zusammen.

Wenn Hunnius die Menschheit zunächst nur der zu ihr gehörigen Person (des Logos) nach erhaben über Raum und Zeit setzt, so ist damit noch nichts gesagt, was nicht auch die Reformirten zugeben könnten. Denn diese weigern sich nicht, der Person, die ja Person des Logos ist, alle göttlichen Prädikate zuzulegen. Und da Hunnius die ganze Lehre von der Comm. idd. (ähnlich wie Chemnitz, aber nicht Brentz) sorgfältigst so formirt, daß er unter dem Antheil der Menschheit an den göttlichen Prädicaten nicht ein Zueigenwerden dieser Eigenschaften für die Menschheit als ihr Subjectum versteht, so können die Reformirten um so mehr mit ihm eins sein. Mit jener negativen Raumfreyheit der Menschheit, sofern sie im Logos ist, war aber auch für die positive Raumfreyheit, auf welche es doch für die lutherische Abendmahlslehre ankam, noch nichts gewonnen. Wenn bei

[9]) Welche (was Thomasius Christi Person u. Werk 1855. II, 290—446 gänzlich übersieht) für Luthers Lehre von der Mittheilung des verklärten Leibes u. Blutes Christi im h. Abendmahl völlig dasselbe, ja Besseres leisten können, als seine spätern Sätze, mit welchen, wie auch Thomasius zugeben muß, die Wirklichkeit der Menschheit nicht besteht.

der Betrachtung der Allgegenwart Christi von allem Raum abzusehen ist, wie soll Christus an vielen oder allen Orten zugleich sein? Muß da nicht seine Menschheit unendlich ausgedehnt sein? Er antwortet: [10]) Gott ist an allen Orten gegenwärtig, aber in unräumlicher Gegenwart, wie unzeitlich. Die Menschheit ist aufgenommen in diese Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit: so kann auch ihre Gegenwart im Raum unräumlich und unzeitlich sein, wenn der Logos ihr diese Gegenwart im Raum bei allen Creaturen, die er stets hat, oder die positive Raumfreyheit verleiht, durch welche für ihn das Universum wie ein Stäublein ist, das er umfaßt, und die endlose Zeit wie ein Punkt, und das geschieht im Stand der Erhöhung. — Aber neben ihrem ortlosen Sein im Worte hatte die Menschheit Christi doch ein Sein an Einem Orte, ja sie hat auch nach Hunnius noch jetzt ein Ubi, und ist zwar in keiner Art von außen eingeengt, aber in sich local und begrenzt, ein Quantum. Wie kann nun eine und dieselbe Menschheit nach einer Seite unräumlich, ja raumfrei, nach der andern räumlich, in sich begrenzt sein? führt das nicht doch zu einer doppelten simultanen Menschheit? Was half es, für den Stand der Erniedrigung diese Doppelheit abweisen zu wollen, wie Chemnitz und die Helmstädter, für den Stand der Erhöhung aber sie ohne Weiteres stehen zu lassen? Da erscheinen doch sowohl die Schwaben consequenter (die spätern Tübinger) die wenigstens eine Identität in dieser Doppelheit festhalten für beide Stände, als auch die Helmstädter, wenn sie mit Heßhus sagen: trennt der Mangel der Allgegenwart im Stand der Niedrigkeit die Einheit der Person nicht, so trennt er sie auch nicht im Stande der Erhöhung.

Diese Schwierigkeit hat nun Philipp Nicolai in vielen Schriften behandelt [11]), freilich nicht mit dem Erfolg, um dem

[10]) S. 87. 88.

[11]) Ph. Nicolai Grundfeste des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden. 1604. Vgl. Thomasius Christi Person und Werk II. S. 451—472 und S. 502—506. Eine lichtvolle Darlegung seiner Ansicht, nebst eingeflochtener Erwähnung seiner vielfachen Schrif-

Streite zwischen den [illegible] und Gießenern vorzubeugen. Es lohnt, bei ihm etwas zu verweilen. Nicolai's religiöser und speculativer Geist läßt es sich vor Allem angelegen sein, die lutherische Christologie von dem Schein des schlechthin Singulären und Absonderlichen zu befreien, vielmehr sie aus der Mitte einer in sich zusammenhängenden und befreundet ansprechenden Weltanschauung zu betrachten. Diese ganze, an Brentz und das schwäbische Syngramma sich anschließende Weltbetrachtung ist zwar sichtlich aus christologischer Anschauung her entworfen, aber dient dem Streben, die Selbstbegründung der erkannten christologischen Grundwahrheit sich dadurch vollziehen zu lassen, daß diese eine geschlossene und ganze Weltbetrachtung aus sich hervorzubringen sucht.

Er geht davon aus, daß die Welt überhaupt in dem ewigen, unräumlichen Wesen Gottes gründe, daß Gott alle Creaturen in ihm selbst umschreibe, erhalte, beherrsche, und gleichsam der Ort für sie sei. Er schaue sie alle in sich, und regiere sie in sich nach seiner Fürsichtigkeit (πρόνοια) in ewig geeintem Erkennen und Wollen, er sei bei ihnen allenthalben, allgegenwärtig, indem er überall und ganz in sich und bei sich sei. Wo er ist, ist er ungetheilt ganz; wo er ganz ist, hat er, nicht außer sich, sondern in sich, in dem ewigen Licht seiner Gedanken und seiner Liebe die Welt. In ihm leben, weben und sind wir. Er erkennt die Welt in sich und durch sich. Die Höhe, Tiefe, Breite, Länge der Welt, ihre Räume, Masse, Gewicht und Zahl umschreibet Gott, ohne daß sie sein Wesen ausdehnen kann: vielmehr „Himmel und Erden samt allen Völkern so drin sind, scheinen für seinen Augen wie ein Tröpflein Wasser, wie ein Scherflein in der Waage, wie ein Stäublin und wie ein nich-

---

ten über diesen Gegenstand, die leider durch bittere Polemik den edeln Kern entstellen, ist in der Schutzschrift für die holl. Lutheraner an die Staaten Hollands: Verantwortung der Evangelischen Kirchen in Hollandt wider die Lästerung Petri Plancii calvinistischen Predigers zu Amsterdam und seiner Consorten. Hamb. 1602 enthalten.

tiges Nicht. Nicht so, daß er das große Gebäu Himmels und Erden samt den materialischen Dingen, so drinnen sind, ihrer räumlichen Eigenschaften beraube und sie in ein Stäublin zerdrücke, sondern daß er trotz ihrer leiblichen Größe alle ohn einige Mühe im verborgenen Licht seiner göttlichen Regierung wie ein Stäublin vor sich gegenwärtig sehe, sie alle gegenwärtig wie ein Pünktlein umschreibe und in seiner Hand habe". Gottes Unendlichkeit und Unermeßlichkeit habe mit der Frau Matheſis nichts zu thun, sie sei ganz andrer Art; und wer von jener einen Begriff gewonnen, dem sei es nicht mehr schwer, das zu glauben, worauf es für die lutherische Christologie ankomme.

Wäre Gott im mathematischen Sinne unendlich, d. h. im physischen, leiblichen, so könnte er nur so in einem Wesen sein, daß ein Theil Gottes in diesem Wesen, der andere Theil ausser demselben wäre; aber unmöglich wäre es, daß Gott ganz in einem endlichen Wesen wäre. Auch das sei zuzugeben, daß kein Leib eine räumliche oder leibliche Allenthalbenheit haben könne. Aber das sei auch nicht die Meinung der lutherischen Lehre: sie abstrahire in ihrer Christologie von solcher räumlichen oder leiblichen Allenthalbenheit des Fleisches (d. i. der Menschheit) Christi, wie von einer mathematischen Unendlichkeit des Christo ganz und persönlich inwohnenden Gottes. Statt dieser falschen, kindischen, Gott theilenden Vorstellung von seiner Unermeßlichkeit sei vielmehr dazu überzugehen, daß Gottes Wesen unendlich in sich selbst sei durch den Inhalt seines Wesens. „Gott ist mit nichten räumlicher Weise eines unendlichen und unmeßlichen Wesens, sondern ist nach seiner Substanz unendlich und unmeßlich, wie von einer Tugend, als von der Liebe, von der Weisheit, von der Macht, oder von der Gerechtigkeit kann gesagt werden, daß sie unendlich, unerschöpflich, unmeßlich und unbegreiflich sei, nachdemmal Gottes Wesen nicht ist in adjectivo leutselig, weise, heilig, allmächtig, gütig und gerecht, sondern ist wesentlich die Liebe selber, die Weisheit selbst, die Allmacht selbst, die Heiligkeit selbst, die Güte selbst und die Gerechtigkeit selbst." [12]) Er sucht also die Un-

[12]) Wider Plancium. S. 416.

endlichkeit Gottes vielmehr intensiv als extensiv zu fassen, und gewinnt dadurch das Recht, zu sagen, daß ein Mensch, in dem Gott wohnen will, nicht zu eng und zu klein sei für das ganze intensive Wesen Gottes, vor Allem für die Liebe, den Umring aller andern göttlichen Tugenden; und daß die Menschheit, die so Gott in sich aufgenommen, nicht leiblich ins Unendliche brauche ausgedehnt zu werden. Entfernt man nur die groben mathematischen Gedanken, die nachweislich auf Gott nicht anwendbar sind, so wird erkannt, daß Gott trotz seiner Unendlichkeit in einem endlichen Wesen wohnen kann. Vor Allem sagt er mit St. Bernhard anima quae ad imaginem ejus est creata, ejus capax est (S. 436). Gottes Gegenwart und gegenwärtige Regierung umfaßt zwar Alles und ist eine: aber sie ist auch verschieden für verschiedene Theile des Universums, deren Begriff und Wesen gerade durch die Verschiedenheit seiner Gegenwart gebildet wird. Es sind drei Gebiete zu unterscheiden nicht örtlich, sondern sachlich. Einmal dieses sichtbare Gebäude der Welt, wo Gott nach seiner allmächtigen Kraft gegenwärtig ist, zweitens der Himmel. Der äußere Himmel gehört zur Welt; aber der eigentliche Himmel ist der Ort, wo Gott mit seiner Gnade gegenwärtig ist. Er theilt sich in den Himmel der Kirche, in welchem Gott durch Wort und Sacrament für den Glauben gegenwärtig ist, und in den Himmel der Verklärten und Engel, der für das Schauen ist. Das dritte Gebiet ist die Stätte der Offenbarung des göttlichen Zornes, der zürnenden Liebe, oder die Hölle. Diese drei Gebiete sind aber nicht etwa räumlich von einander verschieden und entlegen, nicht der Raum trennt oder constituirt sie, sondern einzig die Verschiedenheit der Offenbarung oder Gegenwart Gottes. Sie sind objektiv reale Gebiete, aber zugleich Stufen, in welche ohne Reise das Subjekt unmittelbar aus der vorherigen eintritt, wenn es dafür geeignet ist. Wie der Embryo in der Welt ist und es doch nicht weiß, so lange der enge Leib der Mutter sein Raum ist, aber mit der Geburt plötzlich in die Welt blickt, die doch auch wieder beengend ist durch ihre physischen Gesetze, so betreten wir eine neue Welt ohne Raumveränderung im Glauben; wir stehen im Glauben schon

im Himmel, wie dort der Embryo schon in der Welt war, aber nicht schauend. Wir werden von Wort und Sacrament als dem Mutterleibe des Himmelreiches ausgetragen, bis wir im Tode geboren werden in den Himmel des Schauens. Auch dazu wird es keiner Reise bedürfen, sondern nur des Aufschlagens der Augen. Umgekehrt in dem Ungläubigen fängt schon jetzt die Hölle zu brennen an, und sein Tod ist nur ein volles Erwachen und Erfahren dessen, was verhüllt schon zuvor da war, ja worin er schon zu stehen angefangen hatte. Gottes Gegenwart hat also Welt, Himmel, Hölle in sich und unter sich.

Innerhalb des zweiten Gebietes, des Himmels, ist aber wieder Gottes Gegenwart nicht überall nur dieselbe. Eine andere ist Gottes Gegenwart in Christus, eine andere in den Christen. Dennoch kann die pneumatische Gegenwart Gottes in den Gläubigen eine erläuternde Analogie bilden für die persönliche Gegenwart, die Gott nur in Christus hat, und für deren Folgen. Denn auch in den Christen, wie in Christo, wirkt Gottes Gegenwart wunderbare Geheimnisse, eine Theilhaftigkeit der menschlichen Natur an der Gottheit. Wie die göttliche Natur die menschliche in Christus annahm und sich zu eigen machte, so findet auch in der unio pneumatica eine ἰδιοποιά des Menschlichen Seitens Gottes statt, so wenn Christus als sich geschehen betrachtet, was den Seinigen geschieht; oder wenn der h. Geist uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, oder wenn Christus unsre Sünde, aber auch unsre Buße und unsern Glauben als sein eigen, seinem Leibe zugehörig ansieht kraft der Liebe. — Zu der Theilnahme an dem Unsrigen kam sodann bei Christo das Theilgeben an dem Seinigen. Auch hier findet eine Aehnlichkeit statt zwischen Christi Menschheit und uns; eine wunderbare pneumatische μεταποιία unserer Schwachheit erfahren wir, wie seine Menschheit. Und auch für das dritte genus der Communic. idd. läßt sich eine Analogie nachweisen im Gebiet der pneumatischen Unio, indem der Wandel des Christen im Geist auch ein Zusammenwirken der Gottheit mit unsrer Menschheit ist. Diese Analogie kann richtig erwogen die unio Gottes und des Menschen in Christo nicht mehr als ein fremdartiges Wunder erscheinen lassen; kann zeigen, daß der luthe-

rische Gedanke der Christologie tieferen religiösen Gehalt hat; aber auch die Anerkennung des Unterschiedes der unio in Christo von der unio in uns empfehlen. Denn wir alle verdanken unsere pneumatische unio, wie wir wohl wissen, nur Christo, er selbst keinem Andern. Da er so der ursprüngliche Ort der vollkommnen unio ist, so unsre unio bewirkt, so muß auch gesagt werden, daß Gott in ihm auf einzige, nemlich persönliche Weise ist. Das soll nach Nicolai der Ausdruck besagen: der Logos sei non extra carnem Christi, sondern in carne. Die Meinung davon könne nicht sein, daß der Logos nur die Menschheit Jesu gegenwärtig habe, aber in der übrigen Creatur überhaupt nicht sei; sondern blos, daß er persönlich nur in Jesu Menschheit sei, und sonst nirgends; auch in Jesu Menschheit aber nicht räumlich, sondern illocal oder so, daß nur die Einzigkeit des immanenten Verhältnisses zwischen dem Logos und der Menschheit mit der personalis unio bezeichnet sein soll. [13])

Diese Einzigkeit kann nicht darin bestehn, daß der Logos in Christo eine sonderliche Beschaffenheit an ihm selbst hätte, die er anderwärts nicht hat. Denn der Logos ist in sich einfach und sich selbst gleich, überall umfaßt er in sich die Welt, im Lichte seiner Ewigkeit, denn ihre Gründe wie ihr Bestehen und ihre Vielheit ruhen in seiner allmächtigen Liebe, so daß er sich anschauend auch sie, oder sie in sich erkennt und gegenwärtig hat. Mithin muß Christi Einzigkeit sich darstellen in seiner Menschheit. Die personalis unio muß eine einzigartige Beziehung dieser zu dem allgegenwärtigen Logos aussagen, eine solche, kraft deren er persönlich nur in ihr ist, obwohl er allem gegenwärtig ist und alles ihm. Diese Einzigkeit seiner Menschheit kann sich auch nicht beziehen auf seinen Leib als ein ausgedehntes, endliches, räumliches Wesen, was er in alle Ewigkeit bleibt, weßhalb dieser Leib nie kann räumlich und leiblich allgegenwärtig

[13]) A. a. O. S. 429. Ganz ist er in einem jeglichen, sofern er in ihme wohnet und kann nach seinem Wesen nicht getheilt werden, und ganz ist er ausser einem jeglichen, sofern er mit derselben keinem ein Suppositum oder eine Person ist.

werden. Aber da der mit Jesu Menschheit persönlich vereinigte Logos, der nach seiner (intensiven) Unendlichkeit wohl Raum hat in dem Fleisch Christi, in dem Lichte seiner innern Unendlichkeit die Welt real gegenwärtig hat und als ihr Herr dasteht: so hat auch die Menschheit Jesu, im Logos die Welt schauend und habend, an des Logos Wissen Theil und macht sich die Welt durch ihn gleichfalls gegenwärtig. In diesem Sinn ist sie bei allen Creaturen und nimmt Theil an ihrer Regierung, aber nicht durch räumliche Ausdehnung und Allgegenwärtigkeit, die auch nicht einmal der Logos hat. Als Analogie dient ihm, daß schon unsre Seele im innern Licht ihrer Gedanken eine Welt, ja Welten tragen und in entlegenen Welttheilen im Geiste sein kann. Freilich so, daß wir nicht das wahre Bild derselben oder ihre Wahrheit haben, auch wenn wir leiblich da gewesen sind. Aber Christi Seele hat schon in sich selbst ein wahres und weit klareres Bild von der Welt, wie sie ist, sie ist ihm als solche wie sie ist gegenwärtig. Kraft der unio personalis vollends schaut sie in das verborgene Licht der göttlichen Fürsichtigkeit, die die Welt in sich hält und real umspannt, und da hat Christus nicht blos Schatten der Dinge, sondern sie selbst in ihrem ewigen Grunde vor sich und hat sie gegenwärtig in ihrer Realität: ja er ist ihnen, sofern sie real in demselbigen Logos gründen, real gegenwärtig, aber in sich, nicht leiblich, sondern illocal und geistig.

Es ist wohl richtig, daß so Nicolai für die Gegenwart Christi bei allen Creaturen von dem Leibe abstrahirt und auf die Seele, ihre Theilnahme an der Allwissenheit des Logos (von Mutterleibe an) zurückgeht, was um so mehr Beachtung verdient, als jetzt so selten von der Seele Christi die Rede war. Jedoch will er, wie wir sehen, deßhalb die Gegenwart Christi nach seiner Menschheit (Seele) bei allen Creaturen nicht in das bloße Alleswissen verlegen; sondern in Gott selbst ist ihm, unbeschadet des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf, Wissen und Sein Eins, indem Gott sein Wissen von der Welt aus seinem Sichwissen hat und die Welt real in sich, ihrem Grunde, umschlossen hält. Und indem Christi Seele Theil hat an diesem höchsten Wissen, in sich schauend die Welt, d. h. in dem Lichte des in ihr persönlich woh-

neuen Logos, der die Welt als ihr Realgrund oder nach ihren ewigen illocalen Gründen in sich selbst trägt: so ist nicht blos die Welt gegenwärtig vor ihr, sondern auch sie selbst ist der Welt, — sofern diese im Logos ruht, lebt und webt, dem mit ihr persönlich geeinten — (d. h. der Welt sub specie aeternitatis) gegenwärtig.[14]) Aber Raum und Zeit sind da als etwas behandelt, was für die Welt, sofern sie in Gott ist, nicht sei, d. h. als etwas nur Subjectives; oder, wenn Raum und Zeit als etwas die wirkliche Welt mit Constituirendes gedacht sind,[15]) so bezieht sich das Wissen der Menschheit Christi von der Welt und ihre Gegenwart bei ihr nicht auf die wirkliche Welt, sondern nur auf die ideale, geschichtslose, wie sie Eigenthum des Platonismus und des platonisirenden Mittelalters war, die aber gleichwohl als Eines mit dieser wirklichen dargestellt wird. Jedenfalls ist die Welt also dem Nicolai noch zu wenig zur Selbstständigkeit aus Gott hervorgetreten; zu sehr noch im Umkreis seines ewigen Wesens gehalten und hat daher etwas Doketisches an sich, — ja diese Auffassung, wenn sie von einem mystischen Geiste verfolgt wird, neigt zum Pantheismus. Nach dieser Seite ist zu sagen: Der christologische Doketismus hat in Nicolai auch einen kosmischen Doketismus aus sich hervorgeboren und damit zeigt diese ganze Denkweise noch ihre Zusammenhänge mit dem Mittelalter. Außerdem aber ist durch die schroffe Trennung der Räumlichkeit von dem illocalen Sein Christi im Logos für die Gegenwart des Leibes Christi im h. Abendmahl nicht blos nichts gewonnen — obwohl Nicolai es meint, — sondern diese ist gerade unmöglich gemacht, denn eine räumliche, leibliche Allenthalbenheit soll ja Christi Leib nicht haben können, sondern stets eine endliche, begrenzte Größe bleiben, die Allgegenwart aber sich nur auf die Seele Christi beziehen. Seine Lehre von dem allerwärts uns innerlich nahen Himmel, der gleichsam überall hinter dem Vorhang der Räumlichkeit und Leiblichkeit gegenwärtig ist, kann zwar für Christi Nähe auch nach seiner Menschheit bürgen; aber da er

[14]) S. 412.
[15]) Wie z. B. S. 439.

oft wiederholt, daß „Christi Fleisch leiblich und sichtbar nirgends als im Himmel sei,“ so kann er keine leibliche Gegenwart des Fleisches Christi auf Erden im Raume lehren, sondern nur ein Hervortreten des Himmels der Kirche und mit ihm Christi für den Glauben also die Seelen der Menschen analog dem, daß die Welt für Christi Seele gegenwärtig ist: was zur Manducatio oralis nicht stimmt, sondern nur mit der Manducatio fidei. So ist nicht zu verwundern, daß Nicolai's an sich so gemüthreiche und geistvolle Ausführung doch keine bleibenden Spuren in der Lehrbildung jener Zeit zurückließ [16]).

Ueberblickt man die Hauptwerke der Generation nach der F. C., so sieht man eine Zeitlang den schwäbischen Typus und zwar in scholastischer Form das Uebergewicht gewinnen, aber doch findet mehr oder minder unbewußt eine vielfache Abweichung von ihm statt. Namentlich waltet noch manchfache Unsicherheit: ob der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung fehlte oder nur verhüllt war wie der Besitz; sodann, ob die Einheit

[16]) Hafenreffer Loci theolog. 1603 hat wenig Eigenthümliches. Er unterscheidet zwischen Besitz und Gebrauch, läßt nach Christi liberum arbitrium auch auf Erden letzteren zu, befleißigt sich aber, die Lehre von der Comm. idd. klar zu ordnen. Die Arten derselben bilden ihm folgenden Fortschritt: 1. Aneignung der menschlichen Natur mit ihren Prädikaten durch den Sohn Gottes. 2. Mittheilung göttlicher Prädikate an die Menschheit. 3. Gemeinsamkeit der Thätigkeit. Nur macht er bemerklich, daß dazu noch diejenige Art komme, wornach von der ganzen Person die Eigenschaften beider Naturen ausgesagt werden (S. 350 ff.), was freilich nicht sowohl eine neue Art, als eine Aussage über die Folgen der andern Arten ist. Daher hat die Tübinger Viertheilung der Arten wenig Beifall gefunden; sie selbst haben auch diese vierte nur bald als Einleitung, wie Hafenreffer, bald als Folge der andern Arten behandelt. — Hafenreffer handelt I. de persona Christi 1. de un. person. 2. de Comm. idd. 3. de Statuum carnis Chr. diversitate. II. de officio Chr. (triplici). Auffallend ist, daß er S. 307 sagt: es sei unus verus et singularis homo vom Logos angenommen worden, der seiner Natur nach wohl hätte können propria personalitate subsistere, aber personalitate ipsius suspensa et impeditâ sei er indissolubiliter in ipsius filii Dei hypostasin aufgenommen, wodurch er perfectior sei.

und Sichſelbſtgleichheit der Perſon ohne dieſen ſtetigen Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften beſteht, und wenn das, ob und in welchem Umfang dieſer Gebrauch dem erhöheten Herrn zuzuſchreiben ſei? Die hiemit zuſammenhängenden in der F. C. nur verhüllten, ja zuſammengeſprochenen Gegenſätze brachen daher in der zweiten Generation nach der F. C. wieder in helle Flammen aus. Das geſchah in dem Streite zwiſchen den Gieſſenern und Tübingern [17]), der die Frage ſo formulirte: Ob Chriſtus auch im Status exinanitionis nach ſeiner Menſchheit allen Kreaturen gegenwärtig geweſen ſei und das ganze Univerſum ſelbſt am Kreuz und während ſeines Todes regiert habe?

Die Gieſſener ſuchen das Uebergewicht der ſchwäbiſchen Chriſtologie dadurch zu brechen, daß ſie die Chemnitz'ſche Seite der F. C. wieder hervorkehren und die Helmſtädtiſche Richtung conſequenter verfolgen. Hatten die Tübinger hinter der irdiſchen werdenden Menſchheit gleichzeitig eine fertige höhere und actuale mit Brentz und dem ſpäteren Luther angenommen, ſo wollen die Gieſſener dieſen ſimultanen Dualismus nicht, der die Einheit der Gottmenſchheit zerſtört, ja die empiriſche Menſchheit Chriſti außerhalb der unio läßt, und nehmen dafür in ſtrengerer Durch-

---

[17]) Den 17. Nov. 1616 hatte Balth. Mentzer in Gieſſen, ein Freund von Aeg. Hunnius, Hafenreffern ſeine von der ſchwäb. Chriſtologie abweichende Lehre vorgelegt; am 10. Sept. 1618 abermals um Erklärung Seitens der Tübinger gebeten. Die Antwort erfolgte den 1. Sept. 1619. Nach Hafenreffers Tod war Th. Thumm Hauptvertreter der Tübinger; ſeine Genoſſen Luc. Oſiander, Melchior Nicolai. B. Mentzern ſchloß ſich Feuerborn und Joh. Winckelmann in Gieſſen an. Die Hauptſchriften der Tübinger ſind: Von Thummius Majestas J. Chr. θεανθρώπου 1621. Die Acta Mentzeriana und Ταπεινωσιγραφία sacra h. e. Repetitio sanae et orthod. doctr. de humiliat. Chr. 1623. Von Nicolai die Consideratio theologica &c. 1622. — Seitens der Gieſſener iſt zu nennen: Sciagraphia de div. Jesu Christo juxta humanit. communicatae majestatis — usurpatione von J. Feuerborn 1621 und deſſen Κενωσιγραφία 1627; von Mentzer: die Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai et Theod. Thummii 1624. Dazu kommt noch die ſächſiſche Decisio 1624.

führung zwei Stadien oder Stände an, in deren erſtem die Entäußerung waltet, wie im zweiten die ihrem Begriff entſprechende abſolut actuale Gottmenſchheit. Zu Stande kommt die Entäußerung durch die Zurückziehung (retractio) oder die Ruhe (quiescere) des Logos in Beziehung auf die Actualität in und mit der Menſchheit (κένωσις τῆς χρήσεως), alſo dadurch, daß der Logos die Actualität, welche er nach ſeinem Weſen für ſich ſtets hat und übt, der Erlöſung wegen nicht ſofort auch der Menſchheit mittheilt, ſondern ſie für ſich allein übt, während er die Menſchheit auf ſo lange ſich rein nach dem Geſetz ihres Weſens entwickeln und bethätigen läßt, obwohl ſie in den Beſitz der göttlichen Prädicate (actu primo) durch den Act der unio geſetzt war, auch dann und wann ſchon auf Erden der Logos durch ſie hindurch wirkte (actu secundo) und ihr ſeine actuale Majeſtät in einzelnen Strahlen mittheilte. Hiemit war nun freilich an Stelle der doppelten gleichzeitigen Menſchheit ein anderer Dualismus getreten, nemlich der zwiſchen dem Logos und zwiſchen der Menſchheit, deren Actualität für gewöhnlich als nur menſchlich und nicht zugleich als Actualität des Logos gedacht war; davon zu ſchweigen, daß die abſolut fertige Gottmenſchheit der ſchwäbiſchen Chriſtologie auch bei den Gieſſenern in den gewöhnlichen Verlauf des empiriſchen Lebens Jeſu wie geſpenſtiſch von Zeit zu Zeit hereingreifen und ſeinen Zuſammenhang durchlöchern ſoll nach einem dieſer Perſon ſelbſt äußeren durch ihren immanenten Lebensverlauf nicht gegebenen Geſetz.

Beſonders ſuchen ſich die Gieſſener der Allgegenwart des Leibes Chriſti zu entſchlagen. Sie beſtimmen, um das zu erreichen, die göttliche Allgegenwart überhaupt anders als gewöhnlich, nicht als nuda adessentia ad creaturas, ſondern als operatio; wo dieſe fehlt, fehlt auch die Gegenwart. Sie verbinden ſie alſo inniger mit der allmächtigen Regierung. So behaupten ſie nun, wie die Welt-Regierung doch unmöglich von Chriſti Menſchheit im Leiden und Tod könne geübt ſein, ſo komme auch die wirkliche Allgegenwart dieſer Menſchheit im Stand der Erniedrigung nicht zu; ſie gehöre ſchon in das Gebiet des Actualen oder des Gebrauches, auf den für den Stand

der Entäußerung für gewöhnlich einmal für immer verzichtet ſei (κένωσις); der Beſitz, der Chriſto durch die Unio zukomme, ſei nur die Möglichkeit (δύναμις), der Creatur wann und wie er will gegenwärtig zu ſein und mit dem Logos zu regieren. Aehnlich wird die δύναμις der Allmacht und Allwiſſenheit als Beſitz der Menſchheit zugeſtanden, der Gebrauch aber oder die Actualität (actus secundus) im Allgemeinen für die irdiſche Zeit geläugnet. Damit will wie für ein menſchliches Werden ſo auch für einen Stand der Erhöhung, in welchen erſt die plena usurpatio fällt und welcher ſich von Menſchwerdung überhaupt wie von der Erniedrigung beſtimmt unterſcheidet, Raum geſchafft werden. Als der ſich Erniedrigende wird der ganze Chriſtus bezeichnet, als das Erniedrigte die Menſchheit, die Menſchwerdung aber iſt weder mit der Erhöhung, noch mit der Erniedrigung der Menſchheit identiſch, ſondern ſie iſt das durch beide hindurchgehende oder das grundlegende Factum, welches in ſeinen Umkreis den Unterſchied beider Stände aufnimmt. Das Weſen der incarnatio, die unverrücklich durch beide Stände hindurchgeht, beſteht nur in der illocalen innigſten perſönlichen Gegenwart (praesentia intima, indistantia) des Logos bei der Menſchheit, keineswegs aber gehört dazu auch die praesentia extima bei allen Creaturen, die der mit ihr geeinte Logos allgegenwärtig regiert. Raum und Zeit können dieſe innigſte Einheit nicht auflöſen. Denn wenn gleich der Logos nicht blos in dieſer Menſchheit iſt, ſondern bei allen Creaturen gegenwärtig bleibt, ſo hat er doch, wo er iſt, nach ſeinem einfachen illocalen Weſen die Menſchheit gegenwärtig *für ſich*, wenn *ſie* auch nicht gegenwärtig bei den Creaturen iſt, und damit iſt die unzertrennliche Einheit der Perſon auch ohne die wirkliche Allgegenwart der Menſchheit vollkommen ſicher geſtellt. Dieſe Einheit bleibt alſo auch während der Logos ohne Vermittelung der Menſchheit im Stande der Entäußerung allein die Welt regiert. Das Weſen der unio beſteht rein in dem Verhältniß zwiſchen dem Logos und der Menſchheit, nicht im Verhältniß zur Welt [18]). Wenn auch die Gieſſener den Satz: λόγος

[18]) Daraus folgt nun aber eigentlich, daß auch im Stand der Er-

non extra carnem, wie den ſelbſtverſtändlichen: caro non extra λόγον, annehmen, ſo verſtehen ſie doch den erſteren nur ſo, wie auch Nicolai und Andere, daß die perſönliche Einheit nie und nirgends aufgelöst, und daß der Logos als Perſon oder perſönlich nur in Chriſto wohne und ſonſt in keiner anderen Creatur, d. h. daß er die einzige Creatur ſei, welche die Perſon des Logos und damit die göttliche Fülle intenſiv zu ihrer eigenen habe.

Aber die Tübinger meinen, den Satz λόγος non extra carnem umfaſſender nehmen und eine Beſchränkung der Mittheilung der Actualität des Logos an die Menſchheit in Beziehung auf Allgegenwart, Allmacht, Allwiſſenheit läugnen, jenen Unterſchied aber von Beſitz und Gebrauch ausſchließen zu müſſen. Ihre Tendenz geht dahin, nur einen Unterſchied zwiſchen verborgenem und offenbarem Gebrauch als das Weſentliche des Unterſchiedes beider Stände übrig zu laſſen, die Erhöhung aber in der Hauptſache ſchon mit der Erniedrigung zu verbinden. Mit aller Energie des Gedankens wollen ſie die abſolute Idee der Gottmenſchheit feſthalten, ohne deren volle Wirklichkeit ihnen

---

höhung eine wirkliche Allgegenwart des Caro Christi nicht nothwendig anzunehmen iſt. Es genügt die Freiheit, ſein zu können, wo ſie will, ſowie der Antheil an der Weltregierung. Ja, da alles in letzter Beziehung von ſeiner libera voluntas abhängt, auch im Stande der Erhöhung, dieſe aber auch ſchon zuvor vollſtändig vorhanden geweſen ſein ſoll kraft der Unio, ſo ſinkt der Unterſchied zwiſchen beiden Ständen doch wieder zuſammen; die Perſon iſt an ihr ſelbſt fertig von Anfang an; verſchieden iſt nur ihr Thun, ihre Selbſtmanifeſtation. Die Gieſſener haben ſo wenig einen Begriff von geiſtigem Werden als z. B. die Carteſianer mit ihrer Lehre von den angebornen Ideen. Das Werden erwirbt ihnen nichts, ſondern zeigt blos was iſt. Die ignorantia, die ſie Chriſto zuſchreiben, iſt ſo zugleich Beſitz der Allwiſſenheit, wie die Endlichkeit zugleich Beſitz der allmächtigen Allgegenwart. Ja auch ſie haben eine doppelte Menſchheit Chriſti; die eine iſt wirklich werdend und wachſend, aber rein menſchlich, nicht gottmenſchlich; die andre hat den fertigen Beſitz aller göttlichen Eigenſchaften mit der libera voluntas, die ſich nie aufgibt; wenn auch mit dem Willen, Menſch zu werden, die Nothwendigkeit übernommen iſt, ſich für gewöhnlich des Gebrauchs zu entleeren.

die Menſchwerdung überhaupt noch nicht da iſt, und erſt von dieſem dogmatiſchen Begriff einer abſoluten und in ſich ſelbſt gleichen Gottmenſchheit aus treten ſie an die Empirie, an die Evangelienberichte heran und ſuchen ſich damit nach Kräften auseinander zu ſetzen.

Die Allgegenwart ſei keineswegs ſchon zur Actualität zu ziehen, hinter der etwa die Möglichkeit ſtünde, allgegenwärtig zu ſein oder nicht, je nach dem Gebrauch, den der Wille von der Potenz machte, ſondern die Allgegenwart ſei die Vorausſetzung für alle Actualität Gottes in der Welt, ohne ſchon ſelbſt zu dieſer gezählt werden zu können, ſie ſei das ruhige, für Gott naturnothwendige Sein bei der Welt, wenn dieſe einmal ſei (was allerdings von Gottes Willen abhänge), ſie ſei Folge der weſentlichen Unendlichkeit Gottes. So gewiß daher der Act der Menſchwerdung das göttliche Weſen an die Menſchheit mittheile, ſo gewiß müſſe dem Fleiſch Chriſti dieſe wirkliche Allgegenwart und nicht blos deren Potenz, die es nicht gebe, mitgetheilt werden. Auch iſt nicht die Erhöhung oder das Sitzen zur Rechten Gottes, ſondern die Aufnahme in die Perſon des unendlichen Logos den Tübingern der Grund der Allgegenwart des Fleiſches Chriſti.

Die göttlichen Eigenſchaften müſſen ſich mittheilen als die, die ſie ſind. Sie ſind aber nie müßig, ſondern nur im Actus, und es iſt nicht eine bloße Möglichkeit, daß Gott die Welt, wenn er ſie einmal will, allwiſſend, allgegenwärtig, allmächtig regiert, ſondern es iſt eine Nothwendigkeit, die Gott mit dem Wollen der Welt gleichſam ſich auferlegt, und wodurch er einmal für immer auf den Unterſchied zwiſchen Beſitz und Gebrauch dieſer ſeiner Eigenſchaften verzichtet hat [19]).

---

[19]) An dieſem Punkt argumentiren alſo die Tübinger ganz ähnlich wie die Reformirten, welche von der Welt ſagen, wenn Gott ſie nach den Geſetzen ihres Begriffs einmal wollte, ſo konnte er ſie nicht zugleich auf entgegengeſetzte Weiſe wollen. Uebrigens iſt dieſe Läugnung des Unterſchieds zwiſchen Beſitz und Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften weſentlich phyſiſch, unethiſch. Sofern ſie ſie aber durch die Contingenz der Welt ermäßigten, deren Sein vom

Vornehmlich aber behaupten die Tübinger, daß die Gieſſener Chriſtologie die Einheit der Perſon zertrenne, theils indem ſie ein Sein des Logos bei allen Creaturen lehre, während die Menſchheit nur an einem Orte ſein ſoll, theils indem ſie den Welt regierenden Logos und den Menſchen, der mit ihm geeint ſein und doch nicht mit regieren ſoll, aus einander reiße. Die Menſchheit wirke ſo den Gieſſenern nach ihrem Geſetz actuell ohne den Logos, wiſſe und wirke nichts Göttliches außer ausnahmsweiſe, ſondern nur Menſchliches, und umgekehrt: Der Logos wirke nur als Gott, ohne daß die Menſchheit concurrire. Das löſe die Einheit der Perſon auf nach dem Satz divisis operationibus ipsa quoque dividitur persona; das führe zum Neſtorianismus [20]) und Calvinismus.

Man muß es den Tübingern zugeben, daß ſie ſtrenge ein einheitliches gottmenſchliches Sein verzeichnen, und dabei durch nichts Aeußeres, ſondern nur durch die Idee der Gottmenſchheit ſelbſt ſich leiten laſſen wollen. Sie haben auch eine viel intenſivere Vorſtellung von der Einheit der gottmenſchlichen Perſon, wenn ſie ihnen auch zu ſehr mit abſoluter Sichſelbſtgleichheit zuſammenfällt im Himmel und auf Erden, was ihnen aus dem gemeinſam anerkannten Grundſatz zu folgen ſcheint: die Menſchwerdung habe keine Grade, ſondern könne nur ſein oder nicht ſein, — als ob nicht das Seyende werden könnte. Sie heben ferner mit Recht die Inconſequenz hervor, daß nach den Gieſſenern Chriſtus zuweilen von dem Beſitz der Allmacht u. ſ. w. auch Gebrauch gemacht habe. Gehen dieſe Ausnahmen, fragen ſie, mit der Erniedrigung wohl zuſammen, warum ſollte der ſtete Gebrauch ihr widerſprechen? Es werde vielmehr nur auf die richtige Formirung des Begriffs der Entäußerung ſowie der Erhöhung ankommen, eine ſolche nemlich, wornach beide zuſammen gehören und ſimultan zuſammen beſtehen. Das ſei auch

Willen Gottes abhängt, ſo müſſen ſie, nur um einen Schritt weiter zurück, doch den Gieſſenern den Unterſchied zwiſchen Beſitz und Gebrauch für Gottes Weſen zugeben.

[20]) Der Vorwurf hat ſein Wahres, weil die actuelle Menſchheit in ihrem Werden nicht als gottmenſchliche bei den Gieſſenern erſcheint.

vom religiöſen Intereſſe gefordert. Das hoheprieſterliche Amt habe ſeine Kraft eben darin, daß der leidende zugleich der wirkliche König ſei. Die Erhöhung der menſchlichen Natur zur Rechten Gottes ſchon durch die Menſchwerdung und ihre Einſetzung in die actuale göttliche Majeſtät beſtehe nun mit der Entäußerung dann wohl zuſammen, wenn dieſe die Verhüllung (κρύψις) dieſes Gebrauches ſei. Und auch für eine Succeſſion zwiſchen Erniedrigung und Erhöhung bleibe ſo noch eine Stelle in dem Unterſchiede zwiſchen dem der Welt des Glaubens entſprechenden noch nicht offenbaren, und zwiſchen dem der Welt des Schauens entſprechenden unverhüllten Gebrauch der göttlichen Majeſtät.

Die eigene Chriſtologie der Tübinger, ähnlich wie Brentz, geht davon aus, daß die unio hypostatica in nichts Anderem beſtehe, als in der Vereinigung der zwei Naturen zur Konſtituirung der Perſon des Gottmenſchen, ſo daß, wenn irgendwie dieſe Vereinigung fehle, auch die Gottmenſchheit ſelbſt fehlen würde. Während die vorreformatoriſche Chriſtologie die Menſchwerdung als Aufnahme der menſchlichen Natur von der Perſon des Logos oder in ſie auffaßte, wobei dann die Naturen außer einander ſtehen bleiben konnten, aber durch den Ichpunkt als einen gemeinſamen dritten Ort zuſammengehalten, ſo hatte dagegen die luth. Chriſtologie, wie früher gezeigt, ihren Ausgangspunkt von den Naturen genommen; ihre Vereinigung und gegenſeitige Mittheilung war ihr das Weſentliche im Begriff der Menſchwerdung. Reſultat der unio und communicatio der Naturen war ihr die gottmenſchliche Perſon, dieſe neue perſönliche Lebenseinheit. Aus der bloßen Aufnahme der menſchlichen Natur in die Hypoſtaſe des Logos — wobei die göttliche Seite nothwendig im einſeitigen Uebergewicht ſtehen bleibt — ward jetzt in ſchärferem Ausdruck: Mittheilung wie der Naturen und Eigenſchaften an einander, ſo auch der Hypoſtaſe des Logos an das Fleiſch. Wenn nun aber die Menſchwerdung ſelbſt und die allgemein damit identiſch geſetzte unio hypostatica durch jene Vereinigung und Mittheilung der Naturen erſt zu Stande kömmt, ſo mußte auch ferner geſagt werden, daß die Menſchwerdung noch nicht geſchehen ſei, wenn nicht eine wirkliche, in ihrer Art vollſtändige Lebens-

einheit gesetzt sei, wenn vielmehr die Naturen, sei es an ihnen selbst oder ihren Eigenschaften oder Thätigkeiten, noch aus einander stehen [21]). Daraus aber meinen die Tübinger folgern zu müssen, da ihnen die Unveränderlichkeit, Allgegenwart und ewige Weltregierung des Logos ebenso unerschütterlich fest steht, als der rechtgläubigen Kirche aller Jahrhunderte: Die Menschheit müsse eben durch den Akt der Menschwerdung wie in den Vollbesitz so auch in den Gebrauch der göttlichen Prärogative eingerückt sein, und da die Unio, deren Wesen dieses fordre, unauflöslich sei, so müsse auch seit der Menschwerdung, also schon in Mutterleibe, wie am Kreuze Christus auch nach seiner Menschheit allgegenwärtig und allwissend die Welt regiert haben. Nur so werde Luthers Satz bewahrt: divina natura non extra carnem, nur so werde die Trennung der Menschheit vom Logos vermieden, die sofort einträte, wenn irgendwo der Logos wäre, wo die Menschheit nicht ist, oder wenn er irgend etwas seit der Menschwerdung thäte, was nicht zugleich auch die Menschheit thut. Hienach mußte sich ihnen auch der Vortrag der Lehre von der Comm. idd. formell und materiell anders gestalten. Wenn die chemnitzische Lehrform unterschieden hatte: 1. die Mittheilung der Naturen an die Person; 2. die Mittheilung der Naturen an einander, wobei aber die Mittheilung an die göttliche Natur gewöhnlich ausfiel; 3. die Mittheilung der Person an die Naturen, indem die Eine Person den Impuls zum Handeln gibt, das beide Naturen, jede nach ihrer Art, aber gemeinsam vollbringen: so konnte das erste genus, welches Prädikate einer jeden Natur der ganzen Person, nemlich eben nach jeder Natur zueignete, einem Lehrtypus nur fremd sein, der die Person vielmehr erst als Resultat der Einigung der Naturen, nicht aber als dritten gemein-

[21]) Wie das Letztere bei den Giessenern statt fand, die ein Werden in Christo nur um den Preis fanden, daß sie die Menschheit als werdende auch nicht als gottmenschlich, sondern in dieser Beziehung als reinmenschlich ansahen, also mit den Tübingern darin wesentlich Eins sind, kein gottmenschliches Werden zu kennen, sondern nur theils ein ewig vollendetes gottmenschliches Sein, theils daneben ein rein menschliches Werden zu haben.

ſamen Ort anſah. Daher mußte die Chriſtologie, welche die Menſchwerdung und den Gottmenſchen ſelbſt erſt als Reſultat der Communicatio naturarum et idd. betrachtet, dieſem genus, das die Perſon ſchon vorausſetzt, eine ſpätere Stelle geben, die genera der Comm. idd. und naturarum aber ſo ordnen, daß die gottmenſchliche perſönliche Einheit daraus reſultirte. Demnach ſetzen die Tübinger (wozu ſchon Hafenreffer den Uebergang bildet, ſ. o. S. 787) als erſtes genus die Theilnahme der göttlichen Natur an der menſchlichen, die Aneignung derſelben mit all ihren Schwächen, Mängeln, Leiden (οἰκείωσις, ἰδιοποίια); tadeln, daß man gewöhnlich nur von einer Mittheilung an die menſchliche Natur rede und ſtellen die meiſt nach Luther vergeſſene Mittheilung an die göttliche Natur als erſtes genus auf. Der Aneignung des Menſchlichen durch das Göttliche ſchließt ſich zweitens die Aneignung des Göttlichen durch das Menſchliche vermöge der Selbſtmittheilung des Logos an. Dieſe iſt, wie bei Brentz, von Anfang an ſo vollſtändig, daß die Himmelfahrt nichts Weſentliches hinzuthut. Die Hyperypsosis der menſchlichen Natur iſt durch die Unio ſchon vollbracht. Aus den beiden erſten folgt als drittes genus die Gemeinſamkeit der Thätigkeiten der nun gewonnenen gottmenſchlichen Perſon, die eine abſolute iſt, ſo daß nach ihrer Weiſe die Menſchheit bei allem, was der Logos thut, mitwirkt. Jetzt erſt erhält ihnen (als viertes genus) die Mittheilung der Naturen an die Perſon, das ſonſt erſte genus, ihre Stelle, zugleich mit einem realeren Sinne, als ſonſt. Denn während noch Chemnitz dieſes genus (ſowie das genus apotelesm.) als von den Reformirten wie von den Lutheranern anerkannt behandelt, die Differenz nur im genus majestaticum gefunden hatte, ſo ſoll nun dieſes genus nicht mehr bedeuten, daß der Einen Perſon real die beiden Naturen mit ihren Prädikaten zukommen, und von der Einheit der Perſon beiderlei Ausſage möglich und richtig ſei: ſondern da den Tübingern die Perſon nichts als zugleich die Einheit der Naturen ſelbſt iſt, ſo geben ſie ihrem vierten genus die Bedeutung, daß die Ausſagen von der einen Natur der Perſon nicht anders als ſo zu-

kommen, daß sie auch Aussagen sind, die der andern Natur gelten [22]).

So steht ein doppelter Typus der Idiomenlehre vor uns, entsprechend dem Unterschied zwischen Chemnitz und den Schwaben.

Wenn nun aber die Gottmenschheit darin bestehen soll, daß vom ersten Moment an nicht blos alles Menschliche dem Logos zugeeignet, sondern auch die Menschheit allgegenwärtig, allwissend, allmächtig ist und mit ihm die Welt selbst am Kreuze regiert: wie stimmt damit die Wirklichkeit der menschlichen Natur, ohne welche doch alles Große, was von der Incarnation gesagt wird, seine Basis verlöre?

Was erstens die Allgegenwart anlangt, so reichte die Berufung auf das illocale Sein der Menschheit im Logos nicht aus, auch nicht die illocale Gegenwart des Logos bei den Creaturen. Denn die Raumfreiheit des Logos ist zugleich Macht über den Raum, übergreifend über seine Schranken. Diese müßte auch die Menschheit haben. Die wirkliche Menschheit ist aber räumlich umschrieben, wie auch die Tübinger nicht läugnen; an sie, diese umschriebene, mußte nach den Tübinger Prämissen die Mittheilung der Allgegenwart erfolgen, oder die Menschwerdung war nicht geschehen, sondern ließ gerade die wirkliche Menschheit ausserhalb der Unio. Mithin ergäbe sich für die Tübinger nichts anderes als die Forderung, daß dasselbe, was umschrieben, räumlich an Einem Orte ist, zugleich allgegenwärtig sei. Den Weg Luthers, der durch Zuziehung der Allmacht helfen will, welche das All für Gott zu einem Sandkorn mache, das also auch von seiner Menschheit umspannt werden könne, hatten sich die Tübinger eigentlich dadurch verlegt, daß sie den Giessenern wehrten, die Allgegenwart auf die Allmacht statt auf das nothwendige Sein Gottes zu gründen. Sie nähern sich aber dem Wege des Ph. Nicolai, der diese Allgegenwart auf die Seele bezog, indem sie sagen: actu naturae (humanae) zwar sei Christus nicht allgegenwärtig gewesen, aber actu personae. Allein es ist offenbar,

[22]) Vgl. z. B. Thumm. Majestas J. Chr. 1621. S. 89. Das vierte genus setzt er als erstes. S. 93.

daß sie damit willkürlich von den nothwendigen Consequenzen ihrer Vordersätze abbrechen, nach welchen die Menschheit gar nicht gottmenschlich wäre, die nicht auch actu naturae durch das ihr Mitgetheilte Allgegenwart hätte.

Die Allwissenheit der Menschheit von Anfang an stieß hart zusammen mit dem schriftmäßigen Wachsen Christi an Erkenntniß. Da sie mit Recht die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch der Allwissenheit verwarfen, so blieb ihnen nichts übrig, als die Menschheit Christi einerseits wachsend und lernend, andrerseits von Anfang an allwissend zu setzen: eine Ansicht, die sie sich sogar aus Luc. 1, 52 zu begründen getrauten [23]), wogegen das Nichtwissen Christi Marc. 13, 33 ihnen den Verdacht der Interpolation erweckte. Die Gießener unterließen nicht, ihnen den Widerspruch zu zeigen, der in einem Lernen dessen ligt, der andrerseits actuell allwissend sei; sie machten darauf aufmerksam, wie Christi menschliches Werden, wenn hinter ihm eine fertige Actualität der Menschheit als gottmenschlicher stehe, zum Schein werde. Aber logisch ebenso wichtig, obwohl mehr übersehen ist das Umgekehrte, daß auch hier dasselbe gilt, was von der räumlich begrenzten Person Christi. Nemlich nach den Tübinger Prämissen ist die lernende, wachsende Person Christi (ganz ähnlich wie bei den Gießenern) gar nicht wirklich gottmenschlich, sondern steht als solche außerhalb des Logos und der Unio, die in Communic. naturae et idd. div. besteht.

Die Uebung der Allmacht brachte die Schwierigkeit, wie damit die Wahrheit der Schwäche der menschlichen Natur bestehe. Wenn Christus auch in seinem Leiden in Gethsemane und am Kreuz selig die Welt regiert hat, wo bleibt dann die Wahrheit seines hohepriesterlichen Leidens? Die Tübinger konnten sich nicht verbergen, daß hier ihre Theorie direct mit dem religiösen Interesse feindlich zusammenstieß, das für die ganze Bewegung des christol. Dogma das impulsgebende war und bleiben muß. Daher gaben sie im Laufe der Verhandlungen den Gießenern hier etwas nach, was aber entweder nur scheinbar war und

[23]) Thumm. Maj. J. Chr. S. 157: das πληρόμενον beweise das.

nichts besserte, oder ihre ganze Theorie durchbrach und erschütterte. Sie sagten nemlich, für das hoheprieſterliche Amt habe eine Retractio der divina majestas d. h. ihres Gebrauches Statt gefunden, damit Christus leiden könnte. Als Hoherprieſter also sei er nur im Besitz aber nicht im Gebrauch dieser Prärogative gewesen: nur daß diese Retractio (wie nachher die Wiederaufnahme der usurpatio) nicht blos Werk des Logos sei, wohin die Gieſſener Theorie zielte, sondern auch der Menschheit: also ein gemeinsamer Akt beider Naturen zur Selbstbeschränkung der Menschheit in der göttlichen Majestas, keineswegs des Logos. Ja sie zeigten sich einerseits erbötig, diese Selbstbeschränkung der Menschheit in Beziehung auf die usurpatio dem Erlösungswerke zu lieb auch weiter auf all die Momente der Niedrigkeit bis zurück zur Empfängniß auszudehnen, denen nach der evang. Geschichte sich Christus unterwarf, Armuth, Schwäche, Knechtsgestalt, zeitliche wie räumliche Beschränkung im Werden, Schmerz, Leistung des thuenden und leidenden Gehorsams bis zum Tode. Und diß hätte zur harmonischen Durchführung ihres Standpunktes wesentlich beitragen können. Denn während wir so eben bei ihnen Christi räumlich beschränkte und lernende, überhaupt werdende Menschheit als noch außerhalb der unio stehend bezeichnen mußten, so gewann die Tübinger Theorie, wenn sie wollte, an dem eine Entäußerung fordernden hoheprieſterlichen Amte eine Brücke von der innerlich absolut vollendeten und mit dem Logos durch vollständige Communicatio geeinigten, zu der äußerlich begrenzten, werdenden, ja leidenden Menschheit. Die letztere erschiene so als That der ersteren für den Zweck der Erlösung. Allein das wird nicht folgerichtig durchgeführt. Denn einmal sagen die Tübinger: diese Entäußerung finde nur statt für Christus qua sacerdos, aber nicht für ihn als König; vielmehr gehe der Gebrauch seiner königlichen Macht auch im Leiden, ja auch, da sein Leib im Grabe lag, fort, weil sonst die Unio aufgelöst wäre. Sodann beschränken sie ausdrücklich wieder die hoheprieſterliche Selbstentäußerung auf den Gebrauch der Macht, meinen aber, ein Verzicht auf die Allgegenwart und Allwissenheit sei vom hoheprieſterlichen Amte nicht gefordert gewesen, behaupten also doch, daß Christus am

Kreuz zugleich allgegenwärtig gewesen sei und allwissend als Hoherpriester, aber auch zugleich allmächtig als König regiert habe, eine Unterscheidung über deren Unhaltbarkeit nichts weiter zu sagen ist. Solche Lehre von der Entäußerung läßt auch neben der vollendeten Gottmenschheit die werdende Menschheit als eine eben deßhalb, weil sie werdend ist, nicht gottmenschliche, sondern blos menschliche stehen und thut so nichts zur Ueberwindung des alten schwäbischen Dualismus einer doppelten Menschheit [24]). Eine andere Inconcinnität ligt darin, daß sie einerseits in ihrer Lehre von den 4 genera das Erste die Annahme der niedrigen armen menschlichen Natur sein lassen, mithin ihre Niedrigkeit als ihren primitiven Stand fassen [25]), andrerseits aber Neigung zeigen, die Niedrigkeit erst aus freiwilliger Selbstentäußerung auch der Menschheit abzuleiten.

Das Letztere war von ihrem Standpunkte aus, der einen absolut vollendeten Gottmenschen schon für die That der Incarnation selbst fordert, weil nur in einem solchen die Unio wirklich sei, das allein Folgerechte. Wirklich haben sie auch die Conceptio von der Menschwerdung so unterschieden, daß sie letztere dem Begriff nach jener vorangehen lassen. Sie wollen die Conceptio, die als Anfang der Entäußerung angesehen zu werden pflegte, als freiwillige gottmenschliche That, wie alle Selbstentäußerung auffassen. Aber hier ist zugleich der Punkt, wo gerade die folgerichtige Ausführung ihres Grundgedankens die ganze Theorie zum Scheitern bringt. Denn sollte die Conceptio, durch welche die Menschheit selbst erst zu sein beginnt, doch Mitthat

---

[24]) Die Tübinger Theorie setzt in der Unio personalis eine natürliche Unmöglichkeit, zu leiden und zu sterben, weil einen nothwendigen Antheil der Menschheit an der göttlichen Lebenskraft; neben diesem Wunder aber für das Leiden einen dieses Wunder momentan und theilweise aufhebenden Willensact, um doch leidentlich zu sein; was lebhaft an jene monophysitischen Theorieen erinnert, die zuerst ein wunderbares Gerüste von absolut fertiger Gottmenschheit aufbauen, um es dann durch ein negatives Wunder der Wahrheit des Leidens zu lieb wieder aufzuheben.

[25]) Was Schneckenburger übersieht.

der Menschheit sein, so müßte offenbar wie Schneckenburger richtig gesehen hat, eine Gottmenschheit, und zwar eine nicht blos ideale, sondern absolut vollkommen reale, der irdischen Gottmenschheit vorangehn und Ursache der letztern sein, und diese nähme von der schon vorhandenen vollkommenen Realität der Gottmenschheit zu Gunsten der Knechtsgestalt wieder Manches zurück.

Zu dieser Consequenz würde die Tübinger Christologie von dem gottmenschlichen Act der Selbstentäußerung unausweichlich getrieben, an ihr aber müßte sie auch scheitern, weil sie mit der Lehre von einer realen himmlischen Menschheit offen in das Gebiet der Heterodoxie übergienge.

Aber auch hier geht sie nicht consequent bis zum Ende fort. Sie macht weder wirklich Ernst mit der vor der irdischen Incarnation absolut realen und die Form dieser causirenden Gottmenschheit; denn sie läßt die Incarnation, trotz ihrer Unterscheidung von der Conceptio, doch wieder erst mit dieser anheben; noch andrerseits mit der Selbstentäußerung, denn hinter dem werdenden, leidenden Menschen in Knechtsgestalt hat sie verborgen einen von Anfang an absolut vollendeten König, wodurch das ganze irdische Leben und Kämpfen Christi zu einer bloßen dramatischen Rolle wird [26]): ein Dualismus, der die Einheit der

---

[26]) Naiv spricht diß schon Hafenreffer Loci Theol. S. 400 aus: Die Exinanitio sei die Forma servi. Id quod interdum principes etiam in peregrinationibus facere solent: qui dum ministris suis famulitia praestant, nihilominus tamen Domini sunt et manent. Wenn die Tübinger sogar für die Menschheit der Majestas Christi so zueilen, daß sie in der Entäußerung nur einen geheimen Gebrauch der Majestät der Menschheit ähnlich wie Brentz u. s. w. sehen, wie unendlich weit sind sie davon entfernt, was ihnen Thomasius a. a. O. S. 444 als ihre Tendenz anfinnen möchte, den Logos selbst sich erniedrigen oder zur bloßen Potenz werden zu lassen! Ihr Absehen geht nicht, wie Thomasius es darstellt, nur auf die absolute Einheit oder Sichselbstgleichheit der Person; sondern ebensosehr auf die Einsetzung der Menschheit Christi in die göttliche Majestät, wie z. B. schon die Titel von Thumm's Schriften beweisen. Das zweite Genus Comm. idd. (bei Thumm Maj. J. Chr. S. 149 das dritte), die

Perſon mehr ſelbſt als Neſtorius bedroht und die Menſchwerdung ſelbſt zum Scheine macht.

Ueberhaupt aber hätte einmal die Menſchheit ihre Vollkommenheit ſchon gehabt, ſo könnte ſie wenigſtens die geiſtige Seite derſelben auch nicht durch einen ethiſchen Akt wieder aufgeben, ſondern behielte dieſe Vollkommenheit innerlich oder latent fort und fort, wodurch das Erwerben zum bloßen Schein, zum Zeigen des innerlich ſtets ſchon Vorhandenen würde. Abſolute Vollkommenheit der Menſchheit aber ohne ethiſches Werden iſt magiſch, ethiſcher Doketismus. Uebrigens würde ſich damit die Tübinger Anſicht der Gieſſener Lehre vom Beſitz zubilden, mit der ſie ohnehin an dem Punkte der hoheprieſterlichen Retractio principielle Gleichheit annimmt.

Kein Wunder, daß die ſächſiſche Decisio 1624 ſich in der Hauptſache gegen den Tübinger Doketismus auf Seiten der Gieſſener ſchlug, freilich ohne etwas zu fördern, ja faſt ohne Gefühl der Schwierigkeiten auch der Gieſſener Theorie.

Denn ebenſo iſt auch umgekehrt zu ſagen: Die Gieſſener Theorie geht folgerecht in die Tübinger über. Jene theilweiſe vollkommene Usurpatio der Majestas Seitens der Menſchheit ſetzt doch als Subjekt, das ſtets, wenn es will, dieſe Majestas bethätigen kann, einen abſolut vollendeten Gottmenſchen hinter dem werdenden voraus, hat alſo neben einem Logos, der zeitweilig für ſich ohne Menſchheit allgegenwärtig regiert, doch auch noch eine doppelte Menſchheit, die dadurch ſich nicht vor der Tübingen'ſchen empfiehlt, daß ſie nur zeitweiſe actuell auftritt, um für gewöhnlich latent zu bleiben, oder daß nur vereinzelte gottmenſchliche Operationen wie Fragmente eines vollkommenen gottmenſch-

---

μετάδοσις, nicht die οἴκειωσις enthält ihnen die Hauptſache und das Neue in der luth. Chriſtologie. Für die οἴκ. die ſie freilich ſtreng feſthalten, bleiben ſie nur bei dem alten Satz: divinitas impassibiliter passa in carne realiter appropriatâ l. c. S. 125 ff., wobei ſtets wiederholt wird, daß ſie nicht in sese passionem sensit, daß ſie simplex, immutabilis geblieben ſei, e majestate sua non praecipitata. Vgl. S. 81. 160.

lichen Subjekts ſich da und dort zeigen. Auch was ſo eben von ethiſchem Doketismus geſagt iſt, gilt nicht minder der Theorie eines von Anfang an fertigen Beſitzes als des Gebrauches. Damit vereinigen die Gieſſener den ſchweren Fehler, mit der die göttliche Fülle beſitzenden Menſchheit die werdende nicht in innern Zuſammenhang zu bringen. Die letztere ſoll ſich rein menſchlich bewegen und geberden — als wäre ſie nicht angenommen vom Logos: ſie, in welcher es gerade auf den Durchdringungsproceß des Menſchlichen und Göttlichen ankäme, ſoll ein blos menſchliches Werden haben, während nach andrer Seite die Menſchheit dem Beſitze nach ſchon vom erſten Moment an ſo vollkommen ausgeſtattet ſein ſoll wie am Ende. Als ob was noch gar nicht ſich hervorgebildet hat an der Menſchheit, ſchon könnte vollkommen den göttlichen Beſitz haben: als ob ferner Allwiſſenheit als Beſitz ohne actuelles Wiſſen denkbar wäre und nicht vielmehr die Wahrheit des Lernens durch den vollkommenen Beſitz alles Wiſſens Seitens der Menſchheit ebenſogut als bei der Tübinger Theorie ausgeſchloſſen wäre.

Die meiſten Theologen ſchlugen ſich in der Hauptſache auf die Seite der Gieſſener und Sachſen, deren Anſicht ſich durch ihren eklektiſchen Charakter der Menge empfahl. So gieng es mit der Rolle der Führerſchaft in der chriſtol. Orthodoxie, welche die Schwaben ſeit Brentz behauptet hatten, für das 17te Jahrhundert zu Ende, und ihr Lehrtypus, den ſie in der F. C. glaubten zur Herrſchaft gebracht zu haben, wurde nun ebenſo iſolirt, wie ein Menſchenalter zuvor der Helmſtädtiſche geweſen war, der inzwiſchen, nur in weit größerem Umfang, ſich zum herrſchenden gemacht hatte. Die Tübinger bewahrten zwar noch bis gegen Ende des Jahrhunderts ihren Lehrtypus, als den allein orthodoxen, mit wenigen Ausnahmen [27]), ſo namentlich Joh. Adam Oſiander [28]), aber ſie konnten nun ſich ſelbſt gegenüber von der jetzt

[27]) Joh. Val. Andreä, Enkel des Jac. A., iſt ſchon ein Vorbote des neueren ſchwäbiſchen Typus, eines J. A. Bengel u. A.

[28]) Vgl. darüber Pfaff d. ä. Diss. de naturae Chr. hum. praesentia in St. exin. 1709. Sie rechneten zu ſich die beiden Meisner, Calov, Scherzer; nur ſehr theilweiſe mit Grund.

herrſchenden Lehre des Vorwurfs der Heterodoxie nur dadurch erwehren, daß ſie dem Gegner das Recht abſprachen, über ihre Orthodoxie zu richten, und keiner Entſcheidung eines angemaßten Tribunals ſich fügen vielmehr des Rechtes auf freie Bewegung nach ihrer Lehre auch ferner ſich bedienen zu wollen erklärten. So war hier alſo nach den Helmſtädter Bewegungen der zweite Fall, wo trotz aller Anſtrengungen, eine völlige Lehreinheit zu erkünſteln, in der lutheriſchen Kirche kirchengeſetzlich unentſchieden gelaſſen bleiben mußte, was die reine Lehre ſei. Der dritte und letzte, durch ſein Verunglücken entſcheidende Verſuch dieſer Art iſt der anticalixtiniſche Consensus repetitus.

Dieſe beiden letzten namhaften Theorien auf dem altkirchlichen Boden vertreten allerdings jede von beiden ein unerläßliches berechtigtes Intereſſe. Die Gieſſener ſuchen ein wahres Werden in Chriſti Menſchheit (freilich ohne zu wiſſen, was dazu gehört) und betonen beſonders den wahren Unterſchied der zwei Stände, die Tübinger aber die Identität der Perſon trotz der Niedrigkeit und der Hoheit in Chriſtus, die ſie als ſimultane und actuelle Doppelheit faſſen [29]).

Ihr Fehler aber iſt nicht vornemlich die gegenſeitige Ausſchließung; denn Identität und Werden der Perſon des Gottmenſchen wollen beide doch auch wieder vereinigen, und ihr Unterſchied geſtaltet ſich mehr zu einem quantitativen Uebergewicht des einen oder andern; vielmehr ſtehen ſich beide auch wieder ſo nahe, daß ſie immer wieder in einander übergehen müſſen. Ihre Verflechtung mit einander läßt ihre Differenz nicht aus-

[29]) Sie werfen den Gieſſenern vor, daß ſie zu einem Deus potentialis kommen, welcher ein ganz anderer ſei als der wahrhaftige Gott; überhaupt daß ihnen in dem Gegenſatz der zwei Stände die Identität der Perſon verloren gehe. — Nicht „die Einheit der Perſon“ iſt das die Tübinger Theorie genau Characteriſirende: denn ſonſt hätten ſie der doppelten Menſchheit, wovon die eine faſt ganz zuſammenhangslos mit der andern daſteht, ganz anders ſteuern müſſen. Sondern die Identität des Gottmenſchen mit ſich in Entäußerung und Hoheit wollen ſie auch mit ihrer Auffaſſung des Logos non extra carnem durchführen: daher wollen ſie auch keinen Unterſchied zwiſchen κτῆσις und χρῆσις.

wachſen, aber auch die Momente der Wahrheit, die beide vertreten, nicht zu der wahren Geſtalt kommen, in der ſie ſich zu vereinigen vermögen. Eine Zuſammenſetzung ihrer Sätze könnte daher nichts fördern. Ihre gemeinſame Prämiſſe iſt die Vorausſetzung, daß die ganze Fülle der göttlichen Majeſtät ſich ſchon im erſten Momente des Lebens Jeſu an ſeine Menſchheit mitgetheilt habe. Nur darüber, was zu dieſer Fülle, wodurch die Gottmenſchheit konſtituirt wird, gehöre, ſind ſie uneins. Jene ererbte Prämiſſe ſtammt urſprünglich daher, daß man von dem Bild des fertigen und vollendeten Chriſtus (im Zuſammenhang mit der Abendmahlslehre) ausgegangen war und dieſes auch in die irdiſche Lebenszeit unwillkürlich zurücktrug. Unterſcheiden wir zwiſchen Perſon an ſich und zwiſchen ihrer Bethätigung, ſo iſt zu ſagen, daß bei den Gieſſenern ganz derſelbe Begriff von der Perſon des Gottmenſchen im Beginne der Incarnation herrſcht, wie bei den Tübingern. War dieſer Begriff nicht der richtige, ſo konnte es nichts helfen, nachträglich in der Welt der Bethätigung die Remedur anzubringen und da erſt der Erniedrigung, der Wahrheit der Menſchheit und ihres Werdens Rechnung zu tragen. Es konnte damit nur eine Abſchwächung mißlicher Folgerungen aus falſchen Prämiſſen ſich ergeben, ein disharmoniſches, unſtetes Bild von der Perſon, dem die Identität mit ſich ſelbſt abgieng. Es wird den Tübingern alſo darin Recht zu geben ſein, daß die Beſchaffenheit der Perſon und ihre Bethätigung ſich entſprechen müſſen. Aber daraus folgt denn auch gegen die Tübinger: wenn die gottmenſchliche Bethätigung, die ſich mit Nothwendigkeit aus ihrem Begriff von der Perſon in der unio hypostatica ergibt, nicht durchführbar iſt, ohne die Wahrheit der Menſchheit, alſo der Menſchwerdung aufzulöſen, ſo iſt ihr Begriff von der Conſtituirung dieſer Perſon, ſo iſt die Prämiſſe von der abſoluten an die Menſchheit von Anfang an mitgetheilten Gottesfülle, mit der ein menſchliches Werden nicht beſtünde, nicht haltbar. Und für die Gieſſener folgt daraus, daß wenn ihr Gedanke der Beſchränkung des Gebrauches dieſer Fülle, wodurch ſie die Wahrheit des Werdens ſicherſtellen wollen, etwas

bedeuten sollte, so müßte er auch auf die Person des Gottmenschen selbst, auf den anfänglichen Besitz der Gottesfülle ausgedehnt werden, was freilich Niemand thun zu dürfen glaubte.

Die Tübinger halten jene Prämisse energischer als die Tübinger fest, zeigen aber auch um so klarer, in welche inextrikable Schwierigkeiten oder, mit den Giessenern zu reden, in welches „Meer von Absurditäten“ sie führt [30]). Kein Wunder, daß sie ihren Folgerungen selbst theilweise die Spitze abgebrochen haben, um nicht alles Werden, alle Schwachheit oder Beschränktheit Jesu entweder für bloßen Schein zu erklären, oder sie als That einer absolut vollkommenen, sich selbst entäußernden, der Conceptio vorangehenden, also himmlischen Gottmenschheit zu bezeichnen.

So stehen also die Tübinger als Beweis dafür da, wohin unausweichlich ihre von den Schwaben sec. 16, wie von dem späteren Luther eine Zeit lang adoptirte Prämisse führt. Sie, die Consequenteren, können nicht zurück, so lange die festgehaltene Prämisse sie unaufhaltsam weiter treibt, sie können aber auch nicht vorwärts, noch die nothwendig sich ergebenden Consequenzen ziehen, weil da nur häretische Ausweichungen übrig blieben, die das christliche Bewußtsein wie den gesunden Menschenverstand gleich tief verletzen.

Die Giessener maskiren diese Consequenzen im Interesse für

---

[30]) Zum Obigen möge noch hinzugefügt werden, daß nach den Tübingern, weil die unio des Logos mit dem Leibe Jesu nie aufgelöst wurde, diese Unio aber in der Mittheilung der göttlichen Majestät und Lebensfülle besteht, der Leib Christi, auch da er todt im Grabe war, voll Lebens und voll Kraft zum Antheil an der Weltregierung war. — Da ihnen nun auch feststand, daß der Logos dem Menschen Jesu viel inniger und mittheilsamer nahe sei und bleibe als irgend einer andern Creatur, so folgte um so mehr, daß Christi Leib auch im Tode voll Lebens, also sein Tod Scheintod war. — Uebrigens zeigt die Realität des Todes Jesu, daß eine Vorstellung von der Sichselbstgleichheit seiner Person schon auf Erden falsch ist, welche nicht noch einen Raum läßt zwischen der Idee der vollkommenen Gottmenschheit und ihrer Verwirklichung, ja anfänglich ein noch theilweises Auffereinander des Logos und der Menschheit anerkennt. Denn das absolute Ineinander des Logos und der Menschheit auf jedem Schritt, auch nach der Seite des Leibes raubte diesem die Möglichkeit des wirklichen Todes.

die Wahrheit des Standes der Erniedrigung, aber können ſie nicht ändern. Auch ſie bringen es zu keinem wahren Werden, es ſei denn, daß ſie auch ſchon die Mittheilung, durch welche die Incarnation conſtituirt wird, anders beſtimmen und nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit eines wahren Werdens mit dieſem Anfang begründen.

So iſt das Dogma in eine Syrte gerathen, von wo es nicht vorwärts noch rückwärts kann, ja in einen Widerſpruch zwiſchen ſeinem Anſatz und ſeinem Reſultat, und das kommt in dieſem letzten Streite zu Tage. Der Oberflächlichkeit des Blickes entgieng dieſe Untiefe; die Maſſe der Theologen gieng in der Halbheit eines Eclecticismus unfruchtbar und ſicher fort, im Allgemeinen den Gieſſenern geneigter, weil die größere Schärfe der Tübinger das unbrauchbare Reſultat offener zeigt und die Gieſſener Modification wenigſtens den Willen hat, der evangeliſchen Geſchichte mehr Rechnung zu tragen. Nicht etwa blos der Lärm des dreißigjährigen Krieges übertäubte den Streit über κρύψις und κένωσις, ſondern dieſer verſtummte, weil man nichts Weſentliches mehr zu ſagen hatte, wenn man nichts retractirte, weil man retractiren ſollte und doch nicht wollte. Der frühere kühne Anſpruch der Schwaben, eine wohlzuſammenhängende, einheitliche, überall ſich ſelbſt gleiche Chriſtologie zu geben, und die frohe hoffnungsvolle Arbeit an dieſem Werk verwandelte ſich jetzt in eine mühſelige, ſpinöſe, ſcholaſtiſche Vertheidigung der aufgeſtellten Sätze und machte bald der Berufung auf die Unerforſchlichkeit und das Geheimniß Platz, das doch ſeine Exiſtenz nur ihren Speculationen und nicht dem ſchriftmäßigen Bilde von Chriſtus verdankte.

Die Urſache aber, warum das lutheriſche Dogma in dieſe Untiefe gerieth, lag nicht in dem lutheriſchen Grundgedanken, der Tendenz auf eine vollkommene Lebenseinheit des Logos und der Menſchheit in Jeſu, ſondern darin, daß das Neue des lutheriſchen Grundgedankens durch vorreformatoriſche Elemente wieder überwuchert und ſeine Entfaltung auch bis in das irdiſche Leben Jeſu oder in die Ständelehre hinein gelähmt wurde.

Die Vorſtellung von einer mit Einem Schlage, ſei es auch

nur dem Beſitze nach fertigen Menſchheit, von der Luther Anfangs, wie gezeigt, ſo entfernt war, auf die er aber leider im Abendmahlsſtreit kam, ohne daß ſie doch ſeinem Intereſſe wirklichen Halt gewährte, iſt weſentlich magiſchen Charakters und gehört zur Anſchauungsweiſe der vorreformatoriſchen Zeit. Sie trägt die Schuld an dieſen Nöthen des lutheriſchen Dogma; ſie iſt ohne alle Bemäntelung einfach zurückzunehmen, damit die lutheriſche Chriſtologie ſich durchführe, die dann auch für Verſöhnungslehre, Abendmahl, Kirche ihre Frucht trägt.

Jene Vorſtellung konnte ohne Bedenken nur feſtgehalten werden, ſo lange was zum Weſen der menſchlichen Natur gehört, noch ſehr unvollkommen in das Bewußtſein getreten war. Inſofern war das Erwachen der Philoſophie erforderlich, um das Dogma aus ſeiner Stockung zu erlöſen und aus den unleidlichen Selbſtwiderſprüchen, an denen dieſe ſeine kühnſte und bis jetzt ausgeführteſte Form zerſchellen mußte, ſeinen eigentlichen Kern in eine neue Conſtruction des Dogma zu retten.

Auch darin nahm das Dogma wieder vorreformatoriſche Geſtalt an, daß die göttliche Seite wieder in das alte Uebergewicht über die menſchliche trat und die letztere doketiſch verflüchtigte; ſowie daß mit den tiefſten, d. h. ethiſchen Kategorieen des göttlichen und des menſchlichen Weſens, die der Reformation das Leben gegeben hatten und durch welche ſich die menſchliche und die göttliche Natur am meiſten in einander neigen, faſt gar nicht gearbeitet wurde. In der Idiomenlehre des 17ten Jahrhunderts fallen die ethiſchen Eigenſchaften gewöhnlich aus; man bleibt bei den Eigenſchaften der Majeſtät, der Allgegenwart, Allmacht, Allwiſſenheit ſtehen, als ob nicht in dem Ethiſchen der wahre Sitz aller Majeſtät läge. Auch dieſes Gewichtlegen auf die erſteren zeigt den vorreformatoriſchen Zug. Die Tübinger haben wohl eine richtige Ahnung davon, daß Herrlichkeit und Niedrigkeit in Chriſtus wohl zuſammenbeſtehe, ja zuſammenſein müſſe. Aber weil ihnen der ethiſche Geiſt der Reformation abgeht, ſo bleiben ſie bei den nicht ethiſchen Beſtimmungen ſtehen und kommen nun zu den abſurden Sätzen von einer Menſchheit, die zugleich phyſiſch ſchwach, ja todt, und lebendig, ja allmächtig,

und allgegenwärtig geweſen ſei, ſtatt zu erkennen, daß der ethiſchen Hoheit und Majeſtät ſich allerdings auch die wahre Niedrigkeit einverleibt, ja daß auch das ethiſche Werden zum Werthe dieſer Perſon und ihres Werkes gehört [31]).

[31]) Das ausführlichere Detail des erzählten Streites der in das abſtrus Scholaſtiſche verläuft, hat weiter keine dogmengeſchichtliche Bedeutung mehr. Für das Nähere kann auf Thomaſius Dogmatik verwieſen werden, welche ihm faſt 60 Seiten widmet. II. 391—450. In der Zeichnung des Thatbeſtandes ſelbſt muß ihm im Allgemeinen beigepflichtet werden. Wer ſich, wie auch Thomaſius thut, von der Auffaſſung der chriſtologiſchen Bewegungen des 16. Jahrh. nach Luthers Tode leiten läßt, die in der vorigen Abtheilung gegeben iſt, der hat den Schlüſſel zum Verſtändniß dieſer Streitigkeiten. Nur befriedigt Thomaſius zu wenig das Bedürfniß, die Tübinger Sätze in Ein Bild zuſammenzuſchauen. Um dieſes zu erreichen, iſt mehr Gewicht darauf zu legen, daß die Tübinger die Entäußerung aus einem Akte der Majeſtät der Gottmenſchheit, aus ihrer Macht über ſich ableiten wollen, welche Majeſtät aber durch dieſen Gebrauch nicht aufgehoben, ſondern bejaht werde und fortdaure, wodurch freilich ihr Chriſtus nur zu einem verkleideten, inkognito reiſenden König wird. Damit wäre zugleich deutlich geworden, daß die Conſequenz ihrer Anſicht ſie allerdings zu einer irgendwie präexiſtenten, majeſtätiſchen, den ganzen Stand der Entäußerung (auch die Conceptio) ſetzenden Gottmenſchheit d. h. zum offenen Doketismus getrieben hätte, und daß das Beſtreben, dieſem Abſurdum auszuweichen, ſie dann in Inconſequenzen führt. Dieſes Alles kommt reiner zu Tage, wenn als Hauptgeſichtspunkt der Tübinger nicht ſowohl die Einheit der Perſon, als vielmehr die Identität oder Sichſelbſtgleichheit derſelben auch für den Stand der Entäußerung bezeichnet wird, eine Sichſelbſtgleichheit, welche zum vollen Begriff der Gottmenſchheit den Antheil an der ganzen Fülle der actuellen Majeſtät des Logos rechnet und mit dem Sein der Gottmenſchheit die abſolute Verwirklichung ihrer Idee gleichſetzt. — Als verdunkelnd ſehe ich dagegen die Darſtellung von Thomaſius an, wenn er Das, was er ſelbſt will, nemlich die Beſchränkung der gottmenſchlichen Fülle für den Anfang, nicht als Vorſchlag zur Negation einer unrichtigen gemeinſamen Prämiſſe der Tübinger und Gieſſener will erſcheinen laſſen, ſondern nur als conſequente Weiterbildung ihrer Lehre, während er andrerſeits doch ſelbſt eine vollſtändige Reconſtruction des Dogma für unerläßlich erklärt. (S. 445.) Wenn

Diß führt aber noch auf einen weitern Punkt, in welchem beide Parteien gleichfalls wieder dem Vorreformatoriſchen näher

---

er überall das Fehlerhafte, auch in der F. C., nur auf einen Mangel, ein Nochnichthaben des Vollkommenen zu reduciren ſucht, ſo iſt das nicht gründlich und gar nicht beſſer, als wenn ein Dogmatiker das Böſe in ein bloßes Nochnichthaben des Guten verwandelt. Vielmehr aber fordert die hiſtoriſche Treue die Anerkennung, daß es auch an irrthümlichen Sätzen nicht fehlt, wo dann zur Remedur einfach Retractation gehört, — die intellectuelle Buße, — nicht aber das Fortſchreiten auf dem bisherigen Wege; eine Ablöſung von der Form des Dogma, zu welcher voreilig vorwärts gegangen war, und eine Rückkehr zu dem reineren Bildungstriebe deſſelben, nicht aber eine bloße Ergänzung oder nähere Beſtimmung des Bisherigen. — Thomaſius ſtellt die Sache ſo dar, als wäre auch den Tübingern, wie ihm ſelbſt, bei der Zeichnung des Chriſtusbildes auf Erden Alles eigentlich nur auf die Einheit der Perſon angekommen, als müßte daher eine nur dieſe Einheit wahrende Theorie der Beſchränkung des Gottmenſchen für einige Zeit (zu der die Gieſſener hinſtreben) ganz in ihrem Sinne, ja die Ergänzung ihres Gedankens ſein. Allein vielmehr beiden Theilen (wie auch der F. C.) war, wie Thomaſius ſelbſt wieder ſich nicht verbergen kann (S. 374. Anmerkung), die geſchehene Mittheilung der vollen göttlichen Majeſtät an die Menſchheit von Anfang an vielmehr ein Fundamentalſatz ihrer Chriſtologie, den dagegen Thomaſius als unhaltbar fallen läßt. Nur in und mit dieſer vollen Mittheilung ſehen ſie die Incarnation ſelbſt als vollzogen an, keineswegs aber wären ſie, wie Thomaſius, mit einer gottmenſchlichen Einheit der Perſon zufrieden geweſen, der der Inhalt der göttlichen Majeſtät fehlte, die gleichſam eine bloße ausgeleerte Form wäre. So wenig wollen die Tübinger die Menſchheit in Chriſto je ohne die ganze göttliche Fülle denken, daß ſie die Entäußerung wie geſagt vielmehr nur als Akt der gottmenſchlichen Majeſtät aufzufaſſen wiſſen, die ſich auch in der Erniedrigung fortſetze. Noch viel weniger wollen ſie oder die Gieſſener gar auch dem Logos ſelbſt eine Entleerung vom Beſitz oder Gebrauch ſeiner Majeſtät zuſchreiben. Vielmehr haben ſie dieſes als einen Mißgedanken mit der Kirche aller Zeiten verworfen. Es iſt ihnen das nicht ein zu hoher Gedanke, für den ſie noch nicht reif waren, ſondern ein zu niedriger. Auf der Linie der Tübinger hätte, um die Einheit oder vielmehr Sichſelbſtgleichheit der Perſon des Gottmenſchen zu ſichern, keineswegs ſolche Selbſtverwandlung des Lo-

und die Möglichkeit einer wahren gottmenschlichen Einheit ferner rücken. Das ist der Abfall von Luthers Sätzen (s. o. S. 532. ff. 541. f.)

gos in potentielle, den Anfängen der Menschheit homogene Daseinsweise gelegen — sehen sie doch mit Schrecken und Abscheu schon in der Gießener Theorie einen Deus potentialis, einen Christum alium atque alium — sondern einzig und allein die Ableitung aller Entäußerung aus einem Akte des Gottmenschen, ohne freilich — was Schneckenburger (s. u.) fälschlich meint, die oben gezeigte letzte doketische Consequenz hievon zu sehen oder gar zu wollen. Vergeblich bemüht sich daher Thomasius, seine Selbstverwandelung des Logos bis zur Angemessenheit mit den Anfängen eines Menschen der Einheit der Person zu lieb als das lösende Wort für jenen Streit und als die einzig mögliche Consequenz der beiderseitigen Vordersätze zu bezeichnen. Vielmehr ist die Consequenz der Gießener Lehre, wenn sie mit ihrem Werden nicht mehr Ernst machend einen fertigen Besitz Seitens der Menschheit (wie auf seine Weise noch Cartesius) annehmen, die Lehre der Tübinger; die Consequenz der Tübinger die präexistente Incarnation. Machen aber die Gießener Ernst mit dem Werden, so muß auch jene gemeinsame Prämisse von einem Fertigsein der Person des Gottmenschen fallen und als Irrthum anerkannt, anstatt dessen aber eine Beschränkung für den Anfang angenommen werden, die nicht eine Selbstbeschränkung der Menschheit ist, — was die Tübinger wollen und was zu bloßem Scheine führt, noch weniger eine Selbstbeschränkung des Logos in seinem eigenen Sein, eine Ausleerung seiner eigenen Majestät, das wäre gegen den uralten stets festgehaltenen kirchlichen Canon: Mansit quod erat; sondern eine Selbstbeschränkung des Logos in Bezug auf sein Sein und Wirken in der Menschheit, wie es Luther und Chemnitz im Einklang mit Irenäus, Justin u. A. durch seine Lehre vom Ruhen des Logos gewollt haben. Ich muß diesen Fehler um so mehr hervorheben, als ich ihn und die Theorie, der sich Thomasius ergeben hat, durch meine erste Ausgabe vielleicht mit veranlaßt habe. (Vgl. seine Beitr. z. k. Christologie 1845. Zeitschr. f. Prot. S. 236). Denn da hatte ich S. 177—181 gesagt: der Fehler der lutherischen Christologie lige schließlich in der unvollkommenen Durchführung der Comm. idd. oder darin, daß die Mittheilung nicht als wirklich gegenseitig erscheine, die endlichen Bestimmungen nicht in die göttliche Natur aufgenommen seien. Ich hatte da zugleich als die indizirte mögliche Fortbildung der Christologie eben das angegeben, was nachher Thomasius in seinen Beiträgen u. s. w. ausgeführt hat, nemlich daß zum Zwecke der

von „einer neuen Menſchheit“, die von Brentz fortgeführt (ſpäter von Ph. Nicolai), in der Capacitas der Menſchheit für die

---

Erniedrigung der Sohn Gottes die Endlichkeit ſo in ſich ſelbſt aufgenommen und die χρῆσις ſeiner göttlichen Eigenſchaften zunächſt zur latenten Form der κτῆσις herabgeſetzt habe, um dann durch eine wahrhaft menſchliche Entwicklung hindurch im Stande der Erhöhung umgekehrt die vollkommene Mittheilung des Göttlichen an die Menſchheit eintreten zu laſſen. Aber bei weiterem Forſchen hat mir dieſer Gedanke als unreif und unhaltbar erſcheinen müſſen, was ich auch in meiner Beurtheilung der Theorie von Thomaſius in Reuters Repertorium längſt ausgeſprochen. Dieſe Theorie ruht auf einem unethiſchen, daher unwürdigen und pantheiſtiſchen Zeitvorſtellungen noch allzuverwandten Gottesbegriffe. Die Liebe des Logos exiſtirt nur als actuelle und ſelbſtbewußte, während die Menſchheit im Anfang noch nicht ſelbſtbewußte Liebe ſein kann. Und da dieſe Liebe ſelbſt das höchſte Gut, ja die höchſte Realität iſt, ſo kann ſie nie aus Liebe ſich aufgeben, ſondern ſie kann nur ſolche Liebesbeweiſungen zulaſſen, die wieder in ſich Selbſtbehauptung der ſelbſtbewußten Liebe ſind. Daher kann ich zwar vom abſtract logiſchen Standpunkt aus es als inconſequent tadeln, daß der Anſatz der lutheriſchen Comm. idd. nicht bis zu einer Verendlichung oder Selbſtentleerung des Logos ſelbſt fortgegangen iſt, muß es aber loben, daß die altkirchlichen Dogmatiker wie die F. C. eine Selbſtverwandlung des Logos in ein blos potentielles Daſein als des Sohnes Gottes unwürdig betrachtet und ausdrücklich einſtimmig verworfen haben. Auch ſo erkenne ich im Gedanken der nicht blos nominalen Communic. idd. einen großen chriſtologiſchen Fortſchritt trotz den Ausſtellungen gegen die Form dieſer Lehre, wie ſie theils ſchon in der erſten Ausgabe vorgetragen, theils gefichtet, aber auch geſchärft in der zweiten ausgeführt ſind, auch noch jetzt, mit Thomaſius, die Nothwendigkeit einer auch auf den Logos ſich beziehenden Beſchränkung für den Stand der Erniedrigung zur Durchführung des Gedankens der Comm. idd. Aber dieſe Selbſtbeſchränkung darf ſo wenig dem Weſen des Logos zu nahe treten, als die Menſchwerdung dem Weſen der Menſchheit, ſie wird daher nicht auf die Daſeinsweiſe des Logos ſelbſt ſich erſtrecken dürfen, auf ſein Sein in ſich, das unveränderlich iſt, ſondern nur einerſeits auf ſein Sein und Wirken in Beziehung auf die Menſchheit ſo wie deren Weſen es erfordert, andrerſeits um der Aneignung (οἰκείωσις) des Menſchen und der Theilnahme an der Niedrigkeit willen auszuſagen ſein. Auſſerdem kann ich mich nicht ganz eines gewiſſen Befremdens er-

Gottheit noch einen Ausdruck in der F. C. gefunden hatten. Sogar die Tübinger machen hier keine wesentliche Ausnahme.

wehren, wie Herr D. Thomasius sich vorstellen kann, mir gegenüber die Rolle eines Anwaltes der F. C. behaupten zu können. Diese Rolle paßt wenig dazu, daß er weit fundamentaler, nemlich bis in den Gottesbegriff hinein, von der F. C. abweicht, als ich es für wissenschaftlich zulässig halte. Meinen wichtigsten Ausstellungen, die sich vornemlich um den Gedanken gruppiren, daß das Bild des vollendeten Gottmenschen voreilig, wenn gleich unwillkürlich in das Zeitleben Jesu hineingetragen sei, stimmt er zu; er tadelt das Schwanken zwischen dem Chemnitz'schen und Brentz'schen Tropus, er erkennt an, daß die F. C. einerseits ein wirkliches Wachsthum Christi, andrerseits aber schon kraft der Unio personalis die absolute göttliche Fülle in der Menschheit lehre; ferner, daß sie einerseits den Vollgebrauch der majestas mit der unio selbst gegeben sein (wie Brentz will), andrerseits ihn erst mit der Erhöhung eintreten lasse; daß sie bald die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur bezeichne, bald die letztere noch nebenbei geltend mache; daß sie insbesondere in Betreff der Allgegenwart sich bald die Chemnitz'sche Formel aneigne, bald mit den Schwaben statt der hypothetischen nicht blos die faktische omnipraesentia generalis, sondern auch die durch die unio personalis gegebene Nothwendigkeit derselben lehre (S. 376 – 380). Er sieht auch wohl, daß diese Sätze entgegengesetzt sind, dennoch sollen diese Widersprüche zwischen der niedersächsischen und schwäbischen Christologie, die vor der F. C. da waren und nach ihr wieder in neuem Streit hervorbrachen, in ihr selbst aber nur zusammengestellt sind, nicht auf ein Pactiren der Parteien, nicht auf eine Scheineinheit, auf ein „Zusammenschweißen" von Heterogenem hinweisen. Thomasius nimmt die Miene an, als wäre nur der Tadel zu beseitigen, daß die F. C. nicht weit genug in genauen Bestimmungen gegangen sei und so Vieles schwankend gelassen habe. Er mußte aber wohl wissen, daß die Beschwerde vielmehr ist, daß sie hat voreilig zu viel bestimmen und entscheiden wollen, wozu die kirchliche Entwicklung noch nicht gereift war. Herr D. Thomasius hat uns bekanntlich bewiesen, daß wer die Conf. Aug. annehme, auch die F. C. als Bekenntnißschrift annehmen müsse, wenn nicht an seinem Anrecht auf die C. A. soll gezweifelt werden dürfen. Er hat i. J. 1848, als alle Säulen der alten Ordnung der Dinge zu wanken schienen, der erste Kirchentag sich versammelte und die Kirchen sich innerlich auf Lösung des Bandes zwischen ihnen und dem Staate rüsteten, keinen triftigeren Rath herbeizu-

Einer ihrer Hauptvertheidiger iſt ja Lucas Oſiander, die Geißel der Myſtik, ſelbſt eines Johann Arndt. Eine lebloſe Theo-

bringen gewußt, als das Heil der lutheriſchen Kirche auf ihre Bekenntnißſchriften von der C. A. bis zur Concordienformel zu ſtellen. Aber wie denkt er ſich eine Verpflichtung auf die Sätze eines Artikels, die auch nach ihm ein ausgeſprochenes Ja und Nein zugleich ſind? — Wie ich aber ſo nach den eignen Sätzen von Th. von der F. C. nichts geſagt habe, was nicht offen vorläge, ſo muß ich umgekehrt, wie im Obigen geſchehen, mich der F. C. darin annehmen, daß ſie ſeine chriſtologiſche Theorie ausdrücklich verwirft. Doch hievon unten ein Näheres. Ebenſo muß ihr der Ruhm verbleiben, mit dem Satz von der capacitas humanae naturae für die göttliche einen Fundamentalſatz für eine neue Anthropologie aufgeſtellt zu haben, ein Lehrſatz, deſſen Wahrheit Thomaſius, wenn ich ihn aufſtelle, beſtreitet und ihm eine üble willkürliche Deutung gibt S. 375. 376, während er S. 188 daſſelbe ganz mit meinen vielfachen Ausführungen einſtimmig ſelbſt ſagen muß. — Es ſei ferner hier bemerkt, daß er auch meine Auffaſſung von Chemnitz in ein ſchiefes Licht ſtellt. Er meint, ich hätte Brentz mit Liebe, Chemnitz mit weniger Gunſt behandelt. Allein ſo ſehr Brentz an ſpekulativer Tiefe und an Energie des Denkens in Beziehung auf die Idee der Gottmenſchheit nach mir (und nach Th.) dem Chemnitz überlegen iſt, ſo beſtimmt kehre ich hervor, daß in Beziehung auf die Einſicht in die Bedingungen des Werdens und der Erniedrigung Chemnitz allein das Richtigere geſehen hat. So kommt vielmehr mir zu, bei Thomaſius zu wenig Anerkennung der chriſtologiſchen Bedeutung von M. Chemnitz zu finden, welcher allein das Moment vertritt, das ich bei Luther als ſo bedeutend ausgezeichnet habe, nemlich das Werden des Gottmenſchen. Denn Thomaſius weiß des Chemnitz (und Luthers) Lehre von dem Ruhen oder der Retractio des Logos nur mit dem Prädikat des Calviniſtiſchen oder gar Neſtorianiſirenden abzufertigen, was man ſehr auffallend finden müßte, wenn es nicht zu dem Zwecke geſchähe, durch dieſes Schreckmittel das Empfehlende zu erſetzen, was ſeiner eigenen Theorie von der Selbſtverwandlung des Logos in eine bloße Potenz an ihr ſelbſt abgeht. Daß aber Chemnitz die Lehre der Schwaben vom vollkommenen Antheil an der Majeſtät, wozu dieſe auch den Vollgebrauch rechneten, verwirft und doch die Sätze, die das in der F. C. enthalten, ſich gefallen ließ, iſt bei ſeiner richtigen Lehre vom Werden Chriſti nicht anders als eine Conceſſion zu nennen, die er nicht hätte bringen ſollen. Und davon ſehe ich auch jetzt keine Urſache abzugehen. — Daß Thomaſius die Sätze über eine

logie hat eine innere Nothwendigkeit, ja ein relatives Recht dazu, Gottes Wesen als dem Menschen fremd zu setzen: nur sieht sie nicht, daß sie es ist, die diese Kluft befestigt zwischen Gott und sich, aber nicht Gott. Damit ergibt sich aber das sonderbare Schauspiel, daß während auf's Eifrigste, in ererbter Polemik

---

doppelte Gottheit, eine mitgetheilte und eine mittheilende (sowie zum Theil auch die Ansicht von einer Ausgleichung der Naturen), nur als Vorwurf der Reformirten, nicht aber bei Brenz oder Andreä gelesen hat (S. 374), ist nicht meine Schuld. Ebenso wenig, daß er die von mir citirten Stellen (II, 677) nicht nachgeschlagen hat. Daß er dennoch meine Relation berichtigen will, nöthigt mich, einige Stellen, und zwar zum Theil aus Schriften, die Thomasius selbst citirt, mitzutheilen. In seinem Buch de Majestate S. 929 sagt Brenz: Voco in praesentia (sicut et suis locis supra) Divinitatem Christi non eam, quam filius Dei in se ab aeterno habuit, sed quam tempore incarnationis filio hominis communicavit seu participavit. Alia enim est divinitas communicans seu participans, alia communicata seu participata, sicut alius est donator, aliud donum ipsum. Christus igitur juxta participatam carni suae Deitatem implebat coelum et terram. S. 924: Christus erfülle Himmel und Erde majestate divinitatis, non solum aeternae illius quam habet a Patre suo —, sed etiam illius, quam filio hominis communicavit. Jac. Andreae Apolog. contra Ingolstad. S. 25: Divinitas Christi non est οὐσιώδης illa et aeterna cum Patre et Spiritu S. essentia communis, sed communicata a secunda hypostasi, qua ad dextram Dei sedet. ib. S. 42: Majestas (d. h. divinitas) donata humanitati extrinsecus a divinitate, quasi per accidens humanitati in persona accedit. Andres übergehe ich. Im Bericht vom Maulbr. Gespräch Collatio I. iij hat J. Andreä gesagt: „Gott habe alle seine Majestät dergestalt dem Menschen mitgetheilet — daß der Mensch sei Gott gleich worden.“ Aehnliche Stellen finden sich bei Brenz. Noch in den achtziger Jahren hat J. Andreä ein bemerkenswerthes Urtheil über Schwenckfeld wiederholt. D. Hofmann (Abtruck S. 38) sagt darüber: „Es betrübt mich ja billig, daß D. Jacob ein Jahr vor seinem Tod die Eßlinger Predigten mit Präfation, die er wider richtige sächsische Lehrer und sonderlich D. Hesshusium gegeschrieben, wieder hat drucken lassen, darin die Predigten vor sein Testament aufgeworfen und in der einen von Schwenckfeldt gesetzt wird, daß seine (Andreä's) Meinung von der Lutherischen und Schwenckfeldts Streit über der Majestät des Menschen Christi diese sei, das es nicht anderst als im Grund ein Wortgezänk sei.“

beſonders, auf der innigen Einheit der Perſon Chriſti, auf der Mittheilung der ganzen göttlichen Majeſtät, ja der Perſon und Natur des Sohnes Gottes an die Menſchheit beſtanden wird, die Menſchheit ſelbſt doch nie das Mitgetheilte ſoll zu eigen haben, die Mittheilung alſo doch nicht bei ihrem Ziele ankömmt. Selbſt Thumm ſagt (Majest. J. Chr. 79): die Mittheilung der Perſon des Logos an die Menſchheit finde nicht κατὰ μέθεξιν ſtatt, ſondern nur κατὰ συνδύασιν! Wie das Feuer in die feinſten Poren des Eiſens eindringe, ſo der Logos in die Menſchheit. Was dieſer dadurch wird, ſoll nicht blos eine Verklärung ihrer ſelbſt ſein, — das wären blos dona finita; aber auch nicht ein ſolcher Beſitz des Göttlichen, daß dieſes wirklich zu ihrem Eigenen gehörte und die Menſchheit Chriſti dadurch zur Erfüllung der Idee ihres eigenen Weſens käme, ſondern die Capacitas ſinkt gleichſam zu der localen Bedeutung herab: die Menſchheit nimmt einen Ort ſo ein, daß in und neben ihr aber auſſerhalb ihres Weſens auch noch Raum iſt für das Sein der Gottheit mit all ihrer Fülle; um welches Zuſammenſeins willen (συνδύασις) [32]) auch die Menſchheit Gott heißt, allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig, belebend und anbetungswerth. — Wie geringfügig erſcheint da, auf den wirklichen Gehalt der Lehrſätze und nicht blos auf die Tendenz geſehen, die zum entſprechenden Ausdruck nicht kommt, der Unterſchied zwiſchen der lutheriſchen und der reformirten Chriſtologie! Aber eben dieſe Ohnmacht, zum Ausdruck zu bringen, was man wollte [33]), und was allerdings von der reformirten Lehre verſchieden war, ſteigerte die Polemik, ſtatt ſie zu mildern, und bewirkte ein deſto zäheres Sichanklammern an Formeln, die ſich als Schlagworte geltend gemacht hatten.

Den reformirten Dualismus zwiſchen Gottes und des

[32]) Dieſes der alten Dogmatik ſehr geläufige Wort bezieht ſich eigentlich auf das Bild der Ehe.

[33]) Was man wollte, das iſt die wirklich vollkommene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, was ſich beſonders in der Forderung gleicher Anbetung der Menſchheit mit der Gottheit und in dem Attribute der vis vivificandi auch für die Menſchheit ausdrückt. Beſold ließ auch von Chriſti Menſchheit den h. Geiſt ausgehn i. J. 1636. (Walch, Religionsſtr. innerh. d. luth. K. I. 175.

Menschen Wesen will freilich die lutherische Kirche nie, aber die Giessener und Tübinger zeigen sich unfähig, ihn zu überwinden; sie hängen selbst noch mit ihm zusammen. Besonders aber verfällt die lutherische Christologie noch dem Dualismus einer doppelten Menschheit, der empirischen, werdenden, und der die göttlichen Idiome vollkommen in sich tragenden, und insofern fertigen. Die lutherische Christologie hielt diesen Dualismus zweier in einander gleichsam geschobener Menschheiten, den auf ihre Weise auch die Giessener und die Sachsen haben, aus, weil sie nicht sowohl von der Person Christi an und für sich selbst ein vollständiges Bild, als vielmehr in ihr das zum Heilsamt Erforderliche suchte. Zwar nicht mehr blos um den erhöheten, vollendeten Gottmenschen ist es ihr zu thun, aber auch nicht um die Erkenntniß Christi von seinen Anfängen an: sondern war im 16. Jahrh. die Abendmahlslehre es gewesen, auf welche die concrete Ausführung der Christologie zugerichtet ward, so ist es jetzt umfassender das Werk und Amt Christi, welches ebensosehr seine Niedrigkeit als seine Hoheit fordert und wofür durch jene doppelte Menschheit gesorgt sein soll. Die Freiwilligkeit und der ethische Werth seines Leidens ist ja dadurch bedingt, daß er nicht aus Ohnmacht und gezwungen dem Tode erlag, sondern daß er, im Besitze göttlicher Macht, doch nicht Gebrauch von ihr machte. Aber dieses Bild von Christus, für welches Christi gereiftes Messiasleben die Farben lieh, unmittelbar in die Anfänge Christi hineinzutragen, ist ebenso wenig zuläßig als das Bild von der Erhöhung her zu entlehnen. Die Lehre von der Person hat ein Recht, selbständig betrachtet und nicht von der Amtslehre obruirt zu werden. Erst von der Person aus wird dann auch die Amtslehre richtig zu formiren sein, wie die Lehre vom h. Abendmahl. Unter den amtlichen Gesichtspunkt liebt es die alte Dogmatik Christi ganzes Leben zu stellen, nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar, womit schon gegeben ist, daß er als fertiger Gottmensch von Anfang an galt und daß es nur äußerliche Rücksichten waren, warum er erst im dreißigsten Jahr öffentlich auftrat. Damit wäre auch sein Werden ein Schein, weil es nichts für seine Person erworben hätte, sondern Alles hätte er nur um Andrer

willen, als Leiſtung für ſie gethan. Die Abſicht dabei war natürlich nicht, gering von Chriſtus zu denken. Aber man erkannte noch nicht, wie auch darin eine δόξα Chriſti liegt, daß er nicht innerlich fertig von Anfang an durch ein Allmachtswunder daſtand, um fortan nur wie ein edles Naturgewächs nach phyſiſcher Nothwendigkeit ſein Inneres zu offenbaren; man meinte ſeine Perſon des ethiſchen Proceſſes, der Verſuchung, der Anfechtungen u. ſ. w. entheben zu dürfen, ohne zu ſehen, wie dadurch auch ſein Sieg die ethiſche Glorie verlöre, und wie auch ſein Werk unethiſch den Kategorieen der Nothwendigkeit und der Macht ausgeſetzt bliebe, wenn er ſtatt im ernſten Kampf um uns zu werben als Genoſſe unſeres Geſchlechts, nur äußerlich die Rolle eines Gottes Geſetz ſich Unterwerfenden geſpielt hätte. Es fehlte alſo mit Einem Worte immer noch die Erkenntniß davon, was zum Weſen wahrer Menſchheit, alſo auch der Menſchwerdung gehört [34]).

---

[34]) Es iſt hier der angemeſſene Ort über einige Punkte in Schneckenburgers berühmt gewordener Darſtellung der orthodoxen lutheriſchen Chriſtologie zu ſprechen. Bereits iſt erwähnt, welch ein Gewicht er darauf legt, daß, indem ſie die Exinanitio und ſpeciell als Moment derſelben die Conceptio als That der Menſchheit oder doch der Gottmenſchheit denke (um dem Amte Chriſti eine nicht blos inſtrumentale ſondern autoritative Bedeutung zu geben), ſie eine Menſchheit Chriſti vor der Menſchheit lehre, die doch erſt mit der Conceptio anhebt. Aber in dieſem Hauptpunkt irrt Schneckenburger. Wenn der reformirte Alting den Lutheranern eine präexiſtente Menſchheit Chriſti vorwirft, ſo beweist das nicht, daß dieſe ſie gelehrt haben. Schneckenburger, wie er überhaupt die großen lutheriſchen Dogmatiker für ſeine Darſtellung ſehr wenig benützt hat, bringt keinen Beweis aus ihnen für ſeine Meinung auf; ſelbſt die Schriften untergeordneter Dogmatiker, wie Mengwein und Giſenius, ſagen nicht, was er in ihnen lieſt. Daß das illocale Sein der Menſchheit im Logos eine ganz andre Bedeutung hat, als die der Präexiſtenz einer realen, ſich dann erniedrigenden Menſchheit, iſt früher gezeigt (II, S. 748 f. 776 ff.). Ebenſowenig gehört die allerdings wichtige Unterſcheidung der Incarnatio von der Exinanitio und Exaltatio hieher (ſ. o. S. 800), man wollte denn das logiſche Prius ohne Weiteres in ein zeitliches umzuſetzen ſich geſtatten. Allerdings logiſch wird die erſte Stelle der Incarnatio gegeben, weil ſie der allgemeinere Begriff iſt, der in der Exinanitio und Exaltatio erſt

Betrachten wir nun noch die luth. Dogmatik sec. 17 nach dem Streit zwischen den Kryptikern und Kenotikern. Je

seine nähere Bestimmung erhält. Es wird gesagt, daß Menschwerdung und Selbstentäußerung nicht an sich identische Begriffe seien; es hätte ja, bemerkt Gerhard, die Menschwerdung an sich auch so geschehen können, daß Jesus wie Adam gleich als fertiger Mensch hervortrat; wie ja auch in der Exaltatio Christus Mensch bleibt. Vielmehr sei die Incarnatio der Grundbegriff, zu welchem sich logisch die Exinanitio nur als ein für ihn Zufälliges, ihren Modus näher Bestimmendes verhalte (womit die alte Dogmatik eine wichtige Prämisse für die sonst bei ihr seltene Lehre anerkennt, daß die Menschwerdung auch eine Bedeutung und Wahrheit haben könne ohne die Beziehung auf die Sünde und ohne den mit dieser erforderlichen Modus). Im Gegentheil wird versichert, die Incarnatio sei, was die Zeit betrifft, so wie sie jetzt wirklich ist, mit dem Modus der Exinanitio simultan zu denken. Gerhard Loci Th. ed. Cotta T. III, 570. Quenstedt Systema III, 338. Sodann kommt es meines Wissens nicht vor, daß als das Subjectum exinaniens (Subj. quod.), wie man nach Schneckenburger erwarten müßte, vornemlich die Menschheit bezeichnet würde, die sich in die Conceptio ergeben habe, sondern die persona τῷ λόγῳ z. B. bei König, der Sache nach auch bei Gerhard l. c.; oder noch häufiger wird für die Exinanitio überhaupt die Gottmenschheit als dieses Subjekt bezeichnet, wobei dann von der Conceptio abgesehen wird, weil sich von selbst verstand, daß was noch nicht da ist, auch nicht handelt, also die Regel gilt: a parte potiori fit denominatio. Kömmt doch nach Mentzer, Feuerborn und der im Ganzen herrschend gewordenen Gießener Christologie überhaupt die Exinanitio zu Stande durch ein Ruhen des Logos (Gerhard III, 570. 562 ff.); nicht durch Ablegung Seitens der Menschheit von Solchem, in dessen Gebrauch sie gestanden hätte, sondern dadurch, daß sie willig und ohne nach hohen Dingen zu trachten ihrerseits in den Logoswillen eingeht, der die Mittheilung seiner Wirksamkeit inhibirt. Und diese willige Demuth der Menschheit, die das gottgewollte Loos will, ist auch so nicht ein leerer Akt, sondern eine sehr ernste Sache. Denn gegen den gottmenschlichen Gehalt dieser Person, wie er durch die Unio gegeben ist, bildet jedenfalls die um des Amtes willen nothwendige Niedrigkeit einen grellen, erst am Schlusse sich lösenden Contrast: es ist der Contrast des Königssohns im Knechtesstand, der scheinbar wenigstens dadurch noch sich steigert, wenn diesem Königssohn von Anfang an nicht blos das Anrecht auf die

weniger ſeit demſelben die Chriſtologie des 17. Jahrhunderts neue Gedanken producirte oder ſachlich das Problem förderte, deſto unver-

---

Majeſtät beigelegt wird (worauf ungenau Schmid, d. lutheriſche Dogm. Ausg. 3. S. 294 die Lehre der Dogmatiker reduciren will), ſondern wie allgemein geſchah, der innere wirkliche Beſitz. (Gerhard III, 566.) Wenn es ſich aber ſo verhält mit der angeblichen Lehre der Lutheraner von einer präexiſtenten Menſchheit, ſo wird auch der „tiefere Gedanke“, mit dem ſie ſollen gerungen haben, ihnen nicht können beigelegt werden, „die ſpekulative Wahrheit, daß die Menſchheit überhaupt ihre Präexiſtenz in Gott habe und ewig mit Gott wirke, auch z. B. in der Schöpfung; daß aber Gott ſich entäußere und in ſein Andersſein übergehe (Exinanitio), um daraus zu ſich zurückzukehren.“ Auſſerdem wäre dieſer Gedanke nicht blos im Widerſpruch mit der ſtändigen Lehre, daß der Logos unveränderlich ſei (z. B. Gerhard III, 423 f. 562. 563.), ſondern auch mit Schneckenburgers eigner Auffaſſung der lutheriſchen Chriſtologie, wornach das Erniedrigte (Subjectum quo) die Menſchheit geweſen iſt und nicht die Gottheit. Ein Andres als die faktiſche Lehre der alten Dogmatik iſt die Frage der Conſequenz. In dieſer Hinſicht iſt auch von uns (S. 806 f.) zugeſtanden, daß die folgerichtigſte Form lutheriſcher Chriſtologie zur Annahme einer präexiſtenten Majeſtät gedrängt werden müßte. Speculatives ligt nicht ſowohl in der Chriſtologie dieſer Zeit, als vielmehr nur in den Grundgedanken der Chriſtologie eines Luther, Brentz, Nicolai u. a. Myſtiker, die aber im 17. Jahrh. nicht gefördert, ſondern nur zum Theil und in ſcholaſtiſcher Weiſe behauptet wurden. Wenn ferner Schneckenburger als das eigenthümlich lutheriſche Verdienſt die Ausbildung der Ständelehre, d. h. die Unterſcheidung des Status exinanitionis et exaltationis bezeichnet, während die Reformirten dieſen Unterſchied zurücktreten laſſen, ſo erfordert auch dieſes eine Einſchränkung. Denn daß Brentz, J. Andreä, welchen Hafenreffer, Thumm, Luc. Oſiander, Joh. Ad. Oſiander treu blieben, das Lutheriſche vertreten wollen, iſt einleuchtend; aber gerade ſie bringen es ja nicht zu einem wirklichen Stande der Erniedrigung. Umgekehrt, die Reformirten können nicht deſſen angeklagt werden, daß ſie es nicht zu einem Stand der Erniedrigung bringen, ſondern weit eher, daß ſie nie darüber hinaus kommen (ſ. o. II, 743. 749). Und ſo ſind die Württemberger und die Reformirten, dieſe beiden Extreme, aus entgegengeſetzten Gründen darin eins, daß ſie es nicht zu einer ſtichhaltigen Unterſcheidung zweier Stände bringen. Sondern am meiſten haben hiefür nach Chemnitz die Gieſſener gethan. Wie

schöpflicher ward die Dogmatik in formeller Ausführung weniger inconsistenter Gedanken. Wir geben eine Probe vornemlich an einem höchst fruchtbaren, weniger genau bekannten Christologen, der ein Repräsentant der Lehrbildung des 17. Jahrh. sein kann. Calov in

sehr aber auch sie und die ihnen zustimmende Mehrzahl mit denselben Fehlern doch noch verflochten sind, ist gezeigt, so daß vornemlich nur die Tendenz zu loben bleibt, eine Ständelehre zu gestalten; diese aber kann auch den Reformirten nicht abgesprochen werden. — Es ist endlich eine treffende Bemerkung Schneckenburgers, daß weil nicht Gott oder der Logos für sich versühnen konnte, die Menschheit also nicht als Instrument, sondern als Urheberin (autoritative) sich zu verhalten hatte, in der Consequenz des lutherischen Systems die Betonung einer wahren Menschheit Christi habe liegen müssen. Dasselbe ist von andern Seiten her oben vielseitig erörtert und bewiesen. Allein gerade wenn um der Versühnung willen eine nicht selbstlose sondern ursächlich wirksame Menschheit von erwerbender Kraft nöthig ist, so hätte Schneckenburger auf die so gut wie allgemeine lutherische Lehre, „daß die Menschheit in Christo nicht unpersönlich, sondern im Logos persönlich sei, indem die Persönlichkeit des Logos ihr mitgetheilt ward," nicht ein so geringes Gewicht legen sollen, daß er nur beiläufig S. 27 Anm. sie erwähnte. Noch weniger hätte er es Philippi hingehen lassen sollen, daß derselbe in den herkömmlichen Irrthum einstimmt, wornach die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi die lutherische wäre. Schneckenburger hat ganz Recht, daß es verkehrt ist, mit Philippi auf die Unpersönlichkeit, d. h. Unvollständigkeit menschlicher Natur Christi Stellvertretung für uns bauen zu wollen (ich begreife daher nicht, wie er auch mir diese Ansicht hat zuschreiben können, die ich schon mehr als einmal bestritten habe): aber warum hat Schneckenburger nicht diese Meinung Philippi's aus den alten lutherischen Dogmatikern widerlegt, die gegen Reformirte und Katholiken auf's Bestimmteste darauf ein Gewicht legen, daß Christi Menschheit nicht dürfe unpersönlich gedacht werden? So Aeg. Hunnius de Persona Chr. S. 49., so Th. Thumm de majest. Jesu Christi 1621. S. 26. 27. 52. 53: die Menschheit, an sich unpersönlich, werde personirt durch den Logos und subsistire für sich wie andere Wesen, so daß actus personales auch von der Menschheit auszusagen seien, ja an diesen (S. 29) auch der Leib Theil nehme. Aehnlich B. Mentzer, Calov Systema VII, 204 ff. 1677, sowie dessen Examen doctrinae publicae ecclesiarum reformatarum

ſeinem Syſtem (Tom. VII, 1—737) behandelt die Christognosia in 6 Artikeln: 1. Von Gottes Erbarmung; 2. von der Sendung des Gottesſohnes auf die Erde; 3. von der hypoſtatiſchen Vereinigung der zwei Naturen; 4. von dem Werk, 5. von dem doppelten Stand Chriſti; 6. von den Stufen der Erniedrigung und Erhöhung. Der dritte Artikel führt aus (S. 200—420), durch den Incarnationsakt des Logos werde ein Zuſtand der Unio hypostatica, eine communio und communicatio personae et naturarum bewirkt [35]), ſo daß nicht blos Ausſagen über ſeine

---

et syncretismi cum orthodoxis in Artic. de Persona Christi 1663 S. 118—137. Gerhard III, 422—427. Vgl. die folgende Anm.

[35]) S. 200: Unio hypostatica vel Personalis est duarum naturarum conjunctio, arctissimam et indissolubilem mutuam naturae divinae et humanae praesentiam et communionem afferens. Nachdem er dann ausgeführt, dieſe Unio ſei nicht blos notionalis noch virtualis, ſondern realis, substantialis, nicht ἕνωσις σχετική — relativa wie z. B. die Ehe —, noch verbalis, accidentalis oder παραστατική, nicht blos κατὰ ταυτοβουλίαν, ὁμόνοιαν, συνέργειαν, εὐδοκίαν oder concursus ad eundem effectum, aber auch nicht unio κατὰ σύγχυσιν, μίθεξιν (i. e. wie genus und species) μεταμόρφωσιν, μεταβολήν, πρόσθεσιν (asseris instar), ἀλλοίωσιν oder φυρμόν (ähnlich wie Gerhard III, 423 ff.), geht er zur Frage über: ob Gottes Sohn ſeine ewige unendliche Perſon der Menſchheit wahrhaft mitgetheilt habe? Nachdem er ausgeführt, wie die Jeſuiten (Bellarmin de Chr. L. III, 9) und viele Calviniſten aus der unio personalis nur eine sustentatio der menſchlichen Natur durch den Logos machen und ausdrücklich läugnen, daß des Sohnes Gottes Perſon oder Majeſtät real der menſchlichen Natur ſei mitgetheilt worden (ſo die Cryptocalviniſten in Wittenberg, Joh. Piscator, Sadeel, Trelkatius, Alſted, Sam. Mareſius, Wendelin) zeigt er, daß ohne die communicata personalitas die Menſchheit nur von dem Logos getragen würde wie wir, actu secundo als ein Geſchöpf; daß aber vielmehr ſchon Luther fordere, der Sohn Gottes müſſe ſchon actu primo als Menſch gedacht werden, nicht blos als die Menſchheit ſuſtentirend actu secundo, und es ſei zum mindeſten der menſchlichen Natur eine obedientialis capacitas finiti ad infinitum zuzuſchreiben; endlich, daß der Menſchheit Chriſti actus personales zukommen, alſo ihr die subsistentia communicirt ſei (S. 209. de Pers. Chr. 127. 128). Auch viele Reformirte, wie Zanchi, Beza, Polanus, Sohn, Scharpius, Maccovius, Walläus, Ludw. Crocius, Alting bekennen, daß die Menſchheit vom Logos perſonirt wird.

Person, wie: der Mensch ist Gott, Gott Mensch (propositiones personales), berechtigt seien, sondern auch die reale Communicatio idio-

---

Zwar sei die Menschheit keine Person für sich; die Hypostase komme primario et per se der göttlichen Natur zu; aber um der unio personalis willen sei dieselbe Hypostase auch der Menschheit mitgetheilt und komme ihr als possessio, usurpatio und denominatio zu. Nicht durch transfusio, sondern durch mystische communicatio sei die hypostasis filii dei auch hypostasis der menschlichen Natur geworden, so daß die zwei Naturen eine und dieselbe Hypostase haben. Die menschliche Natur ist nicht persona aber natura ὑποστᾶσα, personata geworden. Ganz ähnlich Gerhard III, 421 427. Die Hypostasis Filii sei das ἀνυποστον in dieser Person: nach der Incarnatio sei sie hypostasis duarum naturarum. Quenstedt III, 77. 86. Die Anypostasie der menschlichen Natur für sich gedacht sagt nicht aus, daß sie je sei unpersönlich gewesen, sondern im Logos war sie persönlich von Anfang (ἐνυπόστατος), i. e. particeps subsistentiae τῦ Λόγυ. Aehnlich die andern. Hollaz nennt dieses eine reiche Compensatio für die menschliche Persönlichkeit. Dabei wird aber immer daran festgehalten, daß die divina persona nichts der Menschheit Fremdartiges sei. Balth. Meisner freilich in s. 50 christol. Disp. (Christologia sacra 1673. S. 80) beschränkt diese communicatio personae wesentlich. — Ist nun aber, wird von Calov fortgefahren, die Person des Logos zur Person der menschlichen Natur geworden, so ist sie in dieser als ihr Centrum und nicht ausser ihr (Logos non extra carnem, Calov. de Pers. Chr. S. 78 ff. System. T. VII, 225 ff.); denn das Extra versetzte uns wieder in den Raum; die unio hyp. aber ist absque locali commensuratione vel circumscriptione ἀδιαστάτως vorhanden (de Pers. S. 93). Nach ihrer Natur (actu naturae) kann die Menschheit äußerlich umschrieben sein, wenn gleich ihr actus personalis, wodurch sie illocal im Logos subsistirt, macht, daß sie nicht actu von außen umschrieben wird und in Einen Ort eingeschlossen ist (S. 95). — Wie nun aber die Hypostase des Logos der menschlichen Natur zu eigen wird, so werden auch die Naturen beide einander eigen. Es besteht vera et realis naturarum communicatio, nicht blos communio. Die περιχώρησις ist die Vermittelung. Divina natura humanam intime et profundissime permeat, inhabitat, perficit sibique appropriat, ut particeps fiat vere ac realiter ipsius humanae naturae; haec vero ita inhabitatur ac perficitur a divina natura, ut et ipsa ejusdem fiat particeps cum omni ejus plenitudine. De Pers. 157—192. Syst. 234 ff. So kann nun

matum begründet werde [36]). Die alten Dogmatiker verweilen aber

von dieſer Menſchheit, welche die göttliche Perſon und Natur zu eigen erhalten hat, auch geſagt werden, daß in Chriſto der Menſch Gott wie Gott Menſch iſt. Bei dieſer Gelegenheit wird dann auch ausführlich die Meinung bekämpft, daß blos die persona, nicht auch die natura filii dei incarnirt worden ſei. Die Perſon des Logos und ſeine Natur ſeien real und einfach Daſſelbe (de Pers. S. 158. Gerhard III, 440). Zwar im innern Complex der Gottheit gebe es eine Mittheilung der Natur ohne die der Hypoſtaſe, für Mittheilung der letztern ſei nur ad extra eine Stelle an die natura hum., aber es könne die Hypoſtaſe nicht ohne die Natur mitgetheilt werden. Das ſei von dem Begriff der Hypoſtaſe gefordert, denn der Modus nequit esse extra et citra naturam suam; die unio trennt nicht die persona von der natura. Calov. de pers. S. 166. VI. Das erkennen auch Polanus, Urſinus u. A. an, wenn die Reformirten gleich meiſt keine unio der Naturen unter ſich zugeben, ſondern nur eine unio in der Perſon. So Daneau, Zanchi, Sadeel, Trelcatius, Mareſius; von römiſcher Seite auſſer den Aeltern, wie Thomas Aq., Ad. Tanner, Bellarmin, Suarez. — Doch auch in der lutheriſchen Kirche fehlte es sec. 17 nicht an Solchen, welche ſagten: die Persona, nicht die essentia filii dei ſei incarnirt, weil ſonſt auch Vater und Geiſt ihrer essentia nach, die ja gemeinſam ſei, incarnirt wäre. So auſſer Calixt (Calov Syst. VII, 150) auch Joh. Hildebrand und Nirner, vgl. Walch Rel.-Streit. innerhalb d. luth. K. IV, 840, wogegen Deutſchmann auftrat, der mit Calov (Syst. VII, 150) ſagt: die göttliche Natur ſei, nicht inſofern als ſie Vater und h. Geiſte mit dem Sohn gemeinſam ſei, ſondern ſofern ſie in der persona filii dei ſubſiſtire, incarnirt worden. Das führt auf den von Aeg. Hunnius ausgeſprochenen Gedanken, daß die trinitar. Unterſchiede ſich auch in den Eigenſchaften abſpiegeln, d. h. daß die Hypoſtaſen daſſelbe Weſen haben, aber jede unter ihrem Character hypost.

[36]) Die drei gradus der Communic. bei Chemnitz werden ſpäter in drei genera oder classes verwandelt (von den Tübingern in vier, ſ. o.) und oft die Ordnung geändert, jedoch nie ganz gleichmäßig feſtgeſtellt. Gerhard III, 472 ff.: 1. Die Prädikate beider Naturen werden ausgeſagt von der Perſon; 2. die göttliche Natur theilt ihre Idiome an die menſchliche mit (genus maj.); 3. genus apotel. Calov Theol. Posit. 1682. S. 327. Syst. VII, 290 ff. unterſcheidet zwei Hauptgattungen, von welchen die erſte wieder in zwei Arten zerfällt. 1. Von Seiten der Natur geſchieht eine Mittheilung an die Perſon; a) von einer Natur an die Perſon; z. B. Chriſtus

hat gelitten, oder der Sohn Gottes hat gelitten, oder der Mensch Jesus Christus ist allmächtig. Hier haben restrictive Partikeln ihre Stelle, z. B. Christus oder Gottes Sohn hat gelitten nach der menschlichen Natur; b) von beiden Naturen an die Person (nach Leo's Wort: utraque natura agit quod cujusque est proprium cum communicatione alterius). S. 294. Dieses ist das genus apotelesmaticum oder die κοινοποίησις. 2. Die zweite Classe oder dritte Art betrifft die Mittheilung a natura ad naturam; Genus majestaticum oder αὐχηματικόν, indem zwar nicht eine μετάδοσις, μεταποιία menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur, aber eine μετάδοσις göttlicher Eigenschaften an die menschliche statt findet. Jedoch nur die ἐνεργητικὰ ἰδιώματα, nicht die operationis expertia werden nach Calov mitgetheilt zum Gebrauch; zum Besitz (Κτῆσις) aber alle. S. 299. (Theol. Pos. 332 scheint Calov überhaupt nur die erstern als mittheilbar zu setzen.) Aehnlich dann z. B. auch Quenstedt III, 102. Baier u. A.: Nur die operativa werden zur usurpatio und praedicatio immediata mitgetheilt. Aus der Communicatio naturarum et personae folgt die communic. idd. von selbst, da auch nach Calov die idiomata nichts Anderes sind, als die Naturen selbst. Während Chemnitz die beiden ersten Gattungen noch als ausser dem Streit mit den Reformirten bezeichnet hatte, so dehnt Calov nach seiner Art den Krieg über alle drei Genera aus und greift den Reformirten Berg, der deßhalb sich über lutherische Logomachieen beschwert, heftig an. S. 815. Es versteht sich auch von selbst, daß einerseits zwar gesagt wird, die Eigenschaften seien das Wesen, die Naturen theilen sich an einander mit, so daß z. B. der menschlichen Natur die göttliche zukömmt (competit) durch die Unio, daß aber andererseits doch dabei beharrt wird, die beiden Substanzen bleiben unverändert für sich, jede behalte ihre natürlichen idiomata. Diese Eigenschaften werden zum wirklichen Besitz in der Unio; usurpatio plenaria tritt ein in Christi exaltatio; sie sind wirklich göttliche, unendliche, der Menschheit zu eigen gewordene, wenn auch nicht formaliter ihr inhärirende Eigenschaften; das πρῶτον δεκτικόν derselben bleibt die Gottheit. Daher werden sie auch weit unterschieden von den hohen Vorzügen, welche die menschliche Natur in Christus an ihr selbst hat (dona habitualia excellentissima, sed finita). Die Salbung Christi erkennt Calov Syst. VII, 445 ff. als Salbung mit dem hl. Geiste an; aber sie bezeichne dona infinita, wofür er sich auf Joh. 3, 34 beruft, nicht wie die Reformirten wollen finita. Wie sich nun diese dona infinita Spiritus S. zu den vom Logos communicirten Idiomen verhalten, gibt er nicht näher an. Nur wird versichert, die Unctio sei nicht die aeterna generatio, noch mit der unio hypo-

nicht gleichmäßig bei allen göttlichen Eigenschaften [37]), sondern neben der Allgegenwart nur bei der Allmacht und Belebungskraft und der Allwissenheit, ohne dabei zu einem hellen zuversichtlichen oder der ursprünglichen Tendenz gerecht werdenden Ausdruck zu kommen. Im Gegentheil erfährt schon im 17ten Jahrhundert bei näherer Durcharbeitung die Communic. idd. manchfache Restrictionen [38]). Namentlich hat unter den lutherischen Theologen

statica zu vermischen, was Frühere sagten, noch trete sie erst ein mit der Taufe, sondern sie falle der Zeit nach zusammen mit der conceptio, aber der Sache nach sei sie ein Moment für sich, nemlich die Ausstattung für das Amt. S. 449 f. Wir haben diese Lehre nach Calov, von welchem z. B. Quenstedt vielfach abhängig ist, dargestellt, weil er bisher fast gar nicht berücksichtigt ist. Aber ganz ähnlich verfahren auch Joh. Gerhard, Scherzer, Quenstedt, König, Baier, Hollaz; nur daß das genus apotel. als drittes genannt zu werden pflegt.

[37]) Vornemlich die operativen Eigenschaften göttlicher Majestät kommen in Betracht. Vgl. die vor. Anm. Die ethischen Eigenschaften Gottes, auf welche Luther ein so großes Gewicht legte, daß er darin Gottes innerstes Wesen sah, werden, was bezeichnend ist, kaum berührt (bei Gelegenheit der potestas judicii extremi durch den Gottmenschen); man interessirte sich nur für die metaphysischen und sah in ihnen die göttliche Majestät.

[38]) Der Antheil der menschlichen Natur machte auch bei den einen Eigenschaften mehr Schwierigkeit, bei den andern weniger; z. B. bei der Allmacht weniger als bei der Allwissenheit und Allgegenwart. Denn jene konnte als die bloße Möglichkeit gedacht werden, die von dem actuellen Gebrauch, von dem Weltregiment wohl zu unterscheiden und mit der Exinanitio vereinbar sei. (Doch sagt Calov de pers. Chr. 316, sie sei der Menschheit Christi so zuzuschreiben, wie sie wahrhaft unermeßlich dem Logos wesentlich zukomme, mithin nicht als bloße Macht über die Welt, sondern als absolute Macht S. 318, mit der Kraft, auch lebendig zu machen, S. 373—401, wohin auch seine Wunder und die Sündenvergebung gerechnet werden, S. 382—386). Dagegen die Allwissenheit ist nach der gewöhnlichen Auffassung an ihr selbst nicht die bloße Möglichkeit, Alles zu wissen, sondern das wirkliche Alleswissen. Man unterschied zwar auch bei ihr zwischen der Kraft der Allwissenheit und deren Gebrauch (dem actus primus und secundus); die göttliche Natur habe stets beides, die menschliche an sich keines von beidem, jedoch mit dem Logos vereint habe sie im erhöhten

Georg Calixt die Unhaltbarkeit der Christologie sowohl der

Zustand Antheil an beidem. Für den Stand der Erniedrigung wurde nie geläugnet, daß sie nach ihrem eigenen (habitualen, subjectiven) erfahrungsmäßigen Wissen zugenommen, also Einiges nicht gewußt habe; aber, fragten Einige, was bliebe von Mittheilung der Allwissenheit übrig, wenn die Menschheit, mit dem Logos vereint, nicht auch den Gebrauch der Allwissenheit haben sollte, sei es auch verborgen? Denn ein blos potentielles Alleswissen ist doch ein actuelles Nichtwissen, das Wissen existirt nur im Actus, die bloße Kraft, alles erkennend zu umfassen, hat die menschliche Natur auch schon an sich ohne Comm. idd. So sagte man: die Menschheit Christi habe auch auf Erden vereint mit dem stets alles wissenden Logos alles stets actuell gewußt, zwar nicht actu naturae, aber personae. Was aber Christus actu personae stets κτήσει oder actu primo wußte, dessen Gebrauch (actu secundo) habe er nach der natura hum. aufgegeben. (Vgl. die Diss. unter Joh. Fr. Mayer 1707 de omniscientia carnis Christi nihil ignorante, von Pylius). Allein daß die Person allwissend und die Menschheit mit der Person verbunden war, gaben auch die Reformirten zu. Daher Calov sagt: Die Allwissenheit des Logos komme der Menschheit nicht blos zu per identitatem personae, sondern durch eine wahre und reale Theilnahme, so daß nicht blos der Mensch Jesus (durch die Person des Logos), sondern auch seine Menschheit allwissend heißen müsse kraft der unio. Allerdings aber habe er die wesentliche Weisheit, die er auch nach der menschlichen Natur stets besessen, nicht immer, sondern nur so gebraucht, wie und wann er wollte. Eigentlich aber geht dem Calov hier der Besitz nothwendig in den Gebrauch über oder in das wirkliche Wissen; ähnlich wie Thamm gelehrt hatte Majestas J. Chr. Θεανθρ. 1621. S. 195 ff. 263 ff. Denn Calov meint: sage Jesus, daß er den Tag des Gerichts nicht wisse, Marc. 13, 32. so beziehe sich das nur auf das seiner Menschheit an sich, ohne die Comm. idd. zukommende Wissen, als welche sie freilich gar nicht mehr real existirt. Wie nun aber für ein menschliches Erwerben des Wissens noch Raum sei, wenn dieselbe Menschheit von Anfang durch die ihr mitgetheilte Person schon wirklichen Besitz der Allwissenheit hat, während doch die Person als Person des Logos eine Entäußerung nicht erfahren kann, darüber erhalten wir keine Auskunft. Ch. Matth. Pfaff bemerkt auch mit Recht, Allwissenheit, wenn sie da sei, sei im Gebrauch da. Ist sie auch nur fertiger Besitz, so ist für ein Erwerben von Wissen keine Stelle mehr. So ward man entweder zur Tübinger Consequenz gedrängt (der κένωσις) oder aber zum Fallenlassen auch des

Tübinger als der Gießener und Sachſen erkannt und die Lehre

vollkommenen Beſitzes von Anfang an. Das letztere vollzog ſich sec. 18. Dagegen sec. 17 wird, wo man folgerichtig verfährt (wie die Tübinger), auch jegliche ſelbſt relative Löslichkeit der Factoren in Chriſti Perſon, die zur Entwicklung und wahren Menſchheit gehört, in Abrede geſtellt. In Chriſtus iſt nicht ein auch nur momentanes Vorangehen des Wiſſens vor dem Wollen oder umgekehrt, ſondern die Bildung von Entſchließung, Ueberlegung (προαίρεσις) hat keinen Raum in ihm, da es ein zeitweiliges Nichtwiſſen, nicht Bedachthaben vorausſetzte. (So Thumm l. c. S. 265.) Ebenſo ſei auch keinerlei Antagonismus zwiſchen Chriſti ſenſueller Natur und zwiſchen ſeinem Vernunftwillen, ſondern nur eine ſtete unmittelbare Conformität ſeines Willens mit ſeinem Wiſſen. Luthers Worte (ſ. o. S. 561 ff.): Chriſtus hat wie ein anderer reiner heil. Menſch nicht zu aller Zeit Alles gedacht, geredet, gewollt, erkannt u. ſ. w. werden entſchuldigt oder künſtlich umgedeutet. (S. 262.) Er rede hier nur von der Menſchheit an ſich, wie ſie wäre abgeſehen von der Unio. Ja auch die capacitas der menſchlichen Natur für die göttliche wird ſo beſtimmt, daß ſie nicht physica ſei, ſondern durch die Wirkung der Gnade, die doch nicht ſein kann vor der Empfänglichkeit der menſchlichen Natur, durch die unio personalis und um derſelben willen (S. 188. 264), wodurch dann dieſe Capacitas ihre Beziehung auf die Homouſie mit uns und auf die Erklärung der Möglichkeit der Incarnation völlig verliert, da ſie vielmehr ſelbſt der Menſchheit Chriſti erſt wunderbar einerſchaffen oder erſt nach der Unio, weil durch ſie, zukommt. Wo möglich iſt, noch größere Schwierigkeiten brachte die Allgegenwart. Schon die Tübinger wollen nur eine illocale Allgegenwart der Menſchheit Chriſti bei dem All, ohne die göttliche Unermeßlichkeit, ohne Aufhebung der menſchlichen Gliederung, Symmetrie, Umſchriebenheit; ja ſie geben auch je nach der Verſchiedenheit der Welt-Objekte eine mehr oder weniger innige Gemeinſchaft der Menſchheit mit ihnen zu. Sie ſagen aber: ſie ſei durch den Logos, der ſie überall bei ſich hat, wo er iſt, und dem das All nur ein Kleines iſt (Jeſ. 40, 17), Allem gegenwärtig (hoc omnipraesentiae divinae tota plenitudine totaliter tota humana natura Christi particeps facta est Thumm Maj. 187 ff. 172 — 194. 235) und zwar essentialiter und replotive, nicht blos durch Wollen und Fernwirken; wie ja auch die unio mystica nicht blos Gemeinſchaft mit Chriſti Willen ſei. Ihr Hauptbeſtreben iſt, Chriſti Menſchheit nicht als eingeſchloſſen und gefangen vom Raum, ſondern als frei Alles umfangend zu denken, und ſie geben ſich Mühe, nicht die Beſchränktheit von auſſen als

ein wesentliches Merkmal des Körperlichen aufzuzeigen, sondern nur Umschriebenheit überhaupt, die sich aber auch als Selbstbestimmung des an sich Illocalen denken lasse oder als Ebulliren der Gestalt aus diesem (S. 238). Aber selbst Calov, der Repräsentant der sächsischen Orthodoxie, betont: diese Allgegenwart sei nicht als nackte substantialis adessentia, sondern auch als operativa zu denken; und jene verschiedenen Stufen der Nähe reducirt er auf die Unterschiede der operationes potentiae, gratiae, gloriae. Die κτῆσις dieser omnipraesentia habe die Menschheit Christi stets gehabt, aber erst seit dem Sitzen zur Rechten Gottes den vollkommenen Gebrauch dieser operativen Allgegenwart ohne Unterbrechung. Calov de pers. Chr. 401—438. Syst. VII, 864. Quenstedt III, 185. Die Meisten legen das Hauptgewicht auf das praesentissimum et potentissimum dominium der Menschheit, stellen auch gerne die Sache so dar, als ob sie der Menschheit Höheres zulegen wollten als die Tübinger, indem sie nicht von bloßer nuda adessentia, sondern von operatio der Menschheit reden. Bechmann bemerkt sogar, Christi Menschheit sei allgegenwärtig durch ihr Wissen, ihre Macht und Wirkung, aber was die substantielle Allgegenwart anlange, die allerdings Gott zukäme, so verhalte es sich mit dieser Eigenschaft anders als mit der Allwissenheit oder Allmacht. Denn zwar durch eine und dieselbe, der Zahl nach identische Macht und Weisheit sei die göttliche Natur und die menschliche allwissend und allmächtig; ähnlich bei andern Attributen. Dagegen könne die göttliche und die menschliche Natur nicht allgegenwärtig sein durch eine und dieselbe Allgegenwart, sondern nur durch eine verschiedene, denn die Gegenwart bezeichne das Seyn selbst, das Seyn eines Dinges aber sei mit der Natur und dem Wesen desselben identisch, die Selbigkeit der Allgegenwart beider Naturen brächte also auch die Selbigkeit der Existenz und des Wesens beider, Eutychianismus. Während daher der göttlichen Natur eine nothwendige Allgegenwart bei den Creaturen, wenn sie sind, zuzuschreiben sei, dürfe die Allgegenwart menschlicher Natur nur abgeleitet werden theils aus der Allmacht, theils aus dem Willen, nämlich sofern beide sich auf die menschliche Natur selbst (actu reflexo) richten. (Bechm. Annotation. uber. in Compend. Leonh. Hutteri 1690. Loc. III. S. 158 ff. bes. 173.) Hiemit hört aber die Allgegenwart der Menschheit schon auf, eine ständige Eigenschaft derselben, unmittelbar mit der unio personalis gegeben zu sein, sie ist vielmehr damit schon eine Wirkung und That des Gottmenschen, wenn gleich eine sich auf seine Person selbst beziehende, vermittelt durch sein Wollen und Können, und durch diese Vermittlung nicht mehr den andern Eigenschaften coordinirt. Auf die Selbigkeit der göttlichen Eigenschaften im Lo-

von der Comm. idd. überhaupt einer Kritik unterzogen [89]), die

gos und in der Menſchheit, im Gegenſatz gegen alle geminatio, war, gegen Brentz, beſonders Chemnitz gerichtet geweſen. (Vgl. auch Calov de pers. Chr. S. 344. Syst. VII, 358 ff. Hollaz Exam. Theol. acroam. ed. 1733. P. III, S. 137.) Auf ihr beſteht auch Buddeus Instit. Theol. dogm. ed. 2. 1724. S. 769 ff. wieder, und ſagt, daß dieſelbe Inſtanz, die Bechmann gegen die Selbigkeit und Einheit der Allgegenwart kehrt, ſich gegen alle Attribute kehren ließe, da ſie re ipsa ab essentia divina realiter non differunt. Es bricht mit der doppelten Allgegenwart ein Satz der altſchwäbiſchen Chriſtologie wieder hervor (ſ. o. II, 677. 684), aber in anderer Tendenz, indem ſie mit dem wirklichen Antheil der Menſchheit an den göttlichen Eigenſchaften mehr Ernſt gemacht hatte. Buddeus leiſtet aber nichts zur Löſung der Schwierigkeit; er ſagt nur, die Menſchheit habe die Allgegenwart anders als die Gottheit. Obwohl er bekannte, daß ſie mit der immensitas und der göttlichen essentia identiſch ſei, läßt er doch der Menſchheit zwar nicht nuda adessentia aber die adessentia operativa im ſtrengen Sinne zukommen und zieht ſich nur auf das Geheimniß zurück. — Bechmann wendet ferner auch eine Unterſcheidung an, wofür ſchon Thumm l. c. S. 266 einen Vorgang bildete, zwiſchen den ἐνεργητικὰ, welche immediate und denominanter übertragen werden und den ἀνενέργητα, die nur mediate, indenominanter es werden. Er ſagt S. 158: nicht alle der Menſchheit mitgetheilten Eigenſchaften können auch von ihr prädicirt werden. Antheil habe ſie an allen, da ſie den Logos in ſich trage; aber an aeternitas, immensitas nur mittelbaren. Nur dasjenige könne auch von ihr ſelbſt prädicirt werden, was ihrem Begriff nicht widerſpreche. Die infinitas aber oder immensitas und aeternitas für ſich, die mit dem Weſen Gottes ſelbſt real identiſch ſeien, widerſprechen der Menſchheit als endlicher. Hierin ſcheint zu liegen, daß die andern im eigentlicheren Sinne mittheilbaren Eigenſchaften nicht eigentlich Gottes Weſen ſeien. Allmählig wurde von allen ruhenden göttlichen Eigenſchaften (ἀνενέργητα) geſagt, daß die Menſchheit nur mittelbar an ihnen Theil habe, nemlich durch die wirkſamen hindurch. (Buddeus l. c. S. 765.) Daran aber ſchloß ſich bald das Weitere, daß die menſchliche Natur nicht unmittelbar und in concreto naturae, ſondern nur in der Perſon Antheil an den göttlichen Eigenſchaften habe, was der reformirte Lehrſatz iſt.

[89]) Vgl. G. Calixti Epitome Theol. posit. 1619. S. 140—153. Auch Dreier, ſein Schüler, hat Erörterungen über die Perſon Chriſti geſchrieben.

trotz des Widerspruchs von Abrah. Calov und Hülsemann[40]) dazu mitwirkte, das Zugeständniß einer nothwendigen Beschränkung der Comm. idd. gemäß dem Unterschiede der wirkenden und der nicht wirkenden göttlichen Prädikate immer allgemeiner zu machen[41]). Noch mehr hat der gescheiterte Versuch, den Calixtinismus als ausser der lutherischen Kirche stehend zu erklären, dazu beigetragen, die Hegemonie der Wittenberger nach dem Streit mit den Tübingern, ja die Kraft der alten orthodoxen Theologie überhaupt zu brechen und ihr das Vertrauen der Kirche zu entziehen: wiewohl Calixt selbst nichts Besseres zu geben gewußt hat[42]).

Von der religiösen Kraft und Innigkeit Luthers weit abstehend, gewöhnte sich die ihrem Intellectualismus verfallene Theologie sec. XVII unwillkürlich immer mehr, sich Gott und Welt an sich, ähnlich wie der Deismus als absolut und im Wesen geschieden zu denken, ein Dualismus, der nur durch schlecht-

[40]) Abr. Calov. Syncretismus Calixtinus 1655. S. 281 ff. Hülsemann, Calixtin. Gewissenswurm. 1654. Consens. Repetitus fidei vere lutheranae ed. Hencke.

[41]) Z. B. Hollaz. Examen III, 136. ad immediatam praedicationem sind nur die ἐνεργητικὰ der Menschheit geworden. Vgl. Anm. 38.

[42]) Er sagt: Da die Lutheraner, besonders die Sachsen, die göttlichen Prädikate der Menschheit nicht formaliter und secundum intrinsecam denominationem zuschreiben wollen, so seien sie offenbar nur secundum extrinsecam denominationem von ihr auszusagen. Der alte Sinn der Comm. idd., wie ihn die Scholastiker und Melanchthon auch Luther in der Schrift von den letzten Worten Davids verstanden, beziehe sich nur darauf, daß die Person alle Prädikate der Naturen habe. Was die später hinzugekommenen Genera Comm. idd. betreffe, so sei zu unterscheiden zwischen den dona creata, welche die Menschheit wahrhaft als ihre eigenen habe und den increata, die sie auch habe, nemlich sofern die persona sie habe und der Logos in der Menschheit und durch sie als Organ wirke. Die Person des Logos sei aber unmittheilbar. Ja er will nicht einmal von einem Zueinanderschneigen der beiden Naturen (propendere) etwas wissen; auch in Christi Menschheit seien nicht zwei Seiten neben einander, die ursprüngliche menschliche und eine angeeignete göttliche, sondern durchaus sei bei dem ewigen Unterschied beider Naturen zu bleiben; der Wille des Logos bleibe

hin ſupernaturale Akte durchbrochen werden kann. Der ſignifikanteſte chriſtologiſche Ausdruck hiefür ligt darin, daß der Satz von der Capacitas hum. nat. für die divina dahin umgedeutet wird: die Incapacitas der Menſchheit ſei durch göttliche Machtwirkung in Capacitas verwandelt, nemlich in Chriſtus. Wie ganz anders noch Ph. Nicolai, der in den Gläubigen und ihrer Gottesgemeinſchaft, unbeſchadet der Einzigkeit Chriſti eine Analogie für die Unio in Chriſtus ſah![43]) Wenn die Menſchheit in Chriſtus erſt durch einen wunderbaren Akt für die Gemeinſchaft mit der göttlichen kann empfänglich gemacht werden, die Menſchheit auſſer ihm aber für das göttliche Leben nicht empfänglich iſt, ſo iſt ſeine Menſchheit von der aller andern weſentlich, ja in dem Hauptpunkte verſchieden, alſo keine wahre Menſchwerdung; und kommen etwa auch die Gläubigen durch einen ähnlichen magiſchen Wunderakt ohne alle Anknüpfung an ein Höheres in der allgemeinen Menſchennatur zu einem Antheil an göttlichem Leben, ſo ſind von den Chriſten gleichſam als Pneumatikern die andern Menſchen als eine andere Weſenklaſſe geſchieden. Wird aber ſo aus der allgemeinen Capacitas der natura h. eine allgemeine und urſprüngliche Incapacitas, wozu dann noch die Heftigkeit des Gegenſatzes gegen die reformirte Chriſtologie an dieſem Punkt? Die Capacitas ſagt da nicht mehr eine Beſchaffenheit der menſchlichen von Gott frei gewollten Natur aus, ſondern nur das Factum, daß der Logos in der Menſchheit iſt, und dieſe ſeiner Machtwirkung, wodurch ſie wider ihre Natur

---

rein göttlich, der Wille der Menſchheit rein menſchlich; eine Vermittlung beider zur Einheit des gottmenſchlichen Willens ſucht er nicht. So theilt er alſo nicht blos die auch von ſeinen Gegnern erneuerte Vorſtellung von einer weſentlichen Gegenſätzlichkeit beider Naturen, ſondern er zieht daraus folgerichtiger auch die reformirten Schlüſſe. Den lutheriſchen Grundgedanken läßt er fallen und bezeichnet daher keinen Fortſchritt. Dagegen weiß er beredt und treffend darzulegen, daß der chriſtol. Lehrunterſchied zwiſchen Reformirten und Lutheranern zu einer Kirchenſpaltung nicht berechtige.

[43]) Quenſtedt, der ſonſt einen lebendigeren Gottesbegriff hat, läßt dieſen der Chriſtologie wenig zu Gute kommen.

ihn capit, nicht widerstehen kann. Betrachten wir dieses noch von einer verwandten Seite! Obwohl der Satz stehend wiederkehrt, daß die göttlichen Eigenschaften zugleich das Wesen seien, so sieht sich doch die Dogmatik, welche auch innerhalb der Unio den absoluten Wesens-Unterschied der Naturen festhalten will, dazu gedrängt, entweder die göttlichen Eigenschaften nicht als wirklich der Menschheit zu eigen geworden, oder aber, sofern sie der Menschheit wirklich mitgetheilt werden, dieselben nicht als göttliches Wesen zu denken, sondern dieses Wesen als unterschieden von den eigentlich mittheilbaren Eigenschaften in den ruhenden Attributen Gottes zu finden. Dadurch aber wird, wenn nicht zu einer doppelten Gottheit fortgegangen wird, die unio unwillkürlich immer mehr aus der Sphäre des göttlichen Wesens in die Welt des göttlichen Willens verlegt. Die Comm. idd. (sagt man) hat der menschlichen Natur Antheil an den idiomata divina operantia gebracht, aber nicht so, daß diese idiomata eine Verdoppelung erführen, übergiengen oder übergegossen würden in die Menschheit, diese auszugleichen mit der Gottheit oder in ihrem Wesen zu zerstören, sondern die Art der Mittheilung ist die, daß die göttliche Natur sich zur menschlichen, die eine δύναμις perfectibilis ist, als actus perficiens (oder entelechia) verhält; aber ohne daß dann diese perfectio wirklich der Menschheit formaliter, subjective soll inhäriren dürfen. Vielmehr ist nur κατὰ synd yasin i. e. per unionem et conjunctionem ein gemeinsamer Besitz und Gebrauch der operativen Eigenschaften Gottes bewirkt, so daß eine κοινωνία Zweier gegeben ist [44]). Solcher Antheil ohne wirkliche Aneignung (μέθεξις) Seitens der menschlichen Natur wäre freilich nicht eutychianisch, aber wohl dem Nestorianismus nahe genug, und ist im Widerspruch damit, daß die

[44]) Vgl. Balth. Meisner. Christologia sacra 1673. S. 80. Hollatius l. c. S. 120. 139. Buddeus l. c. S. 757. Noch etwas mehr als die Andern betonten die Tübinger das Zueigenwerden der göttlichen Eigenschaften für die Menschheit, wie Luther und Brentz es gewollt. (Jedoch s. o. S. 816.) Allein je mehr die Mystik der alten lutherischen Christologie vor der Scholastik wich, desto mehr nahm die Auffassung überhand, wornach zwar die μετάδοσις Seitens des

menſchliche Natur Chriſti ſelbſt durch die Unio mit der göttlichen vollendet ſei. Denn hat jene ihre Vollendung (perfectio) in dieſer, ſo weist ſchon ihre Idee hin auf die göttliche, und die letztere gehört in Chriſto zu ihrem vollen Begriff, ſo daß nicht mehr geſagt werden kann, die göttlichen Idiome werden nie formaliter, subjective, inhaesive der Menſchheit zu eigen. Aber das wollte die proteſtantiſche Scholaſtik nicht. Die Herrſchaft des Intellectualismus und Formalismus, die ſteigende Feindſchaft ſelbſt gegen die edlere Myſtik ließ die Gottbedürftigkeit und Gottempfänglichkeit menſchlicher Natur immer mehr in den Hintergrund treten. Mochte man eine Zeitlang dabei bleiben, daß die Menſchheit, im Widerſpruch mit ihrer Natur, doch in den Beſitz göttlicher Idiome gelangt ſei: gegen eine ſolche Magie der Gnade in Chriſtus mußte auf proteſtantiſchem Boden immer wieder unwiderſtehlich die Anerkennung ſich aufdrängen, daß was wider die Natur der Menſchheit ſei, von ihr auch nicht wahrhaft könne empfangen werden. Dieſe Anerkennung iſt in der beſprochenen Läugnung der μέθεξις verhüllt vorhanden; ſie ſollte bald genug in anderer Weiſe offen und laut ausgeſprochen werden.

Mit der Abſchwächung, ja völligen Umdeutung der Capacitas hum. nat. für die göttliche, wie ſie einſt Luther und Brentz, ja zum Theil auch die F. C. gelehrt, war der alte Dualismus, den die Reformation zu durchbrechen geſucht, wieder aufgerichtet und neu befeſtigt. Aber hievon iſt die Kehrſeite, daß doch wie-

---

Logos real ſein ſollte, aber nicht die μέθεξις Seitens der Menſchheit. Das ſoll die zwar nicht myſtiſche, aber unklare Formel bezeichnen, die den Widerſpruch in einen myſteriöſen Ausdruck verſteckt: die Communicatio geſchehe καθ' ἕνωσιν, κατὰ συνδύασιν. So nehmen die göttlichen Eigenſchaften, welche, ſtatt wirklich menſchliche zu werden, als über- oder widermenſchliche neben den menſchlichen ſtehen bleiben, wie früher gezeigt, eine Stellung ein, die man nur mit den dona superaddita vergleichen kann, was aber weder für das Amt Chriſti noch für das Heil, Abendmahl oder die unio personalis genügen konnte, daher die entgegengeſetzte Tendenz zu einer wahren μέθεξις immer wieder ſpürbar iſt. Ohne ſie hätte auch die fortgeſetzte Polemik gegen die Reformirten kaum einen Sinn und Zweck.

der die Comm. idd. der Menschheit Christi von Anfang an so viel zutheilt, daß damit die wahre menschliche Entwicklung nicht besteht. An dieser hält die reformirte Christologie strenger und ernster fest, sie erreicht aber desto weniger für die Einigung der Naturen, ja participirt auch an dem Fehler der lutherischen Theologie, indem sie die Person, von der die Eigenschaften doch nicht können getrennt werden [45]), von Anfang an fertig denkt.

Im Ganzen ist die christologische Thätigkeit der Zeit bis nach 1700 nur formalistisch, von neuen fördernden Gedanken entblößt. Hatte der Trieb zu logischer Ausgestaltung sich gesättigt, so wandte sich die ermattende Productivität immer mehr zu spinösen einzelnen Fragen, wovon schon die vorreformatorische Scholastik Proben genug darbot. Wir heben zur Charakterisirung einige derselben aus.

Den Uebergang möge eine Streitfrage machen, an der gleichfalls, wie auch die Antwort ausfallen mochte, die inextricabeln Schwierigkeiten der lutherischen Christologie des 17ten Jahrhunderts zu Tage treten. Das ist die Frage: ob Christus auch in triduo mortis Mensch gewesen sei, d. h. ob auch in dieser Zeit die Menschwerdung wirklich und ganz fortgedauert habe? Daß die Person des Gottmenschen in sich selbst auf Erden noch nicht vollendet ist, sondern ihre Factoren noch theilweise löslich sind, zur absoluten Einheit aber sich noch nicht durchdrungen haben, mithin die Lehre von einer mit Einem Schlage fertigen,

---

[45]) Einige Reformirte wollen blos die göttliche Person ohne ihre Natur, also auch Eigenschaften (ähnlich wie viele katholische Theologen), Mensch geworden sein lassen. Vgl. o. S. 824. Ein göttliches Ich ohne alle göttlichen Eigenschaften ist aber weder denkbar, noch würde es sich von einem menschlichen Ich wesentlich unterscheiden; so käme es aber nicht zu einem wirklichen Gottmenschen. Bestritten wird diese Lehre noch von Woken. Dagegen Buddeus l. c. S. 745. sagt, das Resultat der unitio sei die unio, welche personalis heisse, quia unitio ista ad unam personam constituendam tendit. Jedoch ist das Neue und Treffende, was im Ausdruck ligt, nicht weiter ausgeführt. Doch sagt er, die Conceptio und incarnatio gehören nicht zur Exinanitio, d. h. zu dem Thun der gottmenschlichen Person.

über Grade und Stufen erhabenen Unio unhaltbar ſei, das manifeſtirt ſich beſonders in Chriſti Tod. Der Tod iſt eine Trennung von Leib und Seele. Wurde nun geſagt: Chriſti Seele war als allgegenwärtig durch die Perſon noch mit dem Leibe verbunden und ebenſo der Leib, der ja als zur Perſon gehörig auch Antheil an den göttlichen Eigenſchaften haben ſoll, mit der Seele, ſo war das Band zwiſchen Leib und Seele im Tode nicht wirklich gelöst, vielmehr an die Stelle des natürlichen Bandes zwiſchen beiden das noch unauflöslichere übernatürliche der unio getreten, Chriſti Tod alſo nur Schein. Und hier konnte ſelbſt die Berufung auf den Nichtgebrauch der Allgegenwart nicht helfen, theils weil die Höllenfahrt ſchon zum Stande der Erhöhung gerechnet zu werden pflegte, theils weil das vinculum zwiſchen der Gottheit und Menſchheit als von Anfang abſolut fertig vorgeſtellt wurde, womit eine übrig bleibende Löslichkeit der Factoren der Menſchheit nicht ſtimmt. Dieſes erkennend und des Verſöhnungswerks wegen vor Allem um die Wahrheit des Todes Jeſu beſorgt, entſchloß ſich Lütkemann zu dem Opfer: während der drei Tage ſeines wahrhaftigen Todes ſei Chriſtus kein wahrer Menſch, alſo die Menſchwerdung momentan zurückgenommen geweſen. Das entſpricht zwar vollſtändig den allgemein herrſchenden Vorderſätzen, wornach die Unio nur ganz oder gar nicht ſoll da ſein können: aber es gibt auch dem wichtigen Lehrſatz von der Unauflöslichkeit der Unio einen empfindlichen Stoß und droht, die Menſchwerdung zu etwas zu machen, was wie eine Theophanie entſtehen und wieder aufhören kann. Daher dieſe Anſicht vielen Widerſpruch fand, aber andrerſeits auch Zuſtimmung, zumal die zutreffende Antwort nicht vorhanden war [46]).

---

[46]) Lütkemann de vero homine (vgl. Walch I. 175) Balthaſar Meisner (Walch IV, 643. 651) ſagen, um nicht einen Scheintod annehmen zu müſſen, mit Alexander v. Hales, Thomas, Bonaventura, G. Biel: Chriſtus ſei zur Zeit ſeines Todes kein wahrer Menſch geblieben, weil die Theile, deren Vereinigung den Menſchen ausmachen, im Tode getrennt geweſen ſeien. Angenommen ſei die Menſchheit als Einheit, ſofern ſie aus Seele und Leib beſteht, dieſe Einheit aber habe im Tode aufgehört, alſo auch die Unio des

Das Bedeutende dieser Frage, die freilich fast nur als Spiel scholastischen Scharfsinns auftrat, ligt darin, daß sie evident macht, wie nur eine solche unio mit der Wahrheit der Menschheit und des Todes Christi stimme, welche für eine relative Löslichkeit der Factoren des Gottmenschen auf Erden noch Raum läßt und einen Proceß ihrer Durchdringung als nothwendig fordert. Und das ist nichts Geringeres als die Forderung, die Vordersätze der Christologie sec. 17 mit richtigeren Grundlagen zu vertauschen.

Man war ferner darin einverstanden, was den Leib Christi betrifft, daß derselbe nicht blos aus Maria, sondern in gewisser Art auch aus den Vätern (Röm. IX, 5) stamme. Aber man fragte: Ob Christus schon in den Lenden Adams gewesen sei und wie er im Bejahungsfall ohne Sünde habe sein können? Von den Interessen her, die den Traducianismus begünstigten, war die Mehrzahl zur Bejahung geneigt. Man nahm mit Aerzten jener Zeit an: in Eva formaliter, actu ac seminaliter stamina omnium fuisse hominum, ne uno quidem excepto [47]).

Logos mit der Menschheit als Ganzem, wie denn Christus im Tode keinen belebten Leib gehabt habe. Auch Albert Grauer, Reinboth u. A. nahmen diß an; vgl. Pfaff De impersonalitate et perpetuitate humanae Christi naturae. S. 54 ff. Die Gegner, wie Mentzer, Hoe von Hoenegg, Gerhard, Quenstedt (Syst. P. III, 597), Dannhauer, Feuerborn, Buddeus suchen zu zeigen, daß die persönliche Vereinigung auch im Tode fortgedauert habe; obschon die natürliche Vereinigung von Seele und Leib unterbrochen war, sei doch die Vereinigung beider Naturen unauflöslich. Da Christi Seele dem Leibe auch im Grabe vermöge der unio personalis und der mitgetheilten Allgegenwart präsent war und deßhalb sein Leib keine Verwesung sah, so sehe man nicht, warum er im Grab kein wahrer Mensch sollte gewesen sein. Allein das ist gerade die Frage, ob nicht der Tod zum Schein werde, wenn die unauflösliche persönliche Vereinigung von Anfang an fertig auch auf den Leib sich so beziehen soll, daß dieser nach der Trennung von der Seele doch durch den Logos kraft der unio mit ihm noch belebt blieb. Vgl. oben Nicolaus von Kus. S. 499.

47) Vgl. E. F. Kesselrings unter dem Wittenb. Fecht 1707 gehaltene, 1716 neu edirte Diss. de Massa ex qua Christus natus praeservata. S. 14. Auch die Spiritus haben in ihrer Art seminalem virtutem sese multiplicandi, wie auf ihre Weise die Körper. S. 20.

Da aber die ſeminale Exiſtenz Chriſti im Urpaar nicht erſt nach dem Fall konnte einerſchaffen gedacht werden, ſondern da ſie, wie die der andern Menſchen, ſchon mit der Schöpfung zuſammenfallen ſollte, ſo lag dann nahe genug, den Zuſammenhang der Perſon Chriſti mit unſerem Geſchlecht als einen nicht erſt von der Sünde abhängigen zu denken, und dadurch jener Frage eine weiter reichende Bedeutung zu geben. Dahin gehört die Frage: ob das Segenswort „ſeid fruchtbar und mehret Euch“ auch ſchon Chriſtum mit eingeſchloſſen habe als Sproß der Menſchheit? Allein in künſtlicher nichts begründender Weiſe wird jene Schlußfolgerung meiſt abgelehnt. Man ſagte: nicht ſowohl seminali et naturali propagatione vi benedictionis Gen. 1, 28, quam „etiam“ foederali promissione Gen. 3, 15 ſei Chriſtus geworden; wenigſtens als Sündloſer [48]). Zwar alle übrigen Menſchen, die in Adam und Eva potentialiter waren, ſollen mit Nothwendigkeit auch wirklich geboren ſein [49]); aber Chriſtus allein nur ex occasione peccati, ſo daß alſo die ſchon real vorhandene Potenz der Menſchheit Chriſti durch eine ſündloſe Entwickelung des Geſchlechtes dem Nichts wäre übergeben worden. Schroffer kann es kaum ausgedrückt werden, daß Chriſti Perſon keinen Werth an ihr ſelbſt habe, nicht Selbſtzweck ſei, wie alle andern Menſchen, ſondern blos als Mittel von Gott gedacht und gewollt, was ſich mit ſeiner menſchlichen Homouſie ſchwerlich verträgt. Dagegen wird jener Satz von einer gewiſſen Präexiſtenz der Menſchheit Chriſti in Adam und Eva weiter in Form der Frage erörtert: Ob die Maſſe der Maria, daraus Chriſti Leib gebildet ward, bei der Annahme durch Gott ſei geheiligt und gereinigt oder aber ſchon in den Protoplaſten bei dem Fall präſervirt worden? Für das erſtere hätte ſich Luther ausgeſprochen (Walch II, 1761. §. 99. 100); es blieb die herrſchende Lehre

---

[48]) Hievon handelt u. A. beſonders Joh. Ad. Osiander Colleg. Theol. system. P. IV. Loc. IX. u. Grapii Compend. Theol. c. 13. §. 7 f. S. Keſſelring S. 26.

[49]) Keſſelring l. c. S. 27.

bei beiden evangelischen Confessionen [50]), worauf man dann gerne Luc. 1, 35. Matth. 1, 24 bezog. Allein gegen Ende des Jahrhunderts gewann in der lutherischen Kirche die letztere Meinung viele Freunde, so den J. B. Carpzov, J. F. Mayer, Friedlieb Fecht, J. A. v. Krakewicz, Wegner [51]). Die Unsündlichkeit Christi werde nicht rein festgehalten, wenn der Stoff, den Jesus annahm, irgendwann von Sünde befleckt gewesen sei. Es komme nicht blos darauf an, daß Christus von actualer Sünde frei gedacht werde, noch genüge es, anzunehmen, daß Christi Menschheit später, nemlich bei der Empfängniß geheiligt, vorher aber das, was sein war und werden sollte, mit Erbsünde behaftet war; das wäre nicht absolute Freiheit von Erbsünde. Sonst werde der Spötter Demokritus (Dippel) Recht behalten, wenn er sage: es komme nicht darauf an, daß Christus sündlos von Anfang war, wenn er es nur später einmal, etwa durch seinen Tod wurde. Nähme man die Reinigung dieser Masse an und nicht ihre Bewahrung bei Adams Fall, und in der Linie der h. Väter (und Mütter) bis auf Maria, so käme das Absurdum heraus, daß Christus für sich selbst genug gethan hätte, um die Reinigung seines Fleisches zu vollbringen; es wäre denn, daß man zu dem noch gefährlicheren Irrthum fortgehen wollte, es habe irgend eine Reinigung von Sünde statt finden können ohne Genugthuung. Obige Schriftstellen beweisen nichts für die Reinigung des Stoffes aus Maria u. s. w. Aus Adams Fall und aller übrigen Menschen in ihm folge nicht, daß auch Christus nach seiner Menschheit, sofern sie in Adam war, daran participirte. Er war anders als die Uebrigen in Adam. Denn „elegant" bemerkt Carpzov: Das Verbot des Apfels habe nur die verpflichtet, die als bloße Menschen in Adam waren, aber nicht Christus. Denn er war zwar als Adams Sohn auch in Adam, aber nicht als reine Kreatur, sondern als künftiger Adam und Herr des Gesetzes, der daher als nicht Verpflichteter auch

[50]) Zanchi nahm das letztere an. Etwas anders wandte Zanchi's Gedanken Petri Molinaei Anatomia Arminianismi c. 7. Keffelring S. 29. 41 f.

[51]) Andere s. bei Keffelring l. c. S. 50. ff.

nicht gegen das Gesetz sündigen konnte, mithin nicht verdiente, ohne das göttliche Ebenbild geboren zu werden [52]).

Bei den Theologen, welche die Bewahrung eines reinen Menschenkeims von Adam her in der h. Linie der Patriarchen und Voreltern Christi annehmen, zeigt sich ein Schillern zwischen der Meinung einer wirklichen Präexistenz des Leibes und der Seele Christi in den Vätern, und zwischen der Annahme, daß doch die eigentliche Existenz der Menschheit Christi erst mit der Empfängniß in Maria begann [53]). Wäre das Letztere ernstlich angenommen worden, so könnte die Reinigung des Stoffes aus Maria nicht der Meinung Raum lassen, als wäre je Christi Menschheit unrein gewesen, denn vielmehr vor der reinigenden Aneignung war dann die Masse gar nicht Menschheit Christi. Wie haben wir uns aber das Emporkommen dieser Ansicht von der praeservatio Massae Adamiticae zu erklären? Sie bildet das protestantische Seitenstück zu der neuestens vom Pabste zum Dogma gemachten immaculata conceptio der Jungfrau. Der religiöse Materialismus sucht für Christi vollständige Reinheit eine so zu sagen materiell reale Bürgschaft in einer schon vor Christi Empfängniß im Geschlechte vorhandenen und auf ihn derivirten Heiligkeit. Zu der Lehre von Maria's unbefleckter Empfängniß (die sich schon bei Pet. Galatinus bis dahin verstieg, für Maria selbst jene Praeservatio Massae bei Adams Fall anzunehmen) blieb man allerdings im Gegensatz: denn es handelte sich bei den Lutheranern nicht um Erhöhung der Maria, sondern Christi. Allein man kam doch in bedenkliche Nähe mit römischkatholischen Anschauungen. Daß Maria aus dem Eigenen

---

[52]) l. c. S. 15. 16. An die spätern Sünden scheint nicht gedacht; sie galten in der hl. Linie als bloße Wirkungen der Erbsünde, ohne selbstwirkend zu sein.

[53]) Von einer himmlischen Präexistenz der Menschheit Christi blieben die Vertreter dieser irdischen, geschichtlichen fern; verwandter sind sie Mystikern und Theosophen wie Poiret. Auch die Ansicht von einer frühern Menschwerdung, sei es in Melchisedek (die der Engländer J. Asgil behauptete), als auch in Adam oder David wird natürlich nicht minder verworfen.

Christus etwas gab, dafür sprach ein christliches Interesse. Folglich war die heiligbewahrte Masse, aus welcher Christus ward, doch der Maria eigen und gehörte zu ihr selbst, weihte und heiligte sie vor allen ihres Geschlechts: und nur durch ein Wunder hätte eine solche göttlich präservirte Heiligkeit ohne Einfluß auf ihre ganze Person bleiben können, so daß die römischkatholische Lehre von Maria damit einen starken Anhaltspunkt gewinnt, mag immerhin die Heiligkeit nach der Präservationstheorie sich auf die ganze Linie der Väter beziehen [54]). Das Pelagianisirende, was wir mit Recht in der römischen Mariologie sehen, schaut in der That auch deutlich genug aus jener Präservationstheorie hervor. Denn da das Heilige, woraus Jesus geboren ward, der Maria und den Voreltern eigen war, so ist die Neuheit Christi und der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung durch die Präservationstheorie wesentlich beschränkt. Man scheute sich nicht, zu sagen: „Auch in einem faulen Stamm könne noch eine gesunde Wurzel sein, die wieder ausschlage; die Fortdauer solcher h. Masse in der verdorbenen Menschheit zeige ihre Würde“ [55]); was freilich von der Erbsündenlehre der F. C. spürbar genug abweicht. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die entschlossensten Vertreter des lutherischen Orthodoxismus und die heftigsten Gegner des Pietismus zu Wittenberg sich besonders der Präservationstheorie geneigt zeigen, sie, welchen Spener vorzuwerfen hat, daß sie den Unterschied zwischen Natur und Wiedergeburt überhaupt verflachen. Allerdings fehlte es an dem gewöhnlichen Deckmantel für das Pelagianische in aller falschen Orthodoxie nicht, nemlich dem Magischen, das offenkundig in

[54]) Die Neigung, auf Christus einen Glanz auch aus seiner Umgebung zurückstrahlen zu lassen und die Richtung auf eine materialistische Fassung seiner Heiligkeit zeigt sich auch darin, daß mit steigendem Gewicht die bleibende Virginität der Maria entschieden behauptet wird, die nach Helvidius sec. 5 noch Ratramnus gegen Paschasius Radb. sec. 9 bestritt und auf welche die Reformation kein Gewicht gelegt hatte, sowohl in dem Sinn, daß sie utero clauso gebar, als daß sie dem Joseph keine Kinder gebar nach Christi Geburt.

[55]) Kesselr. l. c. S. 44 f.

der Theorie der Präservation des reinen Samens durch alle Generationen vorligt. Wenn unter den Neueren Olshausen zu Matth. 1, Röm. 11, 17. gleichfalls den goldnen Faden einer hl. Linie in der Reihe der Generationen annimmt, aus welcher Christus habe müssen geboren werden, so scheint auch er nicht blos eine geistige Vorbereitung Christi im Sinn zu haben (Joh. 4, 22) sondern auch eine physische. Mehr geschichtlich (aber auch nicht ethisch) wird dann derselbe Gedanke von den neueren Theologen gewendet, welche zwar nicht eine Präexistenz Christi in Adam oder den Vätern überhaupt annehmen, wohl aber im A. T. und durch dasselbe die Präformation oder das Werden der sarkischen Existenz Christi vollbracht sehen [56]).

Man darf allerdings nicht verkennen, daß die Präservationstheorie auch den wahren Gedanken der bleibenden Empfänglichkeit menschlicher Natur für die Aufnahme der Person Christi enthält, die durch eine manichaisirende Lehre von der Erbsünde ausgeschlossen ist. Aber die Reaction gegen manichaisirende Sätze geht Seitens dieser letzten Vertreter der strengen Orthodoxie auf falscher Fährte, gewinnt erst durch wunderbare Präservation einer Partikel der Menschheit das, was vielmehr der menschlichen Natur überhaupt zuzulegen war, die Fähigkeit, Christum aufzunehmen. Es wäre folgerichtig eine ähnliche Präservation auch der Kraft, Christum als Erlöser im Glauben aufzunehmen, zu

---

[56]) Vgl. Baumgarten Comm. z. Pentat. I, LXIII ff. II, 9. 493. 544: (Dagegen, so wie gegen Hofmann und Lange, vgl. Delitzsch die bibl. profet. Theol. 1845. S. 295 ff.). Das ist im Widerspruch damit, daß auch nach Olshausen Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. Im A. T., in den Typen, in des Gesetzes Forderungen und Symbolen, wie in der Profetie wird man nur eine ideale Vorausdarstellung Christi, freilich innerhalb der realen Welt, zu suchen haben. — Einige Aeltere nahmen in verwandter Weise an: Christi Menschheit sei zwar aus dem Samen Abrahams, aber nicht der Substanz nach den Vätern gleich, vielmehr sei es ein himmlischer und geistlicher Same, von den Vätern aufgenommen im Glauben, aus welchem Jesus geboren ward. So Hartwig Lohmann, Nic. Tetinge, Paul Felgenhauer, Christian Hohburg, Barth. Herrheimer. Vgl. Kesselr. S. 23. 43.

statuiren; oder aber, wenn diese Empfänglichkeit der menschlichen Natur trotz der Erbsünde verblieben ist, wird es sich ähnlich, auch ohne jene magische Präservation, mit der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Geburt Christi in und aus ihr verhalten haben, unbeschadet der Wahrheit des Satzes, daß eine geistige Vorbereitung zur Fülle der Zeiten gehörte [57]).

Eine andere Frage betraf Christi am Kreuz vergossenes Blut. In einer Disputation zu Rom 1462 hatten die Dominikaner behauptet, dasselbe sei auch von der Gottheit getrennt gewesen, was die Franziskaner läugneten. Eine Bulle Pius II. 1464 mußte den Streit endigen. Aber im Zusammenhang damit stand eine andre scholastische Frage: Ob nicht auch Ein Tropfen des Blutes Christi zur Versühnung hätte genügen können, was die Lutheraner zu läugnen pflegen, indem sie die Nothwendigkeit der Erscheinung und aller Leiden Christi zur Tilgung der Schuld an die göttliche Gerechtigkeit behaupten [58]). — Auch das materielle vergossene Blut Christi beschäftigte die Gedanken; ob es in Fäulniß übergegangen sei, was fast alle ähnlich wie vom gestorbenen Leibe Christi überhaupt kraft der bleibenden Verbindung mit dem Logos läugneten [59]); ob es auf Erden geblieben, also doch etwas von Christi irdischem Leib in den Auferstehungsleib nicht übergegangen sei, was protestantischer Seits (nicht ohne polemische Rücksicht auf den Reliquienkultus) geläugnet zu werden pflegte, wie es von den Thomisten bejaht wurde; oder ob es, was gewöhnlich bei den Lutheranern angenommen ward, in Christi himmlischen Leib sei zurückgenommen worden, um, wie Bengel (Storr, Steinhofer, Osiander) meinen, vor den Thron Gottes gebracht zu werden, als Denkmal unseres

---

[57]) Auch die zuletzt erwähnte Lehre von der Vorbereitung der Menschheit Christi im A. T. enthält etwas Richtiges; denn z. B. der Glaube der Maria ist nicht unwesentlich für die Incarnation. Aber ein „heiliges Fleisch" kann es nicht vor der Incarnation geben, wenn nicht die Heiligung von dem historischen Christus soll losgerissen werden.

[58]) Z. B. Weickhmann de ortu Christi piaculari. Viteb. 1759.

[59]) Basquez, Calvin, Sadeel, Perkin nahmen das Gegentheil an.

ewigen Heils, nachdem es auf Erden ganz vergossen, aber in Einheit mit Christi Person geblieben war [60]). Auch die Frage beschäftigte die Theologen, ob Christus mit den Wundenmalen oder ohne sie wiederkommen werde? [61]) Von solcherlei meist unfruchtbaren, spinösen und nicht zu beantwortenden Fragen ließe sich noch eine Menge ausheben [62]). Auch für Christi Seele wird im Allgemeinen bei den Lutheranern eine praeexistentia seminalis, aber nicht realis in den Vätern angenommen: er habe auch die Seele von Maria [63]). Hieran nahmen freilich Viele Anstoß und neigten sich um so mehr zu einer realen Präexistenz derselben, als sie dadurch die Exinanitio zu einem wirklichen gottmenschlichen Liebesakt machen zu können meinten. So der Engländer Heinrich Morus in seinem cabbalist. Katechismus; J. Glanville, Ed. Fowler, Poiret in verschiedener Weise, worüber a. s. O. von uns gesprochen werden wird [64]).

Nicht wenig wurden Fragen der genannten Art in der reformirten und lutherischen Scholastik angeregt oder genährt durch jenen Nachsommer, den die katholische Scholastik nach der Reformation in Spanien gewann [65]).

---

[60]) Vgl. Becker: An Christus in sua exaltatione — aliud substantia et forma quam quo natus, passus et mortuus est corpus assumserit Rost. 1768.

[61]) Das Letztere nahmen Brentz, Hunnius, Förster, Gesner, Calvin an; das Erstere nach Luther und Chemnitz Gerhard, Glaß, Hoe v. Hoenegg, Jac. Rambach u. s. w.

[62]) Vgl. z. B. Steph. Clotzii (Generalsup. in Schleswig-Holstein) de Jesu Christi sudore sanguineo, animaeque ejus tristitia atque cruciatibus Exercitt. Hamb. 1710 (ein Werk, das übrigens auch viel Gutes enthält). Zach. Grapii Systema Noviss. Controvers. 1722. T. 1. Q. 20. S. 158 ff. T. III. S. 1—64.

[63]) Keffelring l. c. E. A. Mirus, Kurtze fragen aus der Pneumatica sacra. 1710. S. 206 ff. vgl. Delitzsch Syst. d. bibl. Psychol. 1855. S. 82, nach welchem Christus aus Maria den Leib nicht nur, sondern auch Geist und Seele hat, und der daher nichts von unmittelbarer göttlicher Schöpfung in Christi Person sehen will.

[64]) Vgl. Grapii Syst. Contr. l. c. T. III. S. 1—12.

[65]) Eine große Fruchtbarkeit an dogmatischen Werken entfaltete sich in Spanien in unsrer Epoche und besonders auch unser Dogma

wurde vom scholastischen Scharfsinn eines Fr. Didac. Alvarez, F. Suarez (Comment. et Disput. in P. III Thomae 1616. 1617, Mog. Tom. I. II.), Vasquez (Comment. et Disput. in P. III Thomae. Antv. 1621. Tom I. II.), Cordoba, Mendoza, Roderich de Arriaga und v. A. behandelt. Die thomistische und skotistische Schule und ihre Kämpfe setzten sich fort, ohne jedoch sachlich über eine unfruchtbare Dürre hinauszukommen. Nur Weniges werde erwähnt. Es wird besonders die Frage nach der Persönlichkeit der menschlichen Natur behandelt. Die Skotisten (an die sich namentlich der Jesuite Suarez vielfach anschließt, s. I, 125 — 165. 27 — 30. 562 ff. s. o. II, 441) wollen mehr Ernst gemacht wissen mit der vollen Wahrheit der Menschheit Christi, halten sich daher an des D. Scotus Lehre, welche, ähnlich mit Carteſius und den Monophysiten, in der Persönlichkeit, die nach gewöhnlicher Annahme der Menschheit fehlte, nichts Reales, sondern nur die Grenze der natura sieht, so daß der Menschheit Christi nichts zu ihrer Vollständigkeit fehlte, während dagegen Andere in der Persönlichkeit eine zur natura hinzukommende Realität erblicken, sei es Inhalt oder Form. Die Skotisten sagen dann weiter: die menschliche Natur Christi intrinsecus betrachtet, sei nicht praecise impeccabilis, sondern nur durch den Logos und seine Gnade von aussen her; Christus als Mensch könne wohl Gottes Adoptivsohn genannt werden, wenn man damit nur nicht sagen wolle: er sei respectu Dei persona extranea: oder, wenn man nur die Adoption auf die besondere durch den Logos individuirte Natur beziehe. Nicht minder sei sein menschlicher Wille eigentlichen, natürlichen Geboten unterworfen gewesen, Gott und die Eltern zu ehren und dgl. Denn in aller wirklichen Menschen Herz sei das Naturgesetz geschrieben; aber weder durch menschliche noch göttliche Gebote positiver Art sei er gebunden gewesen, sondern nur durch gewisse ihn speciell betreffende Aufgaben. Sein Wille aber frei nicht blos von Zwang, sondern auch von der Nothwendigkeit, habe selbst auch die Freiheit der Indifferenz (Wahlfreiheit) in Betreff des ihn verbindenden Gebotes gehabt (in materia praecepti). Das vereinige sich mit seiner wirklichen Impeccabilitas so, daß er zwar trotz der Unio hypostatica die indifferentia moralis physica gehabt habe, aber doch ratione beatitudinis oder kraft seiner Seligkeit ohne wirkliche Indifferenz des Willens, vielmehr immer entschieden gewesen sei. — Die Thomisten dagegen, welche in der Persönlichkeit etwas Reales sahen, hatten die Aufgabe, mit der Vollständigkeit der angenommenen Menschheit, die man doch wollte, deren Unpersönlichkeit oder ihr Seyn in der Person des Logos zu reimen. Die Einen nun halten die Persönlichkeit für etwas so Wesentliches für die menschliche

Natur, daß sie in dieser einen natürlichen Trieb zu derselben annehmen, ja zum Theil sagen, sie hätte ihre personalitas connaturalis erreicht, zu der sie tendirte, wenn nicht das Verbum zwischeneingetreten wäre. Aber auch wenn dieses nicht als eine Consumtion der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche gedacht ward, blieb so doch eine der Menschheit fremdartige und äußerliche Hemmung ihres Triebes zur Personbildung stehen. So bei Vasquez (Disp. 34), nach welchem Christi Menschheit, obwohl sie im Verbum die höchste Persönlichkeit hat, doch nach ihrer eigenen Persönlichkeit auch in der Unio verlangen soll, weil sie sonst nicht wahre Menschheit wäre. Da hiemit die äußerliche und zufällige Stellung der göttlichen Person zur Menschheit gar zu offen bekannt ist, so wird von Andern dazu fortgegangen: dieser Trieb der Menschheit zur Personalbildung sei nicht gehemmt, sondern gesättigt durch das göttliche Ich: mithin das göttliche Ich dem menschlichen gleichartig, was man dadurch zu motiviren suchte, daß in der göttlichen Person die Principien alles Guten, also auch der menschlichen Persönlichkeit liegen. So der überhaupt durch Scharfsinn und Selbständigkeit sich auszeichnende Dominikaner Alvarez. (Disput. 80 de incarn. divini Verbi 1613.) Dion. Petav in s. verdienstl. Werke de Incarn. läßt, um vollständiger die Einheit der Person zu gewinnen, den Logos selbst sich mindern und erniedrigen. — Der Gegensatz gegen die lutherische Communio. idd. wird besonders von Bellarmin (de Christo Libr. III), von Gregorius de Valencia (Comment. Tom. IV. Paris. 1609. S. 114 ff. 292.) u. A. bis auf Perrone fortgeführt; die Uebertragung soll nur die Person betreffen (in concreto), nicht die Natur, womit die starke Betonung des cyrillischen Θεοτόκος contrastirt, das der lutherischen Christologie viel näher ligt, als der katholischen, die es aber ihrer Mariologie zu lieb eifrig festhält. Für das heil. Abendmahl wird von der katholischen Dogmatik eine multiplicatio oder multilocatio statt der omnipraesentia angenommen; ja Perrone Praelect. Theol. VIII, 156 ff. 1854 neigt sich zu der Meinung, die Gegenwart einer Substanz respectu alterius bestehe einzig in ihrer unmittelbaren Wirkung auf die andere; hienach bedürfte es keiner Vervielfachung des Leibes Christi, sondern nur einer Wirkung desselben auf viele Punkte, womit aber freilich der Genuß der Substanz dieses Leibes, dessen Anbetung u. s. w. sich wenig verträgt. — Christi Menschheit soll weder die Allmacht, noch die omnipraesentia empfangen können, daher auch Manche ihr nicht die adoratio wie der Gottheit, sondern nur die hyperdulia zutheilen, damit den Heiligencult zu legitimiren suchend. Doch schreiben ihr Andre um der hypost. Unio mit dem Verbum willen auch den supremum latriae

cultum zu (z. B. Perrone Praelect. Theol. T. VI. ed. 21. Ratisbon. 1854. S. 212 ff.) Das kann da ohne Widerſpruch geſchehen, wo die göttliche Persona als der Menſchheit nicht fremd, ſondern als zu ihrer eigenen Persona geworden angeſehen wird, was nur die älteſten lutheriſchen Dogmatiker ſtreng durchführen. — Als charakteriſtiſch werde noch der „Cultus des allerheiligſten Herzens Jeſu“ und der Streit darüber erwähnt. Der Gegenſtand dieſes Cultus iſt ipsum Cor Jesu, i. e. Cor personae Verbi incarnati; der Cultus iſt der supremus latriae cultus. Jeſu Herz wird beſonderer Gegenſtand der Anbetung als Sitz ſeiner frommen Triebe und als Symbol ſeiner unendlichen Liebe und ſeiner Schmerzen. Colitur cor Jesu in se ac prout est amoris symbolum. Ausführlichſt wird dieſe nova devotio, die an dem Cultus der fünf Wunden ein Seitenſtück hat, und der gegen die Synode von Piſtoja 1786 vom apoſtoliſchen Stuhl in Schutz genommen und ſanktionirt worden iſt (1787) von Perrone (l. c. S. 218 — 229) vertheidigt. In dieſem Theil werde die ganze Perſon Chriſti angebetet; aber nicht die Liebe Chriſti zunächſt, ſondern vor Allem das materielle Herz Jeſu. — Dieſe materialiſtiſche Superſtition ſuchen Manche dadurch zu meiden, daß ſie dieſen Cultus nur als ſymboliſchen gelten laſſen wollen, was gegen Pius VI. Constitutio Auctorum fidei verſtößt. Beachtenswerth dürfte noch ſein, wie in der Erfindung dieſes Cultus die Neigung der röm.-kathol. Frömmigkeit zu Tage tritt, die Totalität der Perſon des Gottmenſchen, die ſie in ihrem actuellen Reichthum nicht zu erfaſſen weiß, entweder zu zertheilen, aber dann willkürlich auch hier den Theil wieder als Ganzes zu behandeln und als Vertretung des Ganzen, das uns gegeben iſt; oder aber ſie gleichſam aus der Fülle ihrer perſönlichen Actualität in die Enge und ſo zu ſagen in die Keimform zurückzuziehen — denn die Perſönlichkeit des Gottmenſchen auf das Herz reducirt und nur in dieſem geſchaut, geht aus ihrer Actualität faſt in das ſubſtantielle Daſein zurück — ein Zug, der uns ſo häufig auch in der kathol. Kunſt entgegentritt, wo Chriſtus ewig als Kind der Mutter erſcheint. Dieſe Vorliebe für das Kind der Mutter iſt ein verrätheriſcher Zug beſonders des nachtridentiniſchen Katholicismus; es vollbringt ſich darin in charakteriſtiſcher Weiſe die unbewußte Neigung, die Incarnation zurückzunehmen und ein mehr zuſagendes Surrogat derſelben in Maria hinzuſtellen. Der auf die Kindheit oder auf das „Herz“ reducirte Chriſtus wird zum Gegenſtand tändelnder ſubjectiviſtiſcher Frömmigkeit, und wir gewahren darin nur das römiſche Seitenſtück zu den Extravaganzen, die im Herrnhutianismus im vorigen Jahrhundert eine Zeit lang vorkamen. Dieſer Subjectivismus der Frömmigkeit hat ſich aber in der römi-

schen Kirche neuestens noch bestimmter gegen die Einzigkeit der Würde des Gottmenschen gekehrt in dem neuen Dogma vom December 1854 von der unbefleckten Empfängniß der heil. Jungfrau, das keine treffendere Widerlegung finden kann als die ihm durch die versuchte speculative Begründung geworden ist in der Schrift: Das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß in Harmonie mit Offenbarung und Vernunft u. s. w. Münster 1854. Denn wenn solche Mariologie darin ihr Recht haben soll, weil auch das Ideal der Menschheit erscheinen müsse, dieses aber (wozu Einheit von Freiheit und Gnade gehöre) im Gottmenschen seiner Gottheit wegen nicht gegeben sei, was ist deutlicher, als daß dieser Frömmigkeit die Menschheit Christi abhanden gekommen und nur noch der Gott in menschlichem Gewande übrig geblieben ist?

Zweites Kapitel.

Die Mystik der altprotestantischen Kirche.

Die kirchliche Lehre der verschiedenen Confessionen war nicht im Stande, die Freunde der Mystik zufrieden zu stellen. In allen ihren kirchlichen Formen, auch der lutherischen, stand Christi Person äußerlich ohne inneren Zusammenhang mit uns da und in die unendliche Tiefe des menschlichen Wesens d. i. seiner Gottempfänglichkeit mit Luther zu blicken war nicht die Art der neuen Scholastik. Wenn auch die Lehre von der unio mystica bewahrt blieb, so kam sie doch immer weniger der Christologie zu Gute. Ueberdem aber wurde jene unio selbst immer mehr verflüchtigt. Die Ideen der edleren deutschen Mystik nun, welche dem Dogma der Kirche noch nicht einverleibt waren, wurden von Männern, wie Val. Weigel, Joh. Arndt, Jac. Böhm u. A. nicht blos fortgeführt, sondern auch weiter ausgebildet. Namentlich, was zu ihrem durchgreifenden Schaden die officielle kirchliche Theologie immer mehr vergißt, die wesentliche Gottverwandtschaft des Menschen, wie sie Paulus beschreibt, wird von der Mystik mit Liebe gepflegt, ja mit einer Entschiedenheit und Einseitigkeit, wie sie nur dem heftigen Ausdrucke schwer verkannter Wahrheiten verziehen wird.

Es kündigt sich bei jenen Männern in theosophischer Form eine neue protestantische Philosophie dem Inhalte nach an, wenn gleich die philosophische Methode erst später beginnt, bei diesen Mystikern aber durch eine Methodik des mystischen Schauens ersetzt wird.

Dem Val. Weigel [1]), der mit Theophrastus nahe zusammenhängt, ist der Mensch Mikrokosmus [2]) und er findet nicht Worte genug, diese Hoheit des Menschen auszudrücken. Alle seine Erkenntniß ist Selbsterkenntniß, alles Begreifen kommt vom Auge und nicht von seinem Gegenwurfe oder Objekt [3]). Das Auge, wodurch Alles erkannt wird, ist der Mensch selbst: jedoch nur in Beziehung auf natürliche Erkenntnisse. Dagegen in der übernatürlichen Erkenntniß ist nicht der Mensch selber das Auge, sondern Gott selbst ist da das Licht und das Auge in uns; unser Auge muß dabei leidentlich sein und nicht wirkend: dennoch ist Gott nicht fremd dem Menschen, in welchem er das Auge ist, sondern jenes leidentliche Verhalten des Menschen hat die Bedeutung, daß der Mensch das sich hingebende Werkzeug ist, durch welches hindurch Gott das sehende Auge ist [4]). So erkennt dann

[1]) Vgl. besonders: Der güldene Griff, d. i. alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, durch V. Wigelium, Neuenstadt 1616. Erkenne dich selbst; ebend. 1618. — Kirchen- oder Haus-Postill 1618.

[2]) „Erkenne dich selbst" weiset dahin!, daß der Mensch sei ein Mikrokosmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel. Er sei die kleine Welt und trage alles in ihm, was da funden wird im Himmel und Erden und auch darüber. — Ja der Mensch ist die Welt (Erk. dich selbst cap. 4. 5. S. 11). Nicht aus Nichts wollte Gott den Menschen machen, sondern aus etwas, aus der großen Welt formiren; denn einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er diese große Welt fassen kann in eine Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschließen (S. 13). Der Mensch ist ein Sohn, von zweien Eltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Er ist ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen nach seinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott, und ist Gott gleich (c. 6. S. 16). Er ist aber auch alle Geschöpfe, weil er von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äußern greiflichen aus den irdischen Elementen, einen ungreiflichen, unsichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergänglichen von dem Firmamente und den Gestirnen. So hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist; aus Gott den göttlichen Geist. Er selbst, diese vier Elemente in sich zusammenfassend, ist (nach Theophr. Ausdruck) die quinta essentia.

[3]) S. Erkenne dich selbst I c. XI S. 27. Güldn. Griff c. IX. XXI.

[4]) Güldn. Griff c. XIII. S. 39—42.

Gott oder sein Wort, Christus, sich selber und durch sich selber, denn der leidentlich gewordene oder wiedergeborene Geist ist nicht sein selbst, sondern Gottes, darum sieht und erkennt sich Gott selber in seiner Geburt und Bildniß in, mit und durch den Menschen [5]). Dieses Licht in uns, das Wort, ist ihm der wahrhaftige Christus, der Gottmensch tritt für ihn ganz in den Hintergrund [6]). Das Buch, daraus alle Weisheit kommt, ist Gottes Wort. Ein Buch ist eingeschrieben von Gottes Finger in aller Menschen Herz; obgleich nicht alle es lesen können; daraus sind alle Bücher geschrieben. Dieß Buch des Lebens, dem die h. Schrift ein äußerlich Zeugniß ist, ist das Bildniß Gottes im Menschen, der Same aus Gott, das Licht, das Wort, der Sohn Christus [7]). Dieß Buch oder Wort ligt verborgen im Herzen, es ligt verborgen im Buchstaben und ist auch verborgen im Fleisch. — Es könnte aber das in Schrift und in Fleisch Verborgene nicht offenbar werden, wäre es nicht in uns [8]). Die Schrift könnte nicht verstanden, noch das Wort in uns hineingepredigt werden, wenn es nicht immer in uns wäre ja auch in den Ungläubigen, die sonst auch nicht könnten gerichtet werden. Wären wir im Paradies geblieben, so hätte

[5]) Das Schlußgebet im „Erkenne dich selbst", erstes Büchl., S. 56, drückt dieß besonders stark aus. „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr ist, ist in mir greiflich. Aber du hast mich auch geschaffen in deinem Bildniß; du bist in mir und ich in dir. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen und meine Erkenntniß ist deine Erkenntniß. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich und davon bin ich selig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht."

[6]) c. XXIV.

[7]) c. 26.

[8]) Also denkt er die Weisheit und das Wort als im Menschen stets fertig liegend, die Entwicklung der Anlage gilt nicht als wesentlich, in dem An sich ist schon alle Verwirklichung der Ideen gefunden, das erinnert wieder an die Cartesianische Ideenlehre.

dieß innere Wort genügt (c. 26, S. 69. 70), wie noch jetzt die Unmündigen ſolches nicht bedürfen und ſind doch die Allergeſchickteſten zum Reich Gottes. Aber dieweil wir ſind daraus vertrieben und äußere Weltmenſchen worden, dazu verloren haben den Leib und heiligen Geiſt, ſo iſt von Nöthen, daß wir neu geboren werden aus Chriſto, denn einen neuen himmliſchen Leib müſſen wir haben mit Chriſto aus dem heiligen Geiſte, der nicht ſterblich iſt. Theils wegen des Leibes vom Himmel iſt das Wort Fleiſch worden: theils weil die Menſchen das innere Buch nicht leſen können, läßt es Gott durch Schrift, Predigt und im Fleiſch erwecken [9]). So wenig Bücher, d. h. alles Aeußere, auch die Incarnation, ein Weſen im Menſchen wirken können, ſo ſind ſie doch, ſagt Weigel ähnlich wie Karlſtadt, für die gefallenen Menſchen geſchrieben zur Bewähr, Zeugniß und Memorial deſſen, was der Menſch zuvor weiß; zur Erinnerung, Aufweckung, Kundſchaft, ob wir alſo ſeien oder nicht; aber wir ſollen nicht kleben am Schatten und an der Schale, ſondern weiter hinein zum Buch des Lebens [10]). Man ſoll nicht ſagen, da das Licht zuvor im Menſchen iſt, ſo darf es nicht mehr leiblich in Maria Menſch geboren werden, eben ſo wenig: weil es in Maria Menſch geboren, ſo iſt es nicht allezeit in den Gläubigen geweſen. Denn auch das Feuer ligt zuvor in Stahl und Stein, dennoch mußt du es herausſchlagen [11]). Aber dieſe Wirkung iſt ihm nicht an Chriſtus als den Gottmenſchen gebunden, ſondern ſchon in Abel, Noah, Adam, Abraham, Merkurius, Prokulus war Gott der Menſch [12]). Es

---

[9]) Erk. dich ſelbſt II. c. 17. S. 109: Durch die ſichtbaren Dinge werden wir überhaupt geführt zum Unſichtigen; in Jeſu Chriſto hat uns daher Gott einen ſichtbaren Spiegel gegeben, auf daß wir ausdrücklich erkenneten, fühleten und griffen ſeinen ewigen, unwandelbaren Willen; aber andererſeits (c. XIV. S. 100) iſt uns dieſer Wille oder Chriſtus eingethan ſchon in der Gottebenbildlichkeit.

[10]) Der güldne Griff c. XVI. S. 49. Erk. dich ſelbſt I. c. XIV. S. 35.

[11]) Erk. dich ſelbſt I. c. XVII. S. 51. II. c. XXI. S. 121 ff.

[12]) Erk. dich ſelbſt I. c. XVII. II. c. XXI. S. 121 ff. vgl. S. 222.

sei zu unterscheiden zwischen dem himmlischen Adam und dem irdischen. Den Einfältigen scheine es, der irdische sei zuvor, der himmlische hernach. Aber der äußere Christus aus Maria, geboren zu Bethlehem, ist vielmehr ein Ausdruck und öffentlich Muster des inneren, der bald in Adam, Abel, Loth, Merkurius, Prokulus und dergleichen war. Weigel erinnert uns hier an die Clementinen, Christus ist ihm der allgemeine göttliche Geist im Menschen wie begraben und verschüttet in den Meisten [13]), in Einzelnen aber hervortretend in das Bewußtsein, so namentlich auch in Jesu von Nazareth, und wo dieß Hervortreten ist, da ist auch eine Menschwerdung Gottes. Derselbe Gedanke ligt auch in seiner Lehre von der ewigen Weisheit Gottes, die er eine Jungfrau, die himmlische Eva nennt, deren Söhne David und Salomo und alle Gläubigen sind. Sie hat den Sohn Gottes geboren von Ewigkeit in der Trinität, sie hat uns aber auch Christum geboren zeitlich. Im Himmlischen sind sie Eins, die Weisheit und der Sohn, im Irdischen sind sie geschieden wie Mutter und Sohn. Maria ist Erscheinung der himmlischen Eva, sie, als zweite Eva, gebiert den himmlischen Adam, aus dessen Seite am Kreuz die christliche Kirche geboren ist [14]).

Doch an einem Punkt sucht Weigel mit dem historischen Christus sich in engere Verbindung zu setzen, nemlich durch seine Lehre von einer höheren himmlischen Leiblichkeit Christi, die zu unserer Erlösung nöthig war. Er schließt sich hiebei an die theosophischen und naturphilosophischen Gedanken des Paracelsus an. Durch die Sünde ist der Seele nichts verloren, der Wille ist nur brüchig worden, aber die Sünde hat den Leib verderbet, der gehöret nun den Würmern. Die Seele bedarf nicht selbst der Erneuerung durch Wiedergeburt, diese besteht nur in Bekleidung der Seele mit einem neuen Leibe und dazu besonders dient die heil. Taufe und das heil. Abendmahl [15]). Christus nun hat ihm den Vorzug, daß seine Menschheit von Natur diesen

[13]) Erk. dich selbst I. c. XVII. S. 52. II. c. XX. S. 120. 122.

[14]) Die dritte Eva, Postille II. S. 285. 286.

[15]) Güld. Griff. c. XVII. S. 53. Christl. Gespräch vom wahren Christenthum. 1614. S. 36.

neuen Leib hat, indem dieſer von himmliſcher Subſtanz gebildet iſt. Chriſtus iſt nach ſeiner Menſchheit Weigel'n wie dem Schwenkfeld, natürlicher Sohn Gottes, denn er iſt aus dem heil. Geiſt. Sein Fleiſch und Blut iſt nicht aus der irdiſchen Jungfrau oder Adam, ſondern aus der ewigen Jungfrau durch den heil. Geiſt, damit wir durch dieß himmliſche Fleiſch geſchaffen würden zu neuen Kreaturen, daß auch wir hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, ſondern aus Chriſto vom Himmel und in ſolchem Fleiſch den Himmel beſäßen. Aber dieſer göttliche Leib war unſichtbar, unſterblich; daß er nun bei uns auf Erden wohnen und uns nütze ſein könnte, nahm er noch dazu einen ſichtbaren irdiſchen Leib an von der Jungfrau Maria, uns in dieſem als Menſch zu erlöſen. So hat der einige Chriſtus zween Leiber, denn wer wollte bei der Sonne wohnen, ſo ſie bei uns auf Erden wäre? [16]) — Aber was uns eſſentiell nützt, iſt ſein himmliſcher Leib, der ſich uns mittheilen muß zu Ueberwindung des Todes. So gleichgültig er ſonſt gegen das Aeußere iſt, hier huldigt er einem Realismus, welcher beim heil. Abendmahl ein blos geiſtliches Eſſen als ein ſolches anſieht, das nichts nützen würde. Mit A. Oſiander und Schwenkfeld fordert er eine justitia essentialis, worunter er aber nicht eine geiſtige Wiedergeburt, ſondern das Empfahen des geiſtlichen Leibes verſteht neben der Erweckung des Bewußtſeins deſſen, was wir ſchon zuvor ſind und haben. Dem manichäiſchen Element, welches das Böſe nur im Leibe ſieht, entſpricht der Doketismus der himmliſchen fertigen Subſtanz des unſichtbaren Leibes, der nicht Produkt des ethiſchen Prozeſſes im hiſtoriſchen Gottmenſchen iſt, ſondern wie im magiſchen Schlag Chriſto zu Theil, magiſch auch auf die Menſchen übertragen wird. Wie dieſe Lehre von einer doppelten Leiblichkeit Chriſti in vieler Hinſicht nur der derbere, plaſtiſchere und freiere Ausdruck von der doppelten Menſchheit iſt, zu der gerade die entſchiedenere luth. Orthodoxie kömmt, und wie beide überwiegend die Menſchheit von der leiblichen Seite betrachten, daran ſei hier nur mit einem Worte erinnert. Daß aber auch eine

[16]) Poſtille I. S. 213 ff. 38 ff. 78 u. ſ. w. Chriſtl. Geſpr. S. 12.

tiefere Wahrheit darin sich von ferne ankündigt, werden wir später sehen.

Mit Weigels und Theophrasts Ideen steht in enger Verbindung J. Böhms Lehre von Christo [17]). Auch bei ihm spielt die ewige Jungfrau und der himmlische Leib, der aus dem heil. Element stammt, eine große Rolle.

Die jungfräuliche Geburt ist nach Böhm das Natürliche, denn Adam sollte Anfangs als Mannweib durch den Gedanken sich vervielfältigen, und war mit diesem sterblichen Leibe, dem rauhen Rocke, nicht angethan [18]). Er war geschaffen nach der heil. Dreifaltigkeit [19]). Er war zumal das hungrige Feuer (männlich) und die Bildniß, die das Wasser der Sanftmuth und Liebe hat (weiblich); er war eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe [20]). Die himmlische Wesenheit grünete im äußern Wesen seines Leibs und äußern Geistes. Seiner Seelen Bildniß [21]) stand in dem Bilde der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt war worden. — Des Adams Bildniß war aus Gottes Weisheit (d. i. dem ewigen Sohn Gottes). Denn Gott wollte sich also in einem Bilde sehen und offenbaren, und das war die Gleichniß nach Gott. Ja Adam war nicht allein eine Gleichniß, sondern in derselben Bildniß (nemlich der ewigen Jungfrau) Gottes Kind, geboren aus Gott, aus dem Wesen aller Wesen. Aber er verlor die jungfräuliche Weisheit, die er in ihm hatte; er fiel durch den Teufel, der ihn beneidete und welcher an der nicht unauflöslichen Einheit der drei Principien in ihm einen Angriffspunkt fand [22]).

[17]) Es gehören hieher: Von der Menschwerdung Jesu Christi. Th. I. bes. c. VII—X. in der Ausgabe seiner Werke von 1730. Bd. IV. S. 54—84. Von den drei Principien cap. XVI—XVIII. Bd. II. S. 215—299. Vom dreifachen Leben des Menschen c. IV. §. 58. Bd. III. S. 120 u. f. Vgl. Baur die christl. Gnosis. S. 596—604. Dreieinigkeit Bd. III. 259—294. 320 ff. 541 ff. 548. 772 ff. 818. 821. Wullen, Böhme und seine Lehre. 1838.

[18]) V. d. Menschw. J. Chr. Thl. I. c. VII. §. 6.

[19]) c. III, S. 20.

[20]) S. 23.

[21]) c. III. §. 24.

[22]) c. V. §. 6 ff.

Und wie die himmliſche Jungfrau von ihm wich, ſo theilte ſich auch die Einheit der Geſchlechter, die in ihm war; er ward angethan mit grober ſtarrer Materie und ward ſterblich. Jedoch wie ſich die Finſterniß ſehnet nach dem Licht, ſo Adam, der zum Bräutigam Erwählte, nach der himmliſchen Weisheit, ſeiner Braut; und nicht minder auch ſie ſehnet ſich nach ihm: rufet ihm und lockt ihn immerdar, anklopfend bei ihm in mannigfacher Weiſe, bis ſie zuletzt ſelbſt Menſch ward. Sie ward es, damit der Menſch wieder hergeſtellt würde. Daher hatte ſie (in Jeſus) eine Geburt, wie ſie dem wahren Weſen des Menſchen entſprach — eine jungfräuliche. — Er beſchreibt dieſe näher ſo[23]). Die Gottheit hat gelüſtet, Fleiſch und Blut zu werden. Und wiewohl die reine klare Gottheit Geiſt bleibet, noch (dennoch) iſt ſie des Fleiſches Geiſt und Leben worden. Bei Adams Schöpfung bewegte ſich nur der Geiſt Gottes aus Gottes Herz, nun aber, da der Menſch gefallen war, bewegte ſich das Centrum oder Herz Gottes, das von Ewigkeit geruhet hatte, und ward das göttliche Feuer aufgeſchlagen und angezündet[24]). Dieß geſchah aber ſo, daß Maria zuerſt durch die himmliſche Jungfrau in der Benedeiung hoch grabiret wurde gleich dem erſten Menſchen vor dem Fall, das Verſtorbene und Verſchloſſene der Menſchheit in ihr wieder lebendig ward[25]). So ſtand ſie nun in der reinen züchtigen Jungfrau, ſo konnte das Wort des Lebens Menſch werden in der äußern Maria, die zugleich die Bildniß oder die himmliſche Jungfrau als ihr Eigenthum[26]) in ſich hatte: — und Maria ward eine Mutter des Thronfürſten[27]). Die Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat ſich in der Jungfrauen Marien Schooß, in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verſtehe in die Eſſentien und in der Tinctur des Elementes, welches vor Gott rein und unbefleckt iſt. Darin iſt

---

[23]) Drei Princ. c. XVIII. §. 38 ff. Von d. Menſchw. J. Chr. c. VIII.
[24]) Bd. IV. S. 65.
[25]) Ebdſ. S. 64. 67.
[26]) II. 882.
[27]) Drei Princ. c. XVIII. §. 41.

das Herze Gottes ein engliſcher Menſch worden, als Adam war in der Schöpfung.

Alſo der Urſprung Chriſti iſt aus der Maria, die aber zu paradieſiſchem Weſen wieder hergeſtellt iſt durch Vermählung mit der ewigen Jungfrau oder dem Worte Gottes, in das ihr Weſen wieder gerückt ward, oder das wieder aufleuchtete aus ihr. Daher dann der Gottmenſch nicht iſt wie andere, aus grobem Stoff, ſondern er iſt aus heil. Element, ein engliſcher Menſch. Ja er iſt nicht blos wieder wie der paradieſiſche Adam, in welchem die Gegenſätze noch löslich verbunden waren, in nicht bewährter Einheit, ſondern dieſe hohe engliſche Bildniß iſt größer als Adam oder irgend ein Engel iſt durch den Ausgang aus dem Herzen Gottes mit voller Fülle der Gottheit [28]). Und ſollt hie verſtehen gar hoch und ſcharf, daß dieſe neue Kreatur im heil. Element nicht iſt von der Jungfrauen (Maria) Fleiſch und Blut geboren; ſondern von Gott aus dem Element, in voller Fülle und Einigung der heil. Dreifaltigkeit, welche mit voller Fülle ohne Wanken ewig darinnen bleibet, welche überall alles erfüllet. Daher iſt das Wort mit ſeiner Ergebung in das von ihm geſchaffene heil. Element mit ſeinem Eingehen in die jungfräuliche Matricem (d. h. in das paradieſiſche Weſen der Leiblichkeit der benedeiten Maria) vom Vater nicht abgetrennt, ſondern bleibet ewig im Vater, und iſt an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches es iſt eingegangen und eine Kreatur im Menſchen worden, die Gott heißet.

Dieß heil. Element, das zur paradieſiſchen Menſchheit gehöret, aus der allein die reine Geburt des Sohnes Gottes werden konnte (nach der Art, wie die Erzeugung bei Adam ſein ſollte vor dem Fall durch gläubige Imagination oder durch den Gedanken der in der ewigen Weisheit ſtehenden Seele), entſpricht der Geburt Jeſu aus der Natur Gottes bei Schwenkfeld oder aus der himmliſchen Eva bei Weigel. Doch hebt Böhm auch wieder hervor, daß die Leiblichkeit des Elements dieſer Kreatur unter der Gottheit iſt, denn die Gottheit iſt Geiſt und auch

[28]) Drei Princ. c. XVIII., 41. 42. S. 281. 282.

dieſer Geiſt, der Herr, iſt eingegangen in den Knecht, deſſen ſich alle Engel im Himmel wundern und iſt das größte Wunder, ſo von Ewigkeit geſchehen iſt, denn es iſt wider die Natur, und das mag Liebe ſein! [29]) Dieſe hochfürſtliche engliſche Kreatur iſt augenblicklich im Wort und heil. Geiſt im heil. Element figurirt worden; die Maria gab noch die Irdigkeit dem heil. Element der neuen Kreatur bei, aber ohne Verunreinigung, welches das Scheideziel war (§. 50), denn das Wort der Gottheit verwehrete das. Aber auch eine natürliche Seele gleich allen Adamskindern hat Chriſtus bekommen; allda hat die menſchliche Seele ihren fürſtlichen Stuhl im Himmelreich wieder bekommen, aus welchem ſie mit der Sünde in Adam war ausgegangen. Jedoch unterſcheidet er eine doppelte Geburt der Seele Chriſti. Nach der einen Seite oder Geburt iſt ſie mit dem natürlichen Leibe geworden und ſteht im Reiche der Welt, nach der andern aber reichet ſie in die tiefen Thoren der Ewigkeit, ins Vaters urkundlichſten Willen, und ward Gottes natürlicher ewiger Sohn [30]) und ward die Seele Chriſti im Worte eine ſelbſtſtändige, natürliche Perſon in der heil. Dreifaltigkeit, und iſt in der ganzen tiefen Gottheit keine ſolche wunderliche Perſon mehr als dieſer Chriſtus. Er will hiemit die Seele Chriſti als weſentlich göttlich bezeichnen, wie er den Leib aus dem heil. Element ableitet. Aber nach dem Verhältniß der natürlichen menſchlichen Seele zu ihrer göttlichen Geburt und Eſſenz ſcheint die Zweiheit nur eine vorübergehende zu ſein, denn erſtere iſt nur dazu da, daß die himmliſche Jungfrau mit dem Worte ſich ihr einbilde, in ihr das Licht anzünde, wodurch ſie zur göttlichen Perſönlichkeit des Sohnes ſelbſt oder doch in ſie verſchlungen wird. Die Möglichkeit hiezu ligt in der menſchlichen Seele überhaupt, ſelbſt der gefallenen, wenn Böhm gleich nicht ſo wie Weigel von einer allgemeinen Menſchwerdung des Wortes, abgeſehen von Chriſto, redet. Ein ähnlicher Proceß findet dann aber auch in Beziehung auf den Leib Chriſti ſtatt. Nachdem Maria die himmliſche Jungfrau

[29]) Drei Princ. c. XXII. §. 44.
[30]) V. d. drei Princ. c. XVIII. §. 53—57. Vgl. c. XXII. 77.

im Glauben ergriffen mit ihrer Seele, so hat sie angezogen das reine Element, darinnen Gott wohnet (d. h. die göttliche Natur) nicht aus eigener Macht, sondern die Kraft und Barmherzigkeit der himmlischen Jungfrau hat der Seele Mariä das himmlische reine neue Kleid des h. Elements angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen; während daher Alles, was vom Fleisch und Blut dieser Welt geboren wird, unrein ist, so hat Marias wiedergeborener Mensch den Heiland aller Welt empfangen und zur Welt gebären können [81]). Sonach ist Christus (obschon durch Maria) nach seinem paradiesischen oder himmlischen Leibe vom Himmel herabgekommen. Dieser Leib ist der ternarius sanctus, unser verlorener paradiesischer Leib; den hat das Herze Gottes an sich genommen; die unsichtliche Gottheit ist in ihn eingegangen zu ewiger Vermählung. Er stammt aus Gott, wenn gleich Maria, die Wiedergeborene, ihn empfängt, und Gott und ternarius sanctus werden ein Ding nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele. Aber dieser Leib aus dem heil. Element ist erst formirt mit der Menschwerdung, wo Christus zugleich ohne Vermischung mit jenem paradiesischen den sterblichen Leib annahm. Während jener Leib aus Gott der Seelen Leib ward und in ihm die Seele heilig ist, so hangen ihr die irdischen Essentien aus Fleisch und Blut (der Maria) in der Zeit des Erdenlebens an, welche aber Christus, als seine Seele mit der neuen Kreatur in Tod gieng, im Tode ließ und mit dem neuen Leibe aus dem Tode aufstund und über den Tod triumphirte. Jener paradiesische Leib ward des äußeren greiflichen Leibes Herr. In unserem Leibe steckte der Tod, aber des sterblichen Leibes Christi Herz ist unseres Todes Tod und Ueberwindung. Gott ist Mensch geworden, daß er die arme Seele des Menschen wieder in sich neu gebäre und von den Ketten der Grimmigkeit des Zornes erlösete; er versenkte sich in den Feuergrimm selbst, um ihn zu löschen und die Liebesoffenbarung heraufzuführen, aber diese hat nichts zu thun mit der Erlösung dieses thierischen Leibes, welcher muß wieder in den vier

[81]) Drei Princ. c. XXII. §. 36—44.

Elementen zerſchmelzen und ein Nichts werden. Denn hätten wir können mit dieſem Leibe beſtehen, Gott wäre nicht Menſch worden, noch für uns geſtorben [32]). Aber auch eine andere Seele wird nicht geboren in keinem Menſchen, ſondern einen himmliſchen Leib anziehend aus dem heil. Element wird die Seele erneuert, und dieſes heil. Element iſt an allen Orten und unſere Seele ein Geiſt, und ſo fehlet's an nichts, als daß unſere Seele das Heilige ergreife und deſſen eigenthümlich habhaft werde [33]). Die himmliſche Jungfrau war die Seele in Chriſti himmliſchem Leib (ternario sancto) und dieſe Seele mit ihrer Leiblichkeit will unſerer Seele zu einer Braut ſein.

Obgleich auch Böhm auf Chriſti himmliſchen Leib das Hauptgewicht legt, ſo will er doch weit mehr als Weigel die hiſtoriſche Bedeutung Chriſti feſthalten. Zwar läßt er die ewige Jungfrau Gottes nicht blos mit Jeſu Chriſto ſich vermählen, ſondern der Menſch überhaupt iſt ihr Bräutigam; auch tritt dieſe ewige Jungfrau nicht blos in den Geſichtskreis der mit Chriſti hiſtoriſcher Erſcheinung bekannt Gewordenen. Ja über dem Bemühen, Chriſti himmliſche edle Geburt darzuthun, droht ihm die Gefahr, die Jungfrau Maria mit der ewigen Jungfrau ſchon in einer Weiſe ſich vermählen zu laſſen und zu identificiren, daß für Chriſtus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe, da doch auch er die Einheit des Menſchen mit der himmliſchen Jungfrau iſt. Allein er ſagt nicht blos, daß die ganze Fülle Gottes in Jeſu geweſen ſei, ſondern er behält auch dem Gottmenſchen allein die zweite Stelle in der Trinität und die Würde vor, die Menſchen durch ſeine Erlöſung in ihr Paradies wieder einzuführen, wo ſie beſonders vermittelſt des heil. Abendmahls bekleidet mit dem himmliſchen Leib durch den Glauben Glieder ſeines Leibes werden und ſelig um ihn als ihr Centrum und ihre Sonne ſchweben. Der tiefere Begriff von der Sünde, der ihn vor andern Myſtikern auszeichnet, aber freilich bei ihm dem Dualismus nahe kommt, hält ihn auch feſter bei dem hiſtoriſchen

---

[32]) V. d. drei Princ. c. XXII. §. 50 ff. c. XII. §. 47. 68.
[33]) Drei Princ. c. XXII. §. 38.

Gottmenſchen. Dennoch iſt jener Spiritualismus, der z. B. bei Weigel frei hervortritt, auch bei ihm nicht überwunden, ſondern nur minder entſchieden eingelaſſen. Und wie ihn ſelbſt nicht die Conſequenz ſeines Syſtems, ſondern ſein demüthiger Sinn, ſeine kirchliche Frömmigkeit vor vielen Abwegen der Myſtik bewahren konnte, ſo zeigte ſich bei manchen ſeiner ſpäteren Freunde, die in eine ſeparatiſtiſche und naturaliſtiſche Richtung eingiengen, wie wenig die in ſeinem Syſtem verſuchte unmittelbare Einigung von Chriſtenthum und Spekulation genügen konnte.

Noch verdient hier eine Erſcheinung Erwähnung, die in der Mitte ſtehend zwiſchen der alten Form der Chriſtologie und zwiſchen einer neuen, beſonders auf die Menſchheit gerichteten, mit dem ablaufenden ſiebenzehnten Jahrhundert in der ganzen evangeliſchen Kirche immer häufiger auftritt, in der lutheriſchen Kirche, die, wie wir ſahen, für ihre Lehre von der Entſtehung der Knechtsgeſtalt ſeit der Conceptio durch die Erniedrigung des Gottmenſchen dahin führen konnte, wie in der reformirten. Das iſt die Lehre von einer *himmliſchen, präexiſtenten Menſchheit Chriſti*. Auch in ihr ſehen wir eine Betonung der Menſchheit, ja den Verſuch, ihr eine ewige Bedeutung in Gott ſelbſt zu ſichern und für die beſonders in der Ständelehre ſo ſpinös gewordene Comm. idd. eine Art von Surrogat zu bilden. Denn die den irdiſchen Schranken enthobene Menſchheit oder die Menſchheit nach ihrer Idee mit der Gottheit in eine Einheit zuſammen zu bringen, erſchien verhältnißmäßig leicht, zumal auch die Niedrigkeit als ihre That gedacht werden konnte. Es gährt in dieſer Lehre von einer himmliſchen Menſchheit Luthers Gedanke von einem neuen höhern Begriffe der Menſchheit — aber freilich in fantaſtiſcher, ja auch leicht zum Arianismus übergleitender Form.

Wir betrachten zuerſt die verſchiedenen *Wendungen*, die dieſer Theorie gegeben wurden, ſodann ihre *Bedeutung*.

Vor Allem gehören hieher die *Quäker*. *Barclay* [84]) ſagt, daß das lebendig machende Fleiſch, wovon bei Johannes

[84]) Theolog. vera Christ. Apol. Thes. XIII. ed. 2. Lond. 1729. S. 381 ff.

c. 6 die Rede ſei, ein vom Himmel gekommener geiſtlicher Leib ſei. Da aber die Quäker die Wahrheit des Erlöſungswerkes nicht aufheben wollen (obgleich auch ihnen wegen ihrer Lehre vom allgemeinen innern Lichtſamen, =Chriſtus, die Bedeutung des hiſtoriſchen Erlöſers ſehr zurücktritt), ſo müſſen auch ſie einen doppelten Leib Chriſti ſetzen, wie denn auch Barclay[35]) thut. Dagegen unterſcheidet ſich Barclay von den bisher dargeſtellten Freunden dieſer Anſicht durch die Geneigtheit, die Annahme jenes göttlichen Leibes nicht erſt von der Incarnation in Maria an zu datiren, ſondern das Wort Gottes ſich zu allen Zeiten durch denſelbigen Leib den Menſchen offenbaren zu laſſen, wodurch er denn die Möglichkeit zu begründen ſucht, daß die Menſchen zu allen Zeiten des Lebens in Chriſto konnten theilhaftig werden: wie denn auch jetzt ohne Abendmahl der Glaube den geiſtlichen Leib Chriſti empfäht[36]). Das spirituale corpus nennt er corpus de divino et coelesti semine.

Daß auch und wie die Anabaptiſten — namentlich M. Hoffmann und Menno Simonis — einen himmliſchen Leib Chriſti annehmen (obgleich ihre brev. Conf. hievon nichts erwähnt und ſpäter die orthodoxe Lehre wieder von ihnen anerkannt wurde), iſt oben erzählt. (II, 636 ff.)

Beſonders aber verdient P. Poiret eine nähere Darſtellung[37]). Die ſechs Weltperioden vor dem Ende der Welt, dem ewigen Sabbath, ſind ihm bezeichnet einerſeits durch eine immer mehr ſteigende Macht der Sünde, andrerſeits durch ſteigende Erweiſungen der Gnade. — Unter die letztern gehören weſentlich und jedesmal Erſcheinungen des Sohnes Gottes, und zwar in der Geſtalt der Menſchheit. So redete er durch ſeine geheiligte Menſchheit ſchon mit Moſe und mit dem Volk; ſchon damals

---

[35]) Ibid. Thes. XIII.

[36]) Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille qui erat Verbum in principio cum Deo, et erat et est Deus, revelavit semet ipsum filiis hominum omni aetate.

[37]) Oeconomie divine, ou système universel etc. Tom. V. Amsterd. 1687.

war der Sohn Gottes nach Leib und Seele mit der Menschheit geeint, wie er zuvor schon den Patriarchen körperlich erschienen war. — Nach Oec. du péché Chap. XI. §. 13. erhielt schon der erste Mensch einen Leib, mit Rücksicht auf die Erlösung, damit seine Sünde, wenn sie trotz der göttlichen Vorkehrungen einträte, einen mehr sinnlichen, als geistig egoistischen (dämonischen) Charakter annähme. Zugleich aber (§. 15. 16.) war damit die Möglichkeit gegeben, daß der Sohn Gottes im Fleische erschien, daß Gott von außen mit den Menschen durch den Menschgewordenen verkehre, und daß Gott, wenn er den menschlichen Körper annähme, durch ihn als sein Organ die untern Kräfte beherrschte, aber auch den untern Kräften sich zu genießen gäbe. Der Sohn Gottes nahm nun auch wirklich die Menschheit an, und zwar bald nach der Schöpfung des Menschen, schon vor dem Fall; und zwar fand diese Menschwerdung so statt, daß der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm [38]). — Adam nämlich hatte eine sehr hohe Bestimmung. Nicht als ob Gott ihn geschaffen hätte, um sich selbst darzustellen; sondern dieß leistet schon die immanente Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes [39]). Aber wollte Gott sich, d. h. als Gott außer sich darstellen auf lebendige Weise, so konnte es nur geschehen in einer divine nature. Gott ist aber durch sich, der Mensch ist Gott durch Gott, durch Gnade. Und wie die Seele hoch geschmückt ist von Gott, so auch der Leib. Der menschliche Leib [40]) sollte ein Compendium des Universums und seiner ganzen Vollkommenheit, ja König und Regent des Alls sein. So war denn auch Adams Leib hoher, geistiger Art, wie seine Seele göttlich. Um also den Sohn Gottes wahren Menschen sein zu lassen, und zwar so frühe, als es Poiret nöthig und schriftgemäß scheint,

[38]) Oecon. du Retablissement avant l'Incarn. de J. Chr. Chap. V. §. 8. — ayant tiré d'Adam un corps glorieux et une ame divine, par où il a intercédé pour les hommes envers Dieu. Die Hauptstelle aber ist Oec. du Retabl. après l'Incarn. c. II. §. 11.

[39]) Oec. de Créat. Ch. X. §. 6. ff.

[40]) ibid. c. XXII. §. 9.

läßt er den Sohn Gottes die Menſchheit annehmen (tirer) aus Adams herrlichem Leib und göttlicher Seele: ſo daß in Chriſtus und ſeiner unauflöslichen unio mit der Menſchheit die Wahrheit der menſchlichen Natur, die Adam durch Sünde verlor, oder ihr Ideal erhalten iſt, abermals ein plaſtiſcherer Ausdruck für die Präſervationstheorie der reinen Massa Adamitica bei lutheriſchen Theologen (ſ. o. S. 838 ff.).

So ſchreibt nun Poiret Chriſto ſchon vor der Incarnation in Maria nicht blos manchfache Erſcheinungen, ſondern auch menſchliche émotions und Leiden zu und eine nie ermüdende Interceſſion für die Menſchen, ſeine Brüder — in Liebe und Gebet, worin ihm das hoheprieſterliche Amt Chriſti vornemlich befaßt iſt. Dieſe vielen Manifeſtationen Chriſti können wieder an die Clementinen erinnern; doch unterſcheidet ihn, wie den Tert. weſentlich von ihnen, daß ihm Chriſtus nicht die Perſonen wechſelt. Vielmehr iſt und bleibt er Gottmenſch durch die ganze Geſchichte. — Aber wie verhält ſich nun dieſe Menſchwerdung ſeit Adam zu der Menſchwerdung in der Maria? Er will nur der letztern den Namen der Incarnation vorbehalten wiſſen, weil Chriſtus in Maria ſterbliches Fleiſch annahm [41]). Wie ein glänzend weißes Kleid in dunkle Farbe getaucht und von ihr durchdrungen, darum nicht zu zwei Kleidern werde, ſo auch nicht Chriſti Leib durch Annahme de notre corruption mortelle in Maria. Dieſer angenommene Körper trübte nun ſeine Erkennt-

[41]) Oec. après l'Incarn. de J. Chr. Chap. II. §. 11. ff. Sa Majesté divine voulut couvrir son corps glorieux de notre chair mortelle, qu'il voulut prendre dans le sein d'une Vierge. Es ſcheine vielleicht unbegreiflich, wie le corps glorieux qu'il avoit tiré d'Adam et qui étoit crû à la stature d'un homme parfait, se bornait dans le sein d'une Vierge. Er antwortet: Es war Gott ein Leichtes, de reduire son corps au même volume, qu'il avoit à sa naissance d'Adam u. ſ. w. §. 12. — Le corps de Jesus Christ, se revêtant de la chair et du sang de la bien heureuse vierge, fera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, ou il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits au lieu d'un.

niß, hatte ein ungeregeltes Wesen wie der unsrige und war von Christus unter schweren Kämpfen zu regeln [42]). Aber durch diese tiefste Erniedrigung hat Christus uns erlöst und durch seinen Sieg ward er verherrlicht. — Poiret scheint zum Theil, wie Menno, durch eine manichaisirende Ansicht von dem menschlichen Leibe auf seine Theorie zu kommen, wie er sie denn der Ascetin Bourignon zu verdanken bekennt, die sich dadurch als göttliche Prosetin legitimiren wollte. Da ihm die Seele wesentlich göttlich ist, so kann die Corruption der Sünde nicht an sie reichen, — für die Erlösung also muß der Hauptaccent auf die Leiblichkeit fallen. Und diese pelagianische Tendenz theilt er also mit allen Freunden des innern Lichts, wie er denn auch gleich ihnen zwischen der vorchristlichen und christlichen Zeit keinen wesentlichen Unterschied anzugeben weiß. Das Amt Christi nach der Geburt aus Maria ist wesentlich dasselbe, was er stets verwaltete und geht im prof. Amte und in der Intercession durch Fürbitte auf. Jedoch ist alles Gute vor Christus von des Gottmenschen Mitwirkung abgeleitet. Von Doketismus sucht er durch die obige künstliche Lehre sich fern zu halten und an die ganze Geschichte der göttlichen Oeconomie sich anzuschließen, wie ihn bei der Annahme einer Menschwerdung von Adam an ein anthropologisches, historisches Interesse — die Rücksicht auf die menschliche Sünde, welche göttliche Erscheinungen nothwendig machte — leitet, nicht ein spekulatives.

Mehr einem spekulativen Interesse dürften die Ansichten ihren Ursprung verdanken, welche die Menschheit Christi ewig präexistirend denken. Von den verschiedenen Wendungen, die hier möglich waren, nämlich beides, Seele und Leib, oder nur den Leib oder nur die Seele Christi präexistirend zu denken, verfolgen wir hier nur die dritte, weil sie selbst unter Orthodoxen nicht selten war, während die zweite den Logos an die Stelle der menschlichen Seele zu setzen sucht und unten bei P. Maty besprochen werden wird, die erste aber schon bei den Quäkern vorkam und unmittelbar auf Doketismus führt. Diese dritte nun, die schon von Hugo von S. Vict. angenommen war, fand

[42]) A. a. O. §. 3. 14 ff.

beſonders in England sec. XVII und XVIII viele Freunde. So an Henry More [43]) in der zweiten Hälfte sec. XVII; Edward Fowler, Biſchof von Glouceſter, „Discourse of the Descent of Man Christ Jesus from heaven“ (ſammt einer Vertheidigung dieſer Anſicht), ferner Robert Fleming's Christology in 3 Bänden, von denen der erſte und dritte dieſe Anſicht mit Geiſt vertheidigt und durchführt. Andere hieher gehörige ſind J. Huſſey, Francis Gaſtrell (Biſchof von Cheſter), Dr. Thomas Bennet, Dr. Thomas Burnet und manche andere. Beſonders aber wird dieſe Anſicht ſcharfſinnig vertheidigt von dem noch jetzt in England in hohem Anſehen ſtehenden Verfaſſer der Glory of Christ as God-Man. In three discourses (J. Watts), Lond. 1746, in welcher mit Umſicht die Gründe, die für dieſe Anſicht ſprechen können, zuſammengefaßt ſind. Watts ſagt, man habe, um die innige und allgemeine Beziehung Chriſti zur Menſchheit auszudrücken, die Wahl, zu ſagen, daß die Menſchwerdung ewig in Gottes Rathſchluß (decree) war, oder real, nämlich ſo, daß Gott ſchon vor der Welt-Schöpfung mit einer menſchlichen Seele vereint war. Für die erſtere Anſicht beruft er ſich auf den Dr. Goodwin [44]). Dieſer ſagt mit Beziehung auf Col. 1, 16: Alle Dinge ſind geſchaffen 1. ἐν αὐτῷ, in him (nämlich als Gottmenſchen) as the exemplary cause, that is, God set up Christ as the Pattern of all perfection — and he drew in scattered Pieces in the rest of the Creation the several Perfections met in that human nature (viz. of Christ as Godman) as a Pattern. Alſo Chriſtus als Gottmenſch ewig im göttlichen Decree oder by way of Anticipation [45]) war das Muſterbild oder Urbild, und die verſchiedenen Vollkommenheiten, die in dieſe Menſchheit Chriſti niedergelegt ſind als in das Urbild, ſind aus einander getreten und zerſtreut in der übrigen Schöpfung. 2. by him, δι' αὐτοῦ all things were created, he having been some way the Instrument of the Creation as he is actually of Redemtion: So-

[43]) The mystery of Godliness.

[44]) Knowledge of God the father and his Son Jesus Christ. Vol. II.

[45]) Watts. S. 218.

nach wäre der Gottmenſch auch zum Werkzeug der Schöpfung beſtimmt, und virtually gibt ihm auch Gott the glory of Creation; obgleich er erſt 4000 Jahre nach Anfang der Welt wirklich Menſch ward. Denn er war zur Menſchwerdung auch zeitlich vor allen anderen beſtimmt, wie er denn der Erſtgeborne iſt aller Creatur: aber ſeine Menſchwerdung ward suspended for glorious Ends. Die Sünde war daran Urſache, um ihretwillen trat er ein in der Mitte der Zeiten, da die Zeit erfüllet war: ſie mußte aber zu ſeiner Verherrlichung gleichfalls beitragen. — Wurde nun freilich der Gottmenſch nicht blos die Pattern, ſondern das Instrument genannt für die Schöpfung, ſo war es conſequenter, mit Watts das Andere anzunehmen, daß nemlich nicht blos die Idee dieſes Urbildes ewig war, ſondern daß es auch ſelbſt vor der Welt real war. Dieß führt nun Watts ſo aus [46]): Chriſti Seele war wirklich (actually, nicht blos virtually) der Erſtgeborne der Schöpfung. Eine herrliche Creatur wurde von Gott aſſumirt vor der Welt als Organ, und durch ſie alles geſchaffen. Dieſe herrliche Seele nahm in ſich ſo viel Göttliches auf, als irgend ein creatürliches Weſen faſſen konnte. Sie iſt der Spiegel, das Ebenbild Gottes, wir aber, geſchaffen nach Gottes Bild, ſind eigentlich geſchaffen nach dem Bilde dieſes Gottmenſchen [47]). Dieß erkläre viele dunkeln Stellen der Schrift, wo von einem ſubordinirten höhern Weſen ſchon vor der Incarnation die Rede ſei. So war es möglich, daß im A. T. ſich Gott bereits in lebendigen Verkehr ſetzte mit dem Volke. In Maria aber nahm dann dieſe Seele noch das menſchliche Fleiſch an, wobei die Worte σὰρξ ἐγένετο ſtark premirt werden. Dieſe Anſicht könnte leicht Arianismus (wie bei Paul Maty) werden; das fühlt der Verfaſſer ſelbſt und zeigt dagegen, daß Haupteinwürfe der Arianer vielmehr erſt bei ihr fallen. Dieſe nemlich führen Stellen an, welche auch abgeſehen von der Incarnation, alſo in Beziehung auf das Präexiſtirende in Chriſtus

[46]) In ſeinem dritten Discourse: The early Existence of Christ's human Soul l. c. S. 147—256.

[47]) A. a. O. S. 218. 166. 194. 203. 227. 177. 229.

ſubordinatianiſch lauten, und beweiſen damit ihren Subordinatianismus. Wenn Chriſti Seele präexiſtire, ſagt er, ſo falle dieſer Einwurf; ferner der arianiſche Vorwurf: die orthodoxe Lehre bringe es zu keiner wahren Erniedrigung Chriſti, da doch Gott nicht Theil nahm am Leiden, alſo ſei ein höheres, aber Gott ſubordinirtes Weſen in Chriſtus zu ſetzen, was ſich wahrhaft erniedrigt habe in der Menſchwerdung und wahrhaft gelitten. — Die Annahme der Präexiſtenz einer herrlichen Seele, die von Anfang an mit Gott vereinigt ſei, biete die gleichen Vortheile. Und wenn ſeine Theorie noch für keine beſtimmte trinitariſche Anſicht beſonders ſpreche, ſo rechnet er ihr dieß zum Ruhme an, will aber jedenfalls wahre Gottheit, perſönliche Vereinigung mit Gott dieſer Seele zuſchreiben. Zur Empfehlung derſelben führt er außer exeget. Gründen folgende weitere an: Es war angemeſſen, daß Chriſti Seele, ehe der Gottmenſch in der Niedrigkeit und zum Zweck der Erlöſung erſchien, ſeine Zuſtimmung gab zu den Leiden. Ferner: Es werde die ἐνσάρκωσις begreiflicher, wenn die menſchliche Seele Chriſti das ſchon vorhandene Medium dafür bildete [48]).

Was nun den Werth dieſer manchfaltigen Anſichten betrifft, ſo haben ſie insgeſammt etwas Doketiſches an ſich: nur die letztere kann, wenn man in Beziehung auf die Entſtehung der menſchlichen Seele creatianiſch denkt, hievon ausgenommen werden. Die andern verrathen meiſt ihre doketiſche Tendenz durch eine manichaiſirende Anſicht über den menſchlichen Leib. Den Freunden des innern Lichts ſoll dieſe Anſicht noch beſonders dazu dienen, um trotz ihres ſpiritualiſtiſchen Hangs mit der Perſon des Gottmenſchen in Verbindung zu bleiben und ſie von

---

[48]) Kein Glaubensartikel ſei dadurch gefährdet (S. 229), dagegen this doctrine greatly magnifies the self-denial and the condescending Love of our Lord Jesus Christ in his state of his Humiliation and Death: it casts a thousand Rays of Glory upon all the Scenes of his humbled Estate, it makes his Subjection and Obedience to the Will of the Father appear much more illustrious, and his Charity and Compassion to perishing Mankind stand in a very surprizing Light. S. 222.

dem allgemeinen Logos zu unterscheiden. Wendet sich diese Ansicht so, daß sie in irgend welchem Sinne auch die Präexistenz der Menschheit Christi setzt, so leuchtet deutlich das Bestreben durch, die Bedeutung der Person Christi zu universaliſiren — entweder in anthropologiſcher Weiſe oder in metaphyſiſcher und ſpekulativer. Jenes bei Poiret, der den Gottmenſchen als den Wiederherſteller des Geſchlechts zu allen Zeiten darſtellen will, damit nie dem Menſchen ſein Erlöſer fehle. Das Letztere aber geſchieht beſonders von Rob. Fleming und J. Watts, deren Anſicht der kirchlichen Lehre am nächſten kommt, ja ſich auch bibliſch nicht ohne guten Schein rechtfertigen läßt. Unbegreiflich bleibt freilich, wie eine ſo vollendete Seele nicht nach der Incarnation eine blos doketiſche Entwicklung hatte. Auch ruht die ganze Theorie auf der Vorausſetzung, eines ſehr äußerlichen und zufälligen Verhältniſſes zwiſchen Leib und Seele. — Aber indem ſie den Gottmenſchen als Organ und Urbild der Schöpfung der Welt vorangehen läßt, ſo iſt damit ein ſehr wichtiger Gedanke, wenn auch in ungenügender Form ausgeſprochen, der oft zu wenig geltend gemacht wird, daß nemlich der Gottmenſch Jeſus Chriſtus nicht blos ein Mittel ſei für die Menſchheit, namentlich die Erlöſung, ſondern auch Selbſtzweck, dem die ganze Welt dient. Was aber endlich ſowohl bei dieſer als bei vielen der andern zu beachten bleibt, iſt, daß bei ihnen ſo viel von der menſchlichen Natur Chriſti die Rede iſt. Auf ſie richtet ſich, ganz angemeſſen dem Geiſte einer beginnenden neuen Zeit, das Nachdenken; ſie wird vor Allem zu erhöhen geſucht — und durch dieß Erweitern der Grenzen ihrer Bedeutung und Würde nach allen Seiten hin wird in der Weiſe der Vorſtellung die weſentliche Verwandtſchaft des Göttlichen und Menſchlichen ausgeſprochen, welche wiſſenſchaftlich nun zu gewinnen war. Dieß beſonders ſichtlich bei Barclay, Poiret und Watts. Zur Weiſe der Vorſtellung aber gehört es, daß Watts es nicht als Beſtimmung des Logos anſehen kann, Menſch zu werden, ohne dieſe Beſtimmung ſofort auch als verwirklicht zu denken. Daß er ferner, um dem Gottmenſchen den erſten Rang zuzutheilen, auch der Zeit nach ihn Allem glaubt voranſtellen zu müſſen.

Auch wagt er noch nicht, die Menſchwerdung als weſentliche Beſtimmung des Logos anzuſehen, denn ſonſt wäre er nach ſeinen Prämiſſen wohl vollends zu der Lehre von der ewigen Menſchheit und dahin fortgegangen, den Logos ſtets und ewig zugleich als Menſch (Adam Kadmon) auszuſprechen.

Aber auch dieſe letztere Wendung tritt auf beſonders bei Swedenborg. Ihm iſt der Menſch ſo ſehr die nothwendige und allgemeine Form des Geiſtes, daß er nicht blos die Engel läugnet und ſie allegoriſch faßt oder als Menſchen zu erweiſen ſucht, ſondern auch Gott iſt ihm von Anfang Menſch im Erſten, um es dann auch im Letzten, in der Welt zu werden [49]).

Man ſollte denken, wenn Gott urſprünglich und weſentlich Menſch iſt, ſo braucht er es nicht zu werden. Allein in Swedenborgs Syſtem nimmt Chriſtus „der Herr“ eine ſolche Stellung ein, daß in ihm Alles, Trinität, Vollendung des Menſchen und der Kirche convergirt.

Bekanntlich weiß zwar Swedenborg gegen die kirchliche Trinitätslehre, in der er nur eine Dreiheit von Göttern ſieht, ſich nur ſehr bitter, ja leidenſchaftlich auszuſprechen. Gott iſt ihm eine dreieinige Perſon, Chriſtus der Herr; aber nicht eine Dreieinheit der Perſonen. Das Göttliche des Herrn iſt der Vater, das göttliche Menſchliche der Sohn; das von dieſem Herrn Ausgehende iſt der heil. Geiſt [50]). Die Kirchenlehre faßt er ſo, als ſchlöſſe ſie die Einheit eines perſönlichen Gottes durch die drei Hypoſtaſen aus und leitet alles mögliche Unheil aus dieſer vermeinten Abgötterei her. Nach dieſer Seite ſchließt er ſich an die Polemik Servede's und anderer Antitrinitarier an. Ebenſo beſtreitet er auch die Zweiheit entgegengeſetzter Naturen in Chriſtus. Allein das iſt nur die eine Seite; ſeine Eigenthümlichkeit ligt anderswo.

So ſehr er im Gegenſatz gegen eine Mehrheit von göttlichen Ichen auf der Einheit Gottes beſteht, ſo will er doch

---

[49]) Lehre des neuen Jeruſ. v. Herrn, überſ. v. Tafel. Tüb. 1828. Bd. 1. S. 85. 72.

[50]) A. a. O. S. 124.

Gott als Einheit in Unterschiedenheit der „Kräfte, Attribute oder Wesentheile“ denken, als distincte unum [51]). Gott ist ihm vor Allem die Liebe (das Gute), die Weisheit (das Wahre), also Wollen und Erkennen, endlich die Auswirkung. Die Liebe ist gleichsam das Sein, der Inhalt; die Weisheit das Existiren Gottes oder die Form, die diesen Inhalt in sich schließt. Bildlich nennt er wohl auch die aus der Liebe hervorsteigende, existirende Weisheit (die wieder Liebe ist aber als existirende), den Sohn Gottes [52]); und die Wirkung der Gottheit, die Liebe und Weisheit zugleich ist, heil. Geist. Diese Gottheit nun oder das Gute und Wahre schafft (wie es scheint ewig) eine Welt, wie sie diesem Wesen Gottes gemäß ist, d. h. eine für Liebe und Erkennen bestimmte, gottebenbildliche, daher freie Welt. Die Liebe Gottes will diese Welt als einen freien Selbstzweck, nicht als ein gleichfalls göttliches Wesen, denn sonst liebte Gott darin nur sich selber. Gott will sie als ein wirklich Anderes, die nur durch Freiheit zur wirklichen Gottebenbildlichkeit gelange. Es hat ihm auch keine Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit auf Kosten der Wahlfreiheit eine Stelle, noch weniger wäre Swedenborg richtig aufgefaßt, wenn man bei ihm im Leben der Welt einen Proceß sähe, in welchem und durch welchen hindurch Gott sein Werden und seine Geschichte

---

[51]) Der eigentliche Gegenstand seines Hasses ist die luth. Rechtfertigungslehre, die er für sittlich verderblich hält, wie auch die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit. In der kirchlichen Trinitätslehre aber sieht er die Wurzel der genannten Lehren: denn sie fordere, daß Gott verschiedene Rollen zugewiesen werden, welche nur von verschiedenen Personen getragen werden können. So sei aus dem Einen Gott ein zu versöhnender und ein versöhnender geworden.

[52]) Sohn und besondere Person kann der Herr eigentlich nur heißen seit seiner Zeugung und Geburt aus Maria, und dieses für die Zeit seines Lebens auf unserer Erde. Auf so lange können gewissermaßen zwei Personen gedacht werden, als der Herr in menschlichem Körper auf Erden wandelte und zum Vater betete. Aber seit der Verklärung seines Menschlichen mit dem Vater (Einung) auch dieses nicht mehr.

hätte [53]). Es iſt die unverletzliche Ordnung Gottes, daß er gegen freie Weſen ſeine Allmacht nicht brauchen kann, um ſie zum Wahren und Guten zu bringen. Die Weltgeſchichte iſt ein Proceß der Freiheit. Allein es iſt ein großer Abfall geſchehen. Freilich hat Swedenborg Adams Fall allegoriſch auf den Fall der Kirche bezogen, die er, J. Swedenborg, wieder herzuſtellen gekommen ſei. Aber doch läugnet er nicht die allgemeine Macht des Böſen, ja auch nicht das Erbübel böſen Hangs. Nur meint er, die lutheriſche Lehre von der Erbſünde, die auf Adam zurückgeht, trete der Freiheit zu nahe, und läßt für den Urſprung der Sünde die Annahme offen, die auch von einem Theil ſeiner Schüler gewählt wird, es ſei in der Einrichtung unſerer Natur das Erbübel begründet, als Reiz zum Böſen, der aber erſt durch Einwilligung der Freiheit zur Sünde und Schuld werde. Nach Swedenborg war ferner der Andrang des Böſen und der Hölle gegen die gute gegliederte Weltordnung ſo mächtig, daß Alles in Zerrüttung zu gerathen drohte. Die Menſchheit in dieſer Welt nimmt zwar nur die unterſte Stelle der Vernunftweſen ein; aber wenn das Fußgeſtell des Throns zuſammenbricht, ſo ſtürzt der Thron ſelbſt. Auch konnte da die Allmacht Gottes nicht einſchreiten; Menſchen müſſen den Kampf auskämpfen, ſonſt iſt gegen die (ſittliche) Grundordnung verſtoßen und nur ein Scheinreſultat, nicht aber eine Welt erreicht in der Weisheit und Liebe walten. Aber da andrerſeits doch Gott nicht ruhig zuſehen kann, wie die Hölle ſiegt, das Wahre und Gute ausgeſchloſſen wird und ſo die Welt ſich für Gott verſchließt, ſo that er das, was allein übrig war, er ward ſelbſt Menſch, um ſelbſt handelnd als einer der Kämpfer in den Weltkampf einzutreten (wofür die Menſchheit ſein „Arm“ ward), um ſein Weſen den Menſchen zum Bewußtſein zu bringen und die wahre Menſchheit darzuſtellen. Das Denkbild von Gott als ſchaubarem, nahbarem iſt das von einem Menſchen. So brauchen die Menſchen nicht mehr

[53]) Ich kann Baurs Auffaſſung von Sw. nicht im Einklang mit deſſen Freiheitslehre, ſowie mit den häufigen Stellen finden, welche es ausſchließen, in der Welt ein Göttliches, ſei es auch im Andersſein, zu ſehen.

blos wie in's Blaue zu blicken, sondern in Christus ist ihnen Gott fixirt. Das Streben des Menschen für sich gienge in das Unbegrenzte und Leere: Gott hat sich daher dem Menschen zugänglich gemacht, so daß er in ihm, dem erschienenen Gott, Liebe und Weisheit glaubend und liebend ergreifen und dann auch selbst bethätigen kann [54]). Da Gott an sich (im Ersten) Mensch ist, so konnte er es auch werden in der Welt (im Letzten) [55]), wobei dann dasjenige zu concreterer Wirklichkeit herausgesetzt ward im Fleische, was der Eine Gott ideell schon in sich ist, die Sohnschaft oder die Form des göttlichen Wesens. Die caro ist in der Welt der Offenbarung der Sohn; der Inhalt der caro ist das Göttliche des Vaters. So ist denn nach Swedenborg (wie nach Praxeas) der einige Gott in der Zeit Mensch, d. h. im eigentlichern Sinn durch das Fleisch Sohn Gottes geworden, indem er in Maria in menschlichem Leibe erschien. Jesu Seele war das Göttliche des Vaters selbst, sein Leib wird hervorgebracht durch dieses Göttliche, gleich wie auch unsre Seele sich ihren Leib schafft. Es ist auch der Leib aus der Substanz des Vaters, aus der substantiellen Liebe. Jedoch will er Christus nicht einen bloßen himmlischen Leib zuschreiben, sondern auch einen materiellen, von Maria her. Dadurch erst war er wahrhaft im Letzten wie im Ersten. Aber damit ist eine Ungleichheit des Gottmenschen mit sich selbst gesetzt. Es ist so zwischen Gott, der im Ersten und zwischen Gott, der im Letzten Mensch ist, ein Widerspruch, der ausgeglichen werden muß. Da seine Seele das Göttliche des Vaters ist, muß auch sein Leib dem entsprechend werden. Nun ist aber das Materielle, das aus Maria Angenommene der Verwandlung in das göttliche Wesen nicht fähig [56]). So muß der Proceß der allmähligen Ausgleichung die Form annehmen, daß das aus Maria Angenommene (das ihm nur zur Hand diente, um in die weltlichen Verhältnisse einzugreifen) nach und nach ausgezogen

[54]) Vgl. Vera christ. religio. S. 43. 69. Ferner §. 626–649.

[55]) Alles Göttliche strebt zur menschlichen Gestalt an. Vgl. die Schrift: Vom Himmel und der Hölle. Nro. 73–77. 453. 460.

[56]) S. 78. §. 85.

wurde, das Menſchliche vom Vater aber (die Leiblichkeit, die aus ſeiner göttlichen Seele ſtammt) angezogen. Jenes Ausziehen und dieſes Anziehen hat ſchon auf Erden begonnen und dadurch hat dann Maria bereits aufgehört, noch ſeine Mutter zu ſein [57]). Jetzt iſt „der Herr“ im Himmel, Ein Weſen mit Gott; zu Einer Perſon, wie Seele und Leib, iſt ſein Menſchliches und Göttliches vereint, ja auch ſein Menſchliches iſt nun göttlich. So meint er die kirchliche Zweiheit der Naturen überwunden. Aber auch die kirchliche Dreiheit der Perſonen. In ihm, Gott Jehova, dem ewigen Gottmenſchen, ruht auch der heilige Geiſt oder die Kraft, Weisheit und Liebe in die, welche glauben und lieben wollen, auszugießen. So iſt ihm Chriſtus der dreieinige Gott, Jehovah [58]). Aber doch eigentlich nicht im irdiſchen Leben. Denn da er den Gottmenſchen auf Erden wachſen, lernen, kämpfen, leiden, verſucht werden, ja zum Lohne dafür der Vollendung theilhaft werden läßt [59]), ſo kann er doch nicht den ewigen Gott mit Chriſtus auf Erden identificiren, ſondern muß für die Zeit des Werdens Chriſti noch ein Auſſereinander Gottes, der an ſich ewig Menſch iſt und Gottes, der zeitlich Menſch wird, annehmen. Er muß zugeſtehen, daß Chriſti Seele wenigſtens Anfangs noch nicht ſchlechthin das Göttliche des Vaters ſelbſt war, ſondern etwa der Anfangspunkt des Seins Gottes als der Liebe und Weisheit in der Welt; nicht minder auch, daß die göttliche Leiblichkeit ſich erſt allmählig aus der Seele hervor geſtaltete, alſo die göttliche Subſtanz nur nach und nach in dieſe Zeitlichkeit ſich hineinbildete, während Gottes Weſen ſelbſt über Raum und Zeit ſteht. So wäre aber die folgerichtigere Ausbildung der patripaſſianiſchen Keime bei Swedenborg ein Sabellianismus.

Die Menſchwerdung nimmt hienach bei Swedenborg doch nur die Stellung ein, das, was ohne ſie ſchon ewig da iſt, Gott als das Wahre und Gute zu *zeigen*. Es iſt aber früher dar-

---

[57]) S. 80. ff.

[58]) „Vom Herrn“ im Anfang.

[59]) Vera chr. rel. S. 69.

gelegt (ſ. o. II, S. 7), warum das profetiſche (und königliche) Amt für ſich noch keine genügende Begründung einer realen Menſchwerdung im Unterſchiede von Theophanie enthalte, vielmehr eine ſo gehaltene Chriſtologie ſtets doketiſchen Charakter behalten müſſe. Das zeigt ſich in ganz beſonderem Maße an Swedenborg. Abgeſehen von dem Bisherigen, wornach die Menſchwerdung uns nichts objectiv Neues bringt, vielmehr nur das Bewußtſein von der ewigen Gottmenſchheit anregt, in welche die zeitliche zurückgeht, ſieht man das beſonders auch aus Swedenborgs Lehre von der heil. Schrift. Sie iſt ihm gar nichts weſentlich Anderes als ſein Chriſtus, nemlich ſchriftgewordener Logos. Wie man über den buchſtäblichen Sinn hinaus gehn muß zum himmliſchen, ſo iſt auch die angenommene Menſchheit Chriſti eine Hülle, die fallen muß. Dieſe zweite Form der Incarnation (die Schrift) hält die erſte oder in letzter Beziehung die ewige Gottmenſchheit Gottes gegenwärtig, aber nur wenn ſie richtig, d. h. allegoriſch verſtanden wird, wozu Swedenborg den Schlüſſel erhalten hat. Mit ihm beginnt das himmliſche Verſtändniß, das himmliſche Jeruſalem, welches freilich das abſolut ſupernaturale Gerüſte ſeiner Inſpirationstheorie und Auslegung dazu verwendet, um den Unterſchied zwiſchen Natur und Gnade durch ſeine Lehre von der Gottmenſchheit zu verwiſchen, die Grundlehren von der Verſöhnung und Rechtfertigung zu entleeren und eine im Weſentlichen rationaliſtiſche Lehre von Gottes ewiger Liebe und von des Menſchen Verſöhnung durch Liebe an die Stelle zu ſetzen.

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche.

Ihre wiſſenſchaftliche Blüthe hatte die reformirte Kirche nach der Reformationszeit, in der die Schweiz an der Spitze ſtand, zuerſt in Holland, etwas ſpäter im 17. Jahrhundert in Frankreich, beſonders durch die Theologen zu Montauban, Sedan und Saumur, endlich in England (ſ. S. 864 f.). Aber auch in Deutſchland war reformirte Wiſſenſchaft ſtets vertreten, beſonders in Heidelberg, Marburg, Frankfurt a./O., Herborn und Duisburg. Wie ſich die Beſtreitung der lutheriſchen Lehre in ihr fortſetzte, iſt oben II, S. 725 ff. ausführlich erörtert. So bleibt nur noch zu erzählen: wie die reformirte Chriſtologie ſelbſt ſich weiter ausgebildet [1]), und dann wie auch ſie allmählig in ſich ſelbſt entzweit worden iſt theils durch Aufnahme lutheriſcher Beſtimmungen, theils durch Eindringen fremdartiger und deſtructiver Elemente, die ſich bei ihr früher als in der Schweſterkirche einſtellten.

---

[1]) Ueber die Literatur vgl. II, 725 f. Sam. Maresius system. theol. Groning. 1673. S. 438—579. — J. H. Heidegger medulla theol. christ. L. II. Tig. 1714. S. 1—98. — H. Witsius de oeconomia foed. dei cum hominibus ed. 4. 1712. S. 128—240. P. van Mastricht theoretico-practica theologia. Traj. 1699. L. IV. cap. 4—18. S. 485—686. — J. Cocceji opera t. VII. De foedere et testamento dei (1660). S. 298—315. Andere, wie A. Hulsius H. Alting Scriptorum theologic. T. III. 1644. Rodolph Catech. Palatina. Bern. 1697. ſ. bei Schneckenburger, Vergl. Darſtellung der luth. und ref. Lehrbgr. 1855 1. XLIV ff. und zur kirchlichen Chriſtol. S. 222 f.

So wenig die reformirte Lehre der Menschheit Christi bestimmt eine Selbstständigkeit nach Art des Adoptianismus zuschreibt, so wird doch Christus als Gegenstand der göttlichen Prädestination angesehen, sowohl in dem Sinn, daß die Erwählung in Christo geschieht und es ewiger Rathschluß Gottes ist, nur in Einheit mit Christus Stehende zu beseligen, als auch in dem Sinn, daß Christi Menschheit die Herrlichkeit des Hauptes und die Verherrlichung seiner Glieder vorher bestimmt ist. Diese Prädestination ist Rathschluß des dreieinigen Gottes, in welchem nach späterer, auch in der lutherischen Kirche vorkommender Darstellung die verschiedenen einzelnen trinitarischen Personen eine verschiedene Rolle haben (pactum salutis). Der Logos vertritt schon innergöttlich Mittlerstelle [2]) durch seine Bereitwilligkeit, menschwerdend die Genugthuung für Gott zu leisten. So streng alle Wandelbarkeit und Vermischung des Göttlichen mit Menschlichem ausgeschlossen bleibt, so wird doch eine inclinatio misericordiae, eine quasi humiliatio dem Logos zugeschrieben, die ihn zur Menschwerdung ziehe [3]). Hierin ist der tiefe Gedanke enthalten, daß die Liebe zu Niedrigerem einen stellvertretenden Sinn hat, welcher die Niedrigkeit und das Elend sich zueignet, sich dem Niedrigen gleich macht in der Gesinnung der Theilnahme, ohne jedoch sich selbst aufzugeben.

Die Menschheit ist nun in der Zeit angenommen, um diese ewige Realität seiner Liebe zu offenbaren; sie ist das Instrument, durch welches der Logos seine liebende Theilnahme an der Menschheit realisirt. In diesem Sinn wird dann häufig gelehrt, daß die incarnatio an ihr selbst humiliatio sei, womit nicht will

[2]) H. Witsius L. I, cap. 2. S. 14, L. II. c. 8. S. 142. 143: Ex hac constitutione (id est aeterno trinitatis consilio) Filius ab aeterno peculiarem σχέσιν erga servandos habuit. — Mox post lapsum hominit deo — offenso se obtulit ad ea actu praestanda, quae ab aeterno sponderat. Qua intercessione Christus actu mediator constitutus et talis declaratus est mox post lapsum. — Coccej. l. c. c. 33. 34. Heidegg. l. c. S. 285 ff.

[3]) Heidegg. loc. 18, 1. loc. 11. S. 223. Die reformirte Dogmatik pflegt so die Exinanitio auf beide Naturen zu beziehen, daher auch die Exaltatio.

behauptet werden, daß der Stand der Erniedrigung währe ſo lange die Menſchwerdung dauert, noch weniger, daß der Logos an ſich ſei alterirt worden, wie die lutheriſchen Dogmatiker es oft tadelnd verſtehen, ſondern es ſoll nur die Menſchwerdung als Act herablaſſender Liebe bezeichnet werden [a]).

Was nun die Menſchwerdung ſelbſt anlangt, ſo bleibt die reformirte Chriſtologie von dem Beſtreben beherrſcht, die Unterſchiedlichkeit der menſchlichen und der göttlichen Natur und die volle Wirklichkeit der erſteren in ihrer Gleichheit mit uns, ausgenommen die Sünde, feſtzuhalten. Die Menſchheit in ihrer Armuth iſt ihr in die inclinatio des barmherzigen Logos innerlich, geiſtig aufgenommen und ſie glaubt nun nicht mehr, der reichen lutheriſchen Veranſtaltungen zu bedürfen, durch welche die Einheit Gottes und des Menſchen bis zur Gefahr der Verflüchtigung des Menſchlichen explicirt wird, ſondern umgekehrt kommt ihr nur darauf an, in der vollen Wirklichkeit, Niedrigkeit und Homouſie des Menſchlichen mit uns den Beweis und Ausdruck davon zu ſehen, daß in dem Logos die wirkliche Sympathie mit unſerer Natur, wie ſie iſt, ſich finde. Zu dem Zweck genügt es vielen reformirten Dogmatikern, zu ſagen, daß die Perſon des Logos [b]) (in welcher ja eben jene inclinatio concentrirt iſt), aber nicht die göttliche Natur ſich mit der menſchlichen geeinigt habe, was ihnen phyſiſch, zur Vermiſchung beider Naturen führend, erſchiene. Aus demſelben Intereſſe wird die wichtige Stellung abzuleiten ſein, die in der reformirten Chriſtologie dem heiligen Geiſte zukommt. Zwar iſt es zu viel geſagt, wenn man meint, der Logos trete ihr zurück, die unio

[a]) Da für dieſe eine Stelle iſt nicht blos wo Sünde iſt, ſondern auch dem Menſchen überhaupt gegenüber, ſo konnte ſich hier leicht der Rathſchluß einer nicht erſt durch die Sünde modificirten Incarnation ergeben, was unter den Reformirten auſſer den II, 438 Genannten Bucanus Institut. Art. 10 u. Willetius de statu hom. L. I. (vgl. Maſtricht S. 441) annahmen, jedoch unter dem Widerſpruch der Meiſten. Auch die Supralapſarier konnten die Vorherbeſtimmung Chriſti mit dem Rathſchluß der Schöpfung und Vollendung der Welt ſelbſt zuſammenfallen laſſen.

[b]) Mares. l. c. S. 449: Incarnatio est actus personalis non naturalis.

werde zu einer unio der Menſchheit mit dem heil. Geiſte und nicht mit dem Logos [6]). Vielmehr die incarnatio iſt Vereinigung der Perſon des Logos mit der menſchlichen Natur, aber der heil. Geiſt wird als Band zwiſchen der Menſchheit und der göttlichen Natur des Logos angenommen. Er bewirkt durch Heiligung der Menſchheit, daß die Perſon des Logos ſie annehmen kann und darin geht ſeine Thätigkeit der des Logos voran, ohne ſie zu erſetzen [7]). So iſt dieſe Thätigkeit des heil. Geiſtes reformirtes Surrogat für die lutheriſche Capacitas hum. nat.

---

[6]) Im Gegentheil ſagt Coccejus t. VII, S. 10. aphorismi breviores: das πνεῦμα ἅγιον Matth. 1, Luc. 1 ſei die persona filii dei.

[7]) Heidegg. L. II. S. 6 ff. Spiritus sancti tres actus fuerunt: 1. formatio naturae humanae ex sanguine et substantia Mariae. (Hier redet er auch dagegen, daß spiritus s. patris vicem supplevit, was andere Reformirte annahmen, z. B. Mares. S. 480. Mastricht S. 496 — 499.) 2. Sanctificatio, 3. carnis in unitatem personae assumtio. Von Mastricht wird unterſchieden: 1. segregatio portiunculae carnis et sanguinis, 2. ejus praeparatio, 3. die liberatio ab omni intemperie, 4. unitio humanae naturae cum divina persona. Nach Cloppenburg (vgl. Witſius l. c. S. 163) ſichert die jungfräul. Geburt Chriſti Sündloſigkeit nicht, da nicht durch das männliche Geſchlecht allein die Erbſünde übergeleitet wird. Die Urſache der Sündloſigkeit Jeſu iſt der heil. Geiſt: die jungfräul. Geburt thut nichts dazu, iſt nur Symbol der Sonderung Jeſu von den Sündern. Nach Coccejus und Maſtricht iſt das Semen der Maria zwar von Adam derivirt, aber semen non animatum non est impurum; malitia non cadit in inanimatum irrationale, ſondern nur intemperies naturalis, daher eine defaecatio ab intemperie physica eine Stelle hatte. Mastr. l. c. S. 492 – 500. Chriſtus konnte aber als wahrer Adamsſohn in die Sünde und Schuld der Menſchheit noch dadurch gezogen ſcheinen, daß ja nach der Bundestheologie Adam als Bundeshaupt für alle Nachkommen das Geſetz empfangen hatte und fiel. Maſtricht antwortete: Chriſtus war in Adam naturaliter aber nicht foederaliter, als er das Gebot erhielt. Dem Gottmenſchen war dieß Gebot nicht gegeben, folglich hat er auch nicht in Adam geſündigt. Den Bund der Werke hat Gott nicht mit dem Gottmenſchen noch mit der menſchlichen Natur, ſondern mit einer menſchlichen Perſon und in ihr mit bloßen Menſchen geſchloſſen, die ſündigen konnten, was der Gottmenſch nicht konnte; mit Solchen, die aus Adam jedenfalls entſtehen ſollten, während

Sodann aber nach dem aſſumirenden Acte des Logos ligt es im reformirten Typus, um nicht durch die göttliche Natur die menſchliche, wenn dieſe ſie aneignete, ſich verflüchtigen zu laſſen, zwiſchen des Logos Natur und die menſchliche den heil. Geiſt einzuſchieben und für den eignen Antheil der Menſchheit an dem Göttlichen vielmehr auf den heil. Geiſt und ſeine Salbung zurück zu gehen. Dieſer geht zwar auch von dem Logos aus, aber repräſentirt vornemlich deſſen ethiſche Kraft und Einwirkung auf die Menſchheit, welche deren eigene unterſchiedliche Wirklichkeit nicht gefährdet. So iſt die unctio spiritus sancti Surrogat der lutheriſchen comm. idd. [8]) In ihr ſtrahlt göttliche Kraft von dem Logos her auf die Menſchheit aus, ſie beſtimmend, ja auch beſeelend in der Art, daß durch die Kraft des heil. Geiſtes die Menſchheit in ihrem eigenen Weſen geſteigert, erhoben und vollendet, nie aber unmittelbar die göttliche Natur der menſchlichen zu eigen wird. Es bleibt auch in Chriſto das Göttliche nur das die Menſchheit Beſtimmende, nie wird es menſchlich, nie das Menſchliche göttlich [9]). Maſtricht leitet alle Sätze der lutheriſchen Chriſtologie, die er beſtreitet, aus der Lehre ab, die frühere ref. Dogmatiker hatten gelten laſſen, daß die persona des Logos der Menſchheit zukomme. Doch will auch er für Jeſu menſchliche Natur nicht blos die allgemeine

---

der Gottmenſch ohne Sünde gar nicht entſtehen ſollte. l. c. S. 507. Vgl. hiemit oben S. 837 ff.

[8]) Doch ſagt Heidegg. l. c. S. 12. §. 21 ff. von dem Logos ſei ausgegangen communio. gratiae, eminentiae (supra omnes creaturas) et gratiae habituales i. e. dotes, quas ὁ λόγος naturae sibi unitae contulit et implantavit, was aber nur allmählig geſchehen ſei. — Coccejus l. c. S. 801 verſteht darunter die inhabitatio divinae personae in humana natura.

[9]) Die Menſchheit iſt Organon Mares. l. c. S. 469, bleibt influiti non capax, S. 471, was beſonders ſtreng Coccejus ausführt. Wogegen Heidegger l. c. S. 18 zwar auch gegen eine Mittheilung der Idiome in der Natur eifert, beſonders der Omnipräſenz, aber die Kraft der vivificatio und des Gerichtes der Menſchheit (als opus apotelesmatic.) beigelegt wiſſen will. Auch pflegt die Menſchheit, Coccejus ausgenommen, ἀνυπόστατος im Logos genannt zu werden.

Erhaltung durch den Logos beanspruchen (sustentatio communis), sondern die sustentatio personalis und sagt: Persona filii Dei ingreditur constitutionem unius personae, Christi (l. c. S. 443). — Hieran schließt sich das Gewicht, das von allen Reformirten auf eine wahrhaft menschliche Entwicklung gelegt wird. Nur daß, je bestimmter die Menschheit auch innerhalb der Incarnation als unpersönlich gedacht wird, desto mehr dieselbe zu einem bloßen Organon der Gottheit wird. Es versteht sich von selbst, daß um so mehr auch die Unmöglichkeit des Sündigens schlechthin von Christus prädicirt werden mußte. Das Werden der Menschheit ist in keiner Weise durch deren Freiheit vermittelt, sondern besteht nur in der Allmähligkeit ihrer passiven Ausgestaltung und Verklärung [10]).

Derselben Richtung auf die volle Wirklichkeit der Menschheit entspricht es, daß Christi Leiden von den reformirten Theologen besonders auch als Seelenleiden gedacht werden. Diese verstehen sie gewöhnlich unter der Höllenfahrt Christi, die sie zum Stande der Erniedrigung rechnen [11]), ja in der sie die

[10]) Daß ihr Werden wenigstens nach dem Seligkeitsbewußtsein noch jetzt, so lange die Kirche, Christi Leib, unvollendet ist, nicht abgeschlossen sei, ist wieder eine kloße Folgerung Schneckenburgers, kein ref. Lehrsatz; es trifft aber auch die Folgerung nicht zu, da ja der Logos unbeschadet seiner Seligkeit stets die inclinatio amoris et misericordiae hat und der Menschheit, die den hl. Geist sendet, das Siegesbewußtsein hat mittheilen können.

[11]) Sie ist ihnen gewöhnlich die Seelenangst Christi, wie dem Heidelberger Katechismus. Diese Deutung der Höllenfahrt hat ihren Grund und Halt nicht etwa im Gegensatz gegen die lutherische comm. idd., die sich im Erscheinenlassen der Person Christi auch im Hades gefalle (denn vielmehr die Hölle ist den Lutheranern ein einzelner bestimmter Ort, gerade wie den Reformirten der Himmel). Auch die reformirte Antipathie gegen blos epideiktisches Thun motivirt jene Deutung der Hadesfahrt nicht, wenn nichts hinderte, Christum wirksam daselbst zu denken. Denselben Triumph der „Gefangenführung der Gefangenschaft" verlegen ja die reformirten Dogmatiker nur an einen andern Ort, in die Himmelfahrt. Vielmehr kommt negativ in Betracht, daß die reformirte Lehre jeden Mittelzustand zwischen Hölle und Himmel, selbst für die Väter A. T. verwarf. So gibt es im Jenseits keine zu Erlösenden, und

Spitze ſeiner ſtellvertretenden, Gott vollſtändig genugthuenden Leiden ſehen.

Es entſteht nun die Frage, ob die reformirte Chriſtologie auch auf die Aemterlehre und Soteriologie ſpürbar einwirke. Das Erſtere läßt ſich theilweiſe nicht in Abrede ſtellen, wiewohl Schneckenburger auch hier durch ſeinen Scharfſinn ſich viel zu weit führen läßt. Er meint, da die leidende und thätige Menſchheit endlich bleibe und ohne comm. idd., ſo ſei nicht ſie es, welche die unendliche Genugthuung darbringe, folglich thue eigentlich der Logos genug. Aber ſo werde das gottmenſchliche Werk vielmehr zu einer Selbſtgenugthuung, die Gott ſich gebe, womit das Ganze zu einem blos dramatiſchen Spiel würde. Allein das widerſpricht gänzlich dem Ernſte, womit reformirterſeits von der göttlichen ira und der Nothwendigkeit der Satisfaction geſprochen zu werden pflegt [12]). Thut Gott ſich ſelbſt genug, giebt er einfach die

---

in Homouſie mit uns geht auch Chriſti Seele ſofort nach dem Tode ins Paradies ein. So iſt motivirt die Abweiſung der griechiſchen Kirchenlehre (descensus in das Mittelreich zur Predigt für die Menſchen vor Chriſto), der römiſchen (Befreiung der Väter A. T.) und der lutheriſchen (ſ. o. 549. 720). — Aber das erklärt wieder nicht, warum man den Artikel des Symbolum von der Hadesfahrt nicht ſtrich, oder nicht nach altzürcherſcher Weiſe Tod und Grab darunter verſtand. Vielmehr das einzig ſtichhaltige poſitive Motiv dieſer reformirten Lehrbildung wird in dem Bemühen zu finden ſein, die leidende Genugthuung Chriſti möglichſt allſeitig und lückenlos zu ſetzen. Es wird die ira dei wider das Böſe und die Nothwendigkeit der vollſtändigen Genugthuung für die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit von reformirten Theologen ſo ſtark geltend gemacht, daß Chriſti Leiden ihr auch einen Erſatz für das geben ſollen, was den Leiden der Verdammten für ihre unendliche Strafwürdigkeit an genugthuender Kraft abgeht. Ich freue mich, hierin mit Güder, Erſcheinung J. Chr. unter den Todten, 1853, zuſammenzutreffen. Anders ſieht Schneckenburger a. a. O. S. 88 u. f. die Sache an.

[12]) Wits. l. c. S. 213 ff. Die Genugthuung durch den Sohn und ſein Büßen habe eine uns erkennbare Nothwendigkeit in Gottes Weſen, ſei nicht blos declarativ, vergl. S. 144 ff. 177. Natura et actiones dei necessitatem satisfactionis docent. Gott ſei deßhalb nicht weniger frei, ipse enim est necessitas sua. Maſtricht l. c.

Satisfaction, die er empfängt, so wäre das kaum von dem Satz verschieden, daß die Sünde ewig vergeben sei, sei es auch durch das göttliche liberum arbitrium [13]). Allerdings steht an sich die Lehre von einem absoluten göttlichen lib. arb. im Widerspruch mit der Nothwendigkeit einer Genugthuung. Aber es ist eben das sittliche Bewußtsein, was jener Lehre einen Damm entgegensetzt — sei es auch auf Kosten der Consequenz [14]). Wozu bedürfte es denn jener innergöttlichen Verhandlung, in welcher der Logos für die Sünden einzustehen sich ewig bereit erklärt? Wozu wäre die Lehre von der ira dei und der Hölle, wenn die Meinung wäre, Gottes liberum arbitrium könnte auch das Böse als nicht straffällig, ja als nicht bös ansehen? Was sollte der Gegensatz gegen die Arminianer hier sonst bedeuten? Es ist die ernste Meinung der orthodoxen Reformirten, daß die Sünde Genugthuung fordere und Christus sie habe bringen müssen, damit wir erlöst würden. Doch es soll das Gegentheil daraus erhellen, daß die ref. Christologie die genugthuende Kraft, die unendlich sein müßte, nur in die Gottheit verlegt, zwischen den Naturen aber keine das Göttliche der menschlichen leihende Mittheilung statuirt. Allein wir haben hinreichend gesehen, wie auch die lutherische Dogmatik mit der Aneignung des Göttlichen durch die menschliche Natur in ihren Lehrsätzen nicht Ernst macht, sondern die μέθεξις ablehnt; umgekehrt die Aneignung der menschlichen Natur

S. 544 ff. 612 ff. 616 ff. 625 ff.: die Versöhnung war nicht μονόπλευρος. Dieß auch gegen Schweizer ref. Dogm. II. und Güder S. 266.

[13]) Wits. l. c. S. 167 will nicht läugnen, Gott könnte eine nicht persönlich angenommene menschliche Natur also halten und tragen, daß sie allen Leiden überlegen wäre. Aber da würde nicht sowohl unser Bürge als Gott durch ihn die Feinde besiegen, und das genügte für dieß Werk nicht; unser Bürge mußte durch eigene Kraft es leisten, also Gottmensch sein. Heidegg. l. c. 67 ff. Die satisfactio mußte durch poena vicaria eines Menschen geschehen, weil der Mensch dem Gesetze verhaftet ist. Mares. l. c. S. 533: necessitas satisf. arcessitur a dei justitia essentiali.

[14]) In der Föderaltheologie regt sich schon bestimmter die menschliche Freiheit und die Absolutheit des Ethischen.

durch die göttliche Perſon ſetzt auch die ref. Dogmatik und läßt das menſchliche Thun und Leiden unendlichen Werth haben, weil die darin handelnde Perſon der Logos ſelbſt iſt. Oder ſollte dieſe Verleihung unendlichen Werthes für das menſchliche Thun und Leiden nur ausgehen können von der göttlichen Natur, nicht auch von der Perſon, die doch real mit der Menſchheit verbunden iſt in perſönlicher unio, und ſo für das göttliche Urtheil, nach welchem die genugthuende Kraft nicht blos dem Göttlichen, ſondern dem Gottmenſchlichen zukommt, die reale Baſis dem ewigen Rathſchluſſe gemäß darbietet? Schließt doch vermöge ſeiner inclinatio der Logos die Menſchheit Jeſu in ſich ein, um ſie für die thatſächliche Genugthuung zu verwenden. Will man einmal die Grenze zwiſchen Lehrſätzen und Folgerungen verwiſchen, ſo muß man auch aus der lutheriſchen Chriſtologie Schlüſſe ziehen laſſen, die Chriſti genugthuendes Leiden und Thun in einen epideiktiſchen Schein verwandeln, denn die Menſchheit iſt ja auch hier rein durch die Gottheit beſtimmt, ſo daß Gott nur das, was er ſelbſt ſich giebt, zu empfangen ſcheint, nicht zu reden von der lutheriſchen visio beatifica und dem ſeligen Weltregiment mitten im Leiden, dem die reformirte Chriſtologie die unendliche Seelenangſt und Chriſti geiſtiges Sein in den Höllenqualen gegenüber ſtellt.

In Betreff der Satisfaction wird daher zu ſagen ſein: die reformirte Lehre von ihr ſetzt ſich allerdings in Conflict mit der im ſchroffſten Calvinismus herrſchenden Ueberordnung des göttlichen liberum arbitrium über alles Andere [15]); denn hiemit beſtände nur eine zufällige Verwerflichkeit, Strafbarkeit und ſatisfacto-

[15]) So Mares. l. c. S. 551: Nec etiam datio Christi in redemtorem ipsiusque satisfactio praeordinatur electioni aeternae — sed ei tamquam illius completiva et executiva subordinatur. Gott werde nicht durch die satisfactio bewogen, das Sünderheil zu wollen, ſondern weil er es wollte mit Dazwiſchenkunft der Genugthuung, bewirkt dieſe, daß er salutem peccatorum volitam ex solo bene placito in tempore conferat et conferre posset convenienter suae justitiae und ohne Veränderung. Andrerſeits vgl. Anm. 13 die Stelle S. 533. Sofern das Bewirkte in dem, der es bewirkt, keine Aenderung hervorbringen kann, müßte freilich Mareſius eigentlich ſagen, das Verſöhntwerden ſei μονόπλευρον, komme Gott nicht zu.

rische Verpflichtung des Bösen. Aber dahin wird nicht fortgegangen; die Tendenz geht auf ernste Satisfaction durch Christi Leiden und Thun [16]) und ihr entsprechend lauten die Lehrsätze. Nicht einmal das doppelte decretum ändert die innere Beschaffenheit der Satisfaction Christi [17]).

Dem J. Piscator, welcher die Nothwendigkeit der obedientia passiva als entgründet ansah, wenn man eine satisfactorische obedientia activa annähme, weil durch diese die Menschen schon

---

[16]) Mit Recht weist Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie S. 62 ff.) gegen Rudelbach, Guericke u. A. darauf hin, wie die Lehre von der obed. Christi activa im reform. System eine größere Bedeutung habe als im lutherischen. So z. B. bei Wendelin, Perkins u. A.

[17]) Eine unendlich werthvolle ist nöthig und geleistet, gleichgültig, ob es der Menschen viele sind oder wenige; also auch gleichgültig, ob für alle Menschen, die sind, oder für diejenigen nicht, die in die Erwählung nicht aufgenommen sind. Mastricht sagt: der reatus der Menschen war unendlich, Christi Verdienst ebenso. Das Unendliche aber ist nicht theilbar, keiner Zunahme noch Abnahme fähig. Christus hätte auch für Alle nicht mehr leisten können noch zu leisten gebraucht, als er geleistet hat. Er hat Unendliches geleistet, die meritoria virtualis reconciliatio erworben, die an sich für Alle zureichend wäre. l. c. S. 613 ff. (Ja in gewisser Art bezieht sich Christi Genugthuung auch auf die Verdammten, sofern die genugthuende Kraft ihrer Strafe dadurch ergänzt wird.) Christus ist aber allerdings vor Allem hingewandt zu Gott, die Ehre seiner Gerechtigkeit zu wahren, und umfaßt so liebend die, die Gott erwählt, wie schon innerhalb der Trinität, und so ist auch im Leiden seine intentio nur auf die Erwählten gerichtet gewesen (Mastr. l. c. 628). — Die Uebertragbarkeit des Verdienstes Christi wird auch von den Dogmatikern, die jeden Menschen, daher auch Christum, von Natur als dem Gesetz verpflichtet ansehen (z. B. Wits.) gewonnen, indem sie erinnern, sofortige Herrlichkeit wäre mit jener Verbindlichkeit gegen das Gesetz vereinbar gewesen, aber Christus habe aus Liebe zu uns die Erniedrigung übernommen, die uns zu Gute gerechnet wird, während sie auch ihm seine Erhöhung verdiente, die Marestus aus der unio ableitet, l. c. S. 509; Mastricht aber sagt; weil Christi obedientia infinita war, genügte sie für ihn und uns, l. c. 627 ff., auch verbinde das Gesetz nur Menschen; er sei Gottmensch.

dem Geſetz genügen würden ohne Strafe, ſtimmten die wenigſten Reformirten bei. Dagegen theilten Manche Chriſti Gehorſam ſo, daß ſie in der obed. passiva die Satisfaction für die Schuld ſahen, durch die obed. activa das ewige Leben erworben ſein ließen. Auch dieſer Zertrennung des Einen untrennbaren Gehorſams ſetzte ſich aber namentlich Maſtricht entgegen. Genugthuung komme auch dem thuenden Verdienſt, auch dem leidenden Gehorſam zu [18]). Es iſt alſo auch unrichtig, daß die reformirte Lehre der obed. act. die ſatisfactoriſche Bedeutung abſpreche. Dagegen iſt richtig, daß die reform. Chriſtologie das königliche Amt Chriſti im Stande der Erhöhung vornemlich auf das Gnadenreich beſchränkt, welchem Chriſtus fort und fort die Gabe des heiligen Geiſtes ſendet, durch den er ſeinen Leib regiert [19]). Nicht als ob die reform. Dogmatik für Chriſti Königthum auf die äußere Macht und Geltung verzichtete, im Gegentheil iſt ihr eifriges Streben bekannt, dieſes Reich der Gnade zur Darſtellung zu bringen, ja auch im Kreiſe der dieſem Gnadenreich Angehörigen alle weltlichen Dinge und Ordnungen ihm zu unterwerfen. Aber was außer dem Reich dieſer Gnade ſteht, das betrachtet die reform. Chriſtologie noch als Reich des Vaters, und den Fortſchritt zum Weltregiment, in welches den Lutheranern Chriſtus ſeit der Himmelfahrt actuell eingetreten iſt, vermittelt die Ausbreitung des Reiches der Gnade. Chriſti Regiment iſt und bleibt alſo noch dadurch von dem des Vaters unterſchieden, daß die Macht und äußere Machtbeweiſung erſt das Reſultat des inneren Sieges des Geiſtes ſein ſoll, für welchen auch die Gläubigen mitzuarbeiten haben, ſo jedoch, daß die Sendung des Geiſtes ſelbſt von dem Haupte Chriſtus ausgeht. Der heil. Geiſt nimmt Behufs der Vermittlung der Menſchen mit Chriſtus ſoteriologiſch eine ähnliche vermittelnde Stellung ein wie chriſtologiſch [20]). So wenig aber dort zu einer Incarnation des

[18]) Mastr. l. c. S. 626 f.

[19]) Heidegg. l. c. S. 81 ff. Umfaſſender denkt Chriſti Macht Maſtricht; ſ. u. Uebrigens iſt ſchon jetzt das regnum naturale ad muneris mediatorii in mundo functionem ordinatum. Heidegg. l. c. S. 90.

[20]) Mastricht l. c. S. 640. Fundamentum applicationis salutis est unio

heil. Geistes statt des Logos übergegangen werden will, so wenig soll soteriologisch die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste die Gemeinschaft mit Christus ersetzen. Vielmehr setzt der heil. Geist in dem Glauben die unio mystica mit Christus und von ihm dem Haupte, dem Weinstock, und zwar aus seiner Menschheit strömen alle Kräfte des Geistes in die Glieder [21]).

et communio cum Christo, aber ohne immediata conjunctio. Vinculum intercedit fides et Spiritus s. Die Unio ist unio foederalis et mystica secundi Adami, qua sumus in Christo (nemlich gemäß dem pactum salutis); cum Christo uniti empfangen wir justificatio, adoptio, sanctificatio &c.

[21]) Dieß ist zugleich der Grundgedanke der reform. Abendmahlslehre, welche, wenn auch durch den Glauben vermittelt, eine Beziehung auch auf unsern Leib und die Auferstehung des Lebens kraft der aus dem Gottmenschen strömenden Kräfte hat. Wenn Schneckenburger zuerst den satisfactorischen Gedanken, weil er nicht allseitig folgerecht durchgeführt ist, in der reform. Lehre nicht ernstlich vertreten, sondern an dessen Stelle eigentlich die Lebensgemeinschaft mit Christus gesetzt findet (durch welche allerdings Christi obed. activa der blos imputativen und forensen Bedeutung enthoben wird); dann aber wiederum diese Lebensgemeinschaft mit Christus in das bloße Empfangen des heil. Geistes umdeutet, so ist das Alles nicht richtig, sondern willkürliche und ungeschichtliche Einlegung. Ferner stellt Schneckenburger auch den Justificationsprozeß unrichtig dar, als ob bei den Reformirten keine Stelle wäre für einen actus vor dem göttlichen forum, vor dem wirklichen Gerechtsein des Sünders, während umgekehrt der actus forensis, der um Christi willen die Sünder für gerecht erklärt, im größesten Maßstab, wenn auch mit andern Worten, seine Stelle hat in der Sphäre des göttlichen Rathschlusses für die Erwählten, der ja oft genug sogar als ein Pactum in der Trinität geschildert wird und dem die executio und Bewirkung der vermittelnden objectiven und subjectiven Bedingungen folgt, wie auch die Bewirkung des Wissens von der justificatio oder Erwählung des Sünders in diesem selbst. Der Unterschied der beiden Confessionen kommt hier zurück auf die Differenz in Betreff der Freiheit, indem die lutherische Lehre den Justificationsact bedingt sein läßt durch die fides, welche der Gnade nicht widersteht, was der Mensch könnte, während diese fides den Reformirten nur Folge der Erwählung ist. Wird daher die reform. Prädestinationslehre aufgegeben, so hat der Unterschied in der Justificationslehre seine Basis und seinen

Iſt nun aber das Erlöſungswerk an allen Erwählten vollbracht, ſo findet die depositio regni ſtatt, d. i. des Gnadenreichs. Das Reich der Mittlerſchaft und mittleriſchen Erlöſung hat nun in der Vollendung ein Ende, Chriſtus ſtellt die Seinigen dem Vater dar als wohlgefälliges Opfer. Aber die Kehrſeite dieſer depositio regni iſt, daß nun Chriſtus, welcher ewig das Haupt bleibt und durch welchen der Vater ſtets alle ſeine Segnungen mitzutheilen beſchloſſen hat, nun auch durch den Geiſt und durch die Seinigen, d. i. ſeinen Leib, den er regiert, das Reich der Macht und Herrlichkeit antritt [22]).

Kern verloren. Denn läßt ſich die göttliche Thätigkeit durch das Verhalten eines geſchichtlichen Factors (der menſchlichen Freiheit) irgendwie bedingen, ſo vertheilt ſich Dasjenige, was die reformirte Anſchauung in den einen ewigen Act der Erwählung verlegt, in mehrere, von welchen je die ſpäteren in ihrem Eintritt durch das menſchliche Verhalten bedingt ſind, und wodurch es dann möglich wird, die Justificatio des Sünders vor dem göttlichen forum als etwas geſchichtlich an Allen, die ſich nicht indigne verhalten, ſich Vollziehendes zu denken.

[22]) Mastricht l. V. cap. 568 ff. cap. 17. S. 602 ff. S. 605: die sessio ad dextram beſtehe in majestate ac gloria tantum non infinita, tanta tamen, quanta in mediatorem θεάνθρωπον cadere potest. Qua se ostentat regem monarcham unicum Psalm. 2, 6. et caput supremum ecclesiae suae, immo et in potentia cui omnia in coelo in terra infra terram, seu velint seu nolint, subesse debeant. Er beſchränkt alſo das, was im Sitzen zur Rechten Gottes ligt, nicht auf das bloße Gnadenreich. Heidegger l. c. S. 81 ſagt: Jetzt herrſcht Chriſtus durch die Ausgießung des heil. Geiſtes, die ein vollkommener Herrſchaftsact iſt, unter ſeinen Feinden, mit Wort und Verheißung die Seinen ſchirmend. Er übt die Intercessio für uns, die keine precaria usurpatio potestatis iſt, ſondern ut patronus causam nostram apud Deum agit. Dieſe Form des Regiments wird aber dann aufhören, wenn Mittlerſchaft nicht mehr nöthig ſein wird. Da wird die Kirche ohne Gefahr des Irrens und Sündigens in freiwilligem Liebesgehorſam und Dank Chriſto ewiglich dienen, aufs innigſte mit ihrem Haupt und König verbunden. S. 90: non obstante illa traditione regni Christus rex noster, caput nostrum, corpus suum spiritu et gloria implens, mediator noster non promerens amplius, sed coronatus et coronans manebit et nos in uno corpore ipsi subjecti aeternum beabimur.

Ueberſieht man das Ganze, ſo hat die reformirte Dogmatik bis um 1700 an dem Grundſatz: Finitum non capax infiniti feſtgehalten, aber auch für die Einigung beider Naturen durch den heil. Geiſt und ſeine Salbung, aus welcher eine beſondere charismatiſche Begabung der Menſchheit Chriſti folgte, Sorge zu tragen geſucht. Sie hat ferner mit beſonderem Fleiß die Seite der Homouſie Chriſti mit uns in wahrhaft menſchlichem Werden ausgebildet. Als unveränderliche Folgen der Unio werden die Eigenſchaften der Irrthumsloſigkeit und Sündloſigkeit angeſehen, wie auch das Bewußtſein der Gottesgemeinſchaft, während wachſende Charismata ſind: Chriſti Wiſſen und Weisheit, Macht, poſitive Heiligkeit und Seligkeit [23]). Mehr Schwanken findet in Betreff der Perſönlichkeit des Gottmenſchen ſtatt. Denn zwar iſt der Lehrſatz von der Unperſönlichkeit der Menſchheit ſtehend; auch wird von denen, die ſich beſtimmter ausdrücken, in Abrede geſtellt, daß die Perſönlichkeit des Logos der Menſchheit ſei zu eigen geworden; und von hier aus ergibt ſich, daß die Menſchheit nur ein ſelbſtloſes Organon, Tempel oder Kleid des Logos ſein kann. Dazu paſſen freilich, wie Schneckenburger hervorhebt, die ſo eben genannten Prädikate nicht [24]), die einen Fokus habitualen Selbſtbewußtſeins vorauszuſetzen ſcheinen: und noch mehr iſt dieſes mit dem geiſtigen Werden des Menſchen Jeſu der Fall. Darf man nun darum die ſtehende reformirte Unterſcheidung zwiſchen dem Logos in Chriſto und extra Chriſtum ſo verſtehen, daß wie in den letztern das abſolute weltregierende Selbſtbewußtſein fällt, ſo der Logos in Chriſto verendlichtes gottmenſchliches Selbſtbewußtſein ſei? So hätte man ein doppeltes Logosbewußtſein (wie Schneckenburger meint), und ſo könnte die Menſchheit als perſönlich im Logos gedacht ſein, ſofern der von ihr eingefaßte, nach ihr modificirte Logos es wäre, in welchem ſie beſteht und perſönlich iſt. Allein den Logos in ſich veränderlich zu denken, davor ſchreckt die refor-

[23]) Vgl. Schneckenb. vergleichende Darſtellung des luth. und reform. Lehrb. 2, 198. Maſtricht S. 439. Heidegg. l. c. S. 12 f.

[24]) Ebend. S. 199.

mirte Dogmatik wie die lutheriſche zurück [25]). Die Unterſcheidung des Logos extra Chriſtum und in Chriſto will nicht einen Doppellogos. Iſt ſonach der orthodoxen reformirten Dogmatik auch der Weg zu einer Perſönlichkeit der Menſchheit, welcher durch eine Depotenzirung des Logos hindurch geht [26]), abgeſchnitten, ſo bleibt ihr nur übrig, entweder die Menſchheit als bloßes Organon zu behandeln, oder aber den Menſchen Jeſus, die Perſönlichkeit, die er nicht vom Logos haben ſoll, in ſich ſelbſt haben zu laſſen. Das Erſte führt zum Nihilismus, das zweite zum Adoptianismus, wo nicht zum Socinianismus. Die alte antiocheniſche Schule, wie die Dogmatik des Mittelalters ſchwankte zwiſchen beiden. Auch die alte reform. Theologie hat hier keinen Ausweg und bleibt in Widerſprüchen ſtehen.

Bei den deutſch Reformirten ſtellten ſich noch sec. 17, beſonders durch Brandenburg begünſtigt, nicht blos unirende Tendenzen ein (in der lutheriſchen Kirche bei den Helmſtädtern Königsbergern, Altdorfern, bei Spener, Pfaff und Andern), ſondern vielfach traten ſchon früher auch reformirte Theologen dem lutheriſchen Lehrbegriff in chriſtologiſcher Hinſicht näher. So Sohn, Berg, Crocius, Alting u. A. die reformirten Theologen des Caſſeler Geſprächs 1661. J. Heinius und Sebaſtian Curtius, ſo daß Calov in ſeinen Schriften gegen die Synkretiſten und Calviniſten ſich die Freude machen konnte, für die meiſten ſpecifiſch lutheriſchen Lehrſätze eine anſehnliche Reihe testium veritatis aus den Reformirten zum Schluß für ſeine Beweiſe zu citiren [27]).

In Holland ſelbſt, das im 16ten Jahrhundert zuerſt der

---

[25]) Die Stelle aus Turretin bei Schneckenburger II, 263 beweist nichts Anderes. Eher die Compressio Majestatis div. nat. Heidegg. l. c. S. 12.

[26]) Gaupp d. Union. 1846. S. 72 ff. 96 ff. verſteht ſo die Reformirten des Colloq. Lips. Nur das ſehe ich mit Schneckenburger: dem reformirten Typus ligt es näher, den Logos ſich den Menſchen gleichſtellen zu laſſen, dem lutheriſchen, die Menſchheit zur Gottheit zu erheben. S. o. S. 876.

[27]) Aehnlich Rudelbach Grundveſte S. 67. Vgl. Schneckenb. Vergleichende Darſt. des luth. und reform. Lehrbegr. II, 206.

lutherischen Lehrform zugeneigt gewesen, und erst in der zweiten Hälfte von Frankreich und Belgien aus für den Genfer Typus gewonnen war, trat im Anfang des 17ten Jahrhunderts die Arminianische Reaction ein, welche in vielen Stücken lutheranisirend, christologisch dem reformirten Typus ähnlicher bleibt, aber bald die göttliche Seite in Christus zurückstellt oder beschränkt [28]).

Die Arminianer gehen (wie schon J. Arminius) zunächst von der Frage über die αὐτοθεότης des Sohnes aus, welche in der Reformationszeit die reformirten Kirchen bewegte und entschieden sich verneinend, während Calvin sie bejaht hatte [29]); den Sohn dachten sie nicht arianisch als Geschöpf oder in der Zeit entstanden, sondern immerhin noch innergöttlich als Person ähnlich wie Origenes oder Eusebius von Caes. Allein diese Zwischenstellung erwies sich nothwendig abermals als unhaltbar und mußte entweder zur Läugnung der wahren Gottheit des Sohnes, zur Behauptung seiner Geschöpflichkeit in arianischer wenn nicht socinianischer Weise führen, oder zu einer vollkommenen Gleichsetzung sei es in tritheistischer oder sabellianischer Form. War man darin eins, daß generatio subordinire, so mußte man entweder sie fallen lassen, um die αὐτοθεότης des Sohnes zu behaupten, oder

---

[28]) Sim. Episcopius Instit. theol. Amst. 1650. de Christo 415 — 23. Steph. Curcellaei Opera theol. Amst. 1675. S. 74 ff. 219 — 34. Ph. a Limborch theol. christ. Amsterd. 1735. S. 219 — 236. 236—282.

[29]) Episcopius l. c. S. 334. Die Generatio divina est fundamentum subordinationis inter P. et F. Plus est esse a nullo quam esse ab alio, generare quam generari. Göttliche Natur haben alle drei und sind Personen, aber nicht collateral sondern subordinate Curcell. l. c. S. 70—79: deitatis apex in patre residet, omnis divinitatis fonte. Der Geist ist auch dem Sohn subordinirt. Die alte Kirchenlehre gehe auf ἰδιότητας S. 74, 79 ff. nicht auf gleiche Personen. Limborch l. c. S. 102. Der Vater habe die praerogativa ordinis als fons et principium divinitatis. Diese Formel der griechischen Kirche wird stehend noch mit der Verweisung auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses begleitet. Jedoch gingen die Arminianer nicht bis zum arianischen Satze fort, daß das Wesen der Gottheit in der ἀγεννησία bestehe, ließen vielmehr auch dem Sohn und Geist göttliches Wesen.

hatte man die letztere aufzugeben, alſo die Homouſie, um die generatio feſtzuhalten. Das Letztere wollten die Arminianer, aber nicht folgerichtig; das Erſtere ſtellte Alex. Roëll auf [30]).

---

[30]) Herm. Alex. Roëll in Franecker, ein Carteſianer, geht von denſelben Prämiſſen über die αὐτοθεότης und die generatio aus wie die Arminianer, nemlich, daß der Sohn, wenn er gezeugt werde und nicht αὐτοθεότης habe, ſubordinirt werden müſſe, zieht aber den entgegengeſetzten Schluß: da der Logos nicht ſubordinirt werden dürfe, ſo ſei auch die Zeugung nicht von ihm auszuſagen, die viele Unvollkommenheiten mit ſich bringe, z. B. Zeitlichkeit. Zeugung bedeute in der hl. Schrift Offenbarung; Sohn heiße in ihr nicht der ewige Logos, ſondern nur die göttliche Offenbarung durch die Menſchheit Jeſu, in der das unſichtbare Licht ſei ſichtbar geworden. Theses theol. de generatione filii und Diss. II, de generatione filii 1689 (gegen Camp. Vitringa), S. 43: Nomen Filii dei significat quidem naturae vere divinae veram communionem, sed quatenus manifestanda et manifestata fuit per singularem illam oeconomiam, ob quam Messias et Rex Israëlis vocatur. Vgl. Scholten De leer der herformde Kerk in hare grondbeginselen. Leyd. 1851. ed. 2. II, 454. f. und I, 269 f. Walch, Relig.-Streit. auff. d. luth. K. 1, 486 f. III, 866 f. Auch das Wort „Vater“ habe keinen Bezug auf die ewige Zeugung. Uebrigens bekennt er in ſeinen Theses drei unterſchiedene Perſonen; ſagte auch zuerſt: Zeugung des Sohns dürfe nur Gleichheit des Weſens und Ewigkeit zuſammen mit dem Vater bedeuten. So ſchien er anfangs drei ewig coexiſtente göttliche Weſen zu lehren, ohne etwas über ihr inneres Verhältniß zu ſagen. Aber das wandte er ſpäter mehr ſabellianiſch, indem er nach Aufhebung des kirchlichen character hypostatious die Worte Vater und Sohn nur auf die Offenbarung bezog. Doch nimmt er eine ewige Beſtimmung Gottes zur Offenbarung im Fleiſch an und läßt dieſerhalb auch in der Gottheit eine ewige auf dieſe Offenbarung bezügliche Sohnſchaft zu, freilich, wie es ſcheint, nur als Namen. Er ſagt diss. II, §. 39: scripturam per distincta nomina indistinctarum personarum docere nos cognitionem voluisse; ipsa ergo nomina esse characteres personarum atque eatenus characteristicas earum proprietates. Persona ſcheint er im alten Sinn von πρόσωπον zu nehmen. Gegen ihn erſchien noch nach ſeinem Tod das Leydener Facultäts-Gutachten (nach etwa 20 Provinzialſynoden, die wider ihn gehalten wurden): Judicium ecclesiasticum quo opiniones quaedam cl. Herm. Al. Roëll synodice damnatae sunt &c. Leyd. 1723.

Die Schwierigkeit der arminianischen Trinitätslehre zeigte sich besonders in ihrer Christologie. Denn wie soll eine subordinirte Person mit einem Menschen eines werden? Den arianischen Weg der Läugnung einer menschlichen Seele verwerfen sie, streiten vielmehr auf's Eifrigste für die volle Wahrheit der Menschheit, zu welcher Curcelläus auch die Ichheit rechnet [31]). Andrerseits wird aber auch auf's Bestimmteste jede Veränderlichkeit des Sohnes Gottes geläugnet, und Joh. 1, 14 mit den Socinianern durch caro fuit erklärt. Mithin ist auch der Weg abgeschnitten, durch Selbstverwandlung des Logos einen Menschen zu gewinnen. So bleibt bei ihren Prämissen nichts übrig, als eine mehr als nestorianische Doppelpersönlichkeit, wie sie auch regelmäßig den Nestorianismus vertheidigen. Die Einheit, die das Chalcedonense fordert, das sie anerkennen, finden sie in dem specialis influxus und der operatio der divina natura [32]). Die unio reducirt sich auf Assistenz, hat aber die Mittheilung geistlicher und göttlicher Kräfte, so weit sie einer Creatur zukommen kann, zur Folge. Trotz der Polemik gegen die lutherische Lehre wird Christo zugeschrieben, daß er die Wunderkraft stetig besaß und nach seinem Willen gebrauchte, wie er auch den heil. Geist mittheilt.

Auch die Arminianer bilden eine Ständelehre aus, beziehen deren Unterschied aber nur auf die Menschheit und rechnen zur exinanitio (humiliatio) nicht schon die conceptio, sondern die passio, mors, sepultura und den descensus ad inferos [33]). Seine conceptio ist nach ihnen ausgezeichnet durch Salbung mit heil. Geist [34]). Die conceptio ex spiritu sancto bezeichne nicht

[31]) Suppositum rationale sei auch Person, jede Seele mit intellectus und voluntas hat ihm auch personalitas. S. 75. Dagegen Limborch, überhaupt zur orthod. Christol. mehr zurücklenkend, spricht der menschlichen Natur es ab, persona per se zu sein. S. 220.

[32]) Curcellaeus l. c. S. 229: videtur spiritus Christi divinus in humanam ejus naturam peculiariter influxisse et tam excellenti modo in illa operatur, ut in nullo unquam alio homine perinde.

[33]) Limborch l. c. versteht unter dem descensus Christi Begräbniß, er habe nicht im Hades gepredigt.

[34]) Limborch l. c. S. 219. Die Unctio hat weitere Stufen an der Taufe und der Auferstehung.

den Stoff, ſondern die wirkende Urſache, aber die πλαστικὴ ἐνέργεια oder mascula vis foecundans ſei durch den heil. Geiſt infusa oder afflata. Regelmäßig wird dabei gegen die anabaptiſtiſche Anſicht geſprochen, welche den Leib aus Gottes Weſen durch Selbſtverwandlung entſtanden ſein läßt [35]). Auf die wahre Menſchheit legen ſie, während ſie für die meiſten andern Beſtimmungen die größte Freiheit der Anſichten offen laſſen wollen, das größte Gewicht, beſonders weil ihnen in der Lehre von Chriſti Amt auf Erden die Hauptſache in Chriſti Beiſpiel ruht. Dieß iſt auch der Grund, warum ſie die Willensfreiheit in Chriſtus ſo hervorheben, daß ſie nur die factiſche Sündloſigkeit, aber nicht die impeccabilitas behaupten. Könnte Chriſtus nicht ſündigen, ſagen ſie, ſo wäre ſein Gehorſam kein freier, nicht der Liebe und Belohnung werth. Doch war die göttliche Natur nie müßig in ihm, ſondern bewegte und ſtärkte ihn immerdar [36]). Nur in der Paſſion ließ ſie ihn auf kurze Zeit allein, ſo daß er der Stärkung des Engels bedurfte.

Zur Erlöſung gehörte die Befreiung von der Schuld für die Vergangenheit, von der Sündenherrſchaft für die Zukunft. Was das Erſtere betrifft, ſo hätte eine geſchenkweiſe Sündenvergebung hingereicht, wenn es Gott ſo gefallen hätte. Aber Gott, in deſſen liberum arbitrium es ſteht, ſeine Ordnungen zu ändern, wollte, daß durch Vermittlung der Vergießung ſeines Blutes die Freiheit von Schuld erlangt würde und die ewige Interceſſion Chriſti erhält dieſes Blut in ſtetiger Kraft in fortdauernder Darbringung und Darſtellung. Dieſes alles zuſammen iſt Chriſti Prieſterthum, welches die erſte Stelle haben muß. Dagegen zur Befreiung von der Sündenherrſchaft gehörte die helle Offenbarung des gerechten heiligen Willens Gottes wider die Sünde und die Mittheilung der genügenden Mittel zum Sieg (profetiſches Amt), endlich die Befreiung vom Todeszuſtand zum Leben fordert eine unwiderſtehliche Macht Chriſti und ſeine nach Gott höchſte Autorität (Königthum). So Epiſcopius [37]).

[35]) Episcopius l. c. S. 416 ff. Curcellaeus l. c. S. 219.

[36]) Curcellaeus l. c. S. 75 und 229 ff.

[37]) S. 423 ff.

Curcellāus läßt durch Christi Tod seine Lehre, namentlich die von der Sündenvergebung besiegelt werden. Gottes Liebe ist dabei Liebesbeispiel, Christi Leiden eine Tugendtafel. So fällt sein Leiden dem profetischen Amte zu; doch wird auch gesagt, er mußte sterben, um durch sein Blut ein Recht zu haben, für uns zu erscheinen und Sündenvergebung zu erflehen; anders als durch Leiden konnte er zur Glorie nicht eingehen, durch sein Königthum aber gibt er Auferstehung und Seligkeit. So scheint sein Priesterthum eigentlich in die himmlische intercessio zu fallen [38]). Limborch läßt das Priesterthum im Tode beginnen, vollendet werden im Himmel. Aber Christus hat nicht die Strafen der Verdammten oder Verdammenswerthen tragen können, d. h. den ewigen Tod, auch nicht intensiv, denn der ewige Tod habe nicht intensive, sondern extensive Bedeutung. Zur verdienten Strafe der Erwählten würde ja auch Verzweiflung gehören, die ihm doch Niemand zuschreiben wolle. Christus habe stets die Freude und Zuversicht genossen, die aus dem Glauben fließen. Der schlechthin Gottgeliebte habe auch nicht als Bürge den Zorn Gottes fühlen können, wohl aber verlasse Gott auch fromme Menschen auf eine Zeit non effectu, sed affectu, so daß sie Gottes Liebe nicht fühlen. Dadurch sollte Christus ein mitleidiger Hoherpriester bei Gott für uns werden. Zum Opfer gehört nicht Ersatz (aequipollentia), sondern nur Darbringung und Intercession, damit ein Genüge dem geschehe, was der Verletzte will, und so die freie Sündenvergebung erlangt werde [39]). Wie den Socinianern fällt also den Arminianern die Hauptsache des Priesterthums in den Himmel. Auch der königlichen Gewalt Christi im Himmel geben sie eine große, obwohl geistige Bedeutung, und die Dauer seiner Herrschaft denken sie ewig, da er

---

[38]) Curcellaeus l. c. S. 231–234.

[39]) S. 222–29. Dennoch, sagt er, reatum peccati abolevit als sacerdos. Durch die Kraft seines Todes und seines Gnade erflehenden Opfers (sacrif. propitiatorium) erlangte er von Gott, daß dieser der Sünde halber uns zürnend doch actuelle Versöhnung mit uns eingehen und die Mittel zum Glauben, Gehorsam und ewigen Leben uns verleihen wollte. S. 279.

auch nach dem Mittlerwerk mit dem Vater triumphiren werde in ewiger Herrlichkeit als Haupt ſeiner Kirche. Bekanntlich hatte ſchon Hugo Grotius Chriſtus nur als leidendes Straferempel angeſehen, nicht weil die Gerechtigkeit Sühne der Schuld fordert, ſondern damit die vergebende Gnade, die bereits an ſich mit dem Strafe drohenden Geſetz eigentlich im Widerſpruch ſteht, nicht auch noch für die Zukunft Leichtſinn an die Stelle des Gehorſams pflanze. Das Straferempel laſſen die ſpätern Arminianer zurücktreten, aber das Räthſel ſtehen warum dann nur um den Preis des Blutes Chriſti Gott geneigt war, actuell die Sünde zu vergeben. Dagegen entwickelt ihre Acceptilationstheorie den ſchon bei Grotius zu Grunde liegenden Gedanken, daß es Gott frei ſtehe, ſeine Geſetze und Ordnungen zu ändern. Das Geſetz hängt nach ihnen nicht mit Gottes Weſen zuſammen, ſondern wird nur poſitiv durch ſein bene placitum oder liberum arbitrium feſtgeſetzt [40]). Gottes Wille richtet ſich aber ſeinem weiſen Wohlwollen gemäß danach, wie bei gegebener Beſchaffenheit der Menſchen ihre Wohlfahrt am beſten könne befördert werden. Hierin iſt eine bis zum Eudämonismus ſich verirrende Abweichung von jener altreformirten Lehre enthalten, nach der vielmehr Gott Alles um ſein ſelbſt willen gemacht hat. Der Arminianismus ſteht weit zurück hinter der hohen ernſten altreformirten Lehre, die in der That auch dem Menſchen eine viel höhere Stellung anweist, indem ſie von ihm fordert, wie als möglich behauptet, daß er Gottes Ehre mehr liebe als ſich ſelbſt, und durch Gottes Liebe dieſe Opferwilligkeit mitgetheilt werden läßt. Gleichwohl verräth ſich die reformirte Familienähnlichkeit im Arminianismus noch deutlich genug, vor Allem in der Obenanſtellung des bene placitum oder liberum arbitrium in Gott. Wenn die altreformirte Lehre ſo entſchieden die Strafe im Weſen Gottes als nothwendig begründet ſieht und die Gerechtigkeit nicht in die Willkür Gottes ſtellen will, ſo wird dieſes folgerecht fordern auch dem Menſchen Freiheit zuzugeſtehen, zumal ja

[40]) Steph. Curcell. l. c. S. 87. de ira dei S. 70. Episcop. l. c. S. 311. 318. 321. Limborch l. c. de amore odio et ira Dei. S. 74.

ſelbſt ein Maſtricht zugibt, daß die Gerechtigkeit als ſtrafende culpa vorausſetze. Wird dagegen reformirterſeits der Begriff vom bene placitum, der in der Prädeſtinationslehre waltet, conſequent durchgeführt, ſo bleibt auch für die ſtrafende Gerechtigkeit und Chriſti Verſöhnungswerk keine nothwendige Stelle, ſondern es kann dann (ſ. o. Anm. 15) Gott ohne Verletzung ſeines Weſens oder ſeiner Gerechtigkeit und Heiligkeit nach Befinden der Umſtände ſeine Geſetze ändern und die Sünde bald als ſtrafällig, bald als ſtraffrei bezeichnen. Das behauptet denn der Arminianismus freilich nicht dem göttlichen bene placitum, ſondern dem Wohlſein der wandelbaren Menſchen zu lieb [41]). Der Widerſpruch des Arminianismus hat nur darin etwas von lutheriſcher Reaction an ſich, daß er dem Menſchen Gott gegenüber eine ſelbſtſtändige freie Stellung ſucht. Aber der Arminianismus thut das unſerm Supernaturalismus ähnlich ſo, daß für die Chriſtologie nur eine äußerliche Stellung zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen übrig bleibt. Er bleibt darin wieder reformirt, daß er nicht eine weſentliche Zuſammengehörigkeit des Menſchlichen mit dem Göttlichen ſucht, vielmehr nur bei einer Gemeinſchaft der Wirkungen (Aſſiſtenz) ſtehen bleibt, die beiden Naturen aber außer einander ſtehen läßt. Allerdings iſt auch ein Unterſchied. Die orthodox reformirte Lehre, ſo lange ſie bei der Unperſönlichkeit der Menſchheit Chriſti an ſich oder in der Incarnation verharrt, iſt freilich nicht neſtorianiſch (ihr wird dagegen die Menſchheit zur ſelbſtloſen Hülle). Aber der Arminianismus, ſofern er (was beſonders ſchmerzlich von den reformirten Dogmatikern empfunden wird), mit den Lutheranern, wenn auch in anderer Weiſe, eine Perſönlichkeit der Menſchheit behauptet, bleibt in einer offenbaren Doppelperſönlichkeit ſtehen. Und dieſe muß wiederum in Socinianismus ausarten, weil ihm das Verhältniß des Logos zu dieſer menſchlichen Perſon ein überaus lockeres wird und Chriſtus von anderen Menſchen ſich nicht mehr dadurch unterſcheidet, daß er in die Perſon des Logos aufge-

---

[41]) Vgl. Episcop. l. c. L. IV, sect. S. 2, c. 28. 29. de justitia Dei. S. 321 ff. cll. sect. 5. c. 10. S. 423.

Spitze ſeiner ſtellvertretenden, Gott vollſtändig genugthuenden Leiden ſehen.

Es entſteht nun die Frage, ob die reformirte Chriſtologie auch auf die Aemterlehre und Soteriologie ſpürbar einwirke. Das Erſtere läßt ſich theilweiſe nicht in Abrede ſtellen, wiewohl Schneckenburger auch hier durch ſeinen Scharfſinn ſich viel zu weit führen läßt. Er meint, da die leidende und thätige Menſchheit endlich bleibe und ohne comm. idd., ſo ſei nicht ſie es, welche die unendliche Genugthuung darbringe, folglich thue eigentlich der Logos genug. Aber ſo werde das gottmenſchliche Werk vielmehr zu einer Selbſtgenugthuung, die Gott ſich gebe, womit das Ganze zu einem blos dramatiſchen Spiel würde. Allein das widerſpricht gänzlich dem Ernſte, womit reformirterſeits von der göttlichen ira und der Nothwendigkeit der Satisfaction geſprochen zu werden pflegt [12]). Thut Gott ſich ſelbſt genug, giebt er einfach die

---

in Homouſie mit uns geht auch Chriſti Seele ſofort nach dem Tode ins Paradies ein. So iſt motivirt die Abweiſung der griechiſchen Kirchenlehre (descensus in das Mittelreich zur Predigt für die Menſchen vor Chriſto), der römiſchen (Befreiung der Väter A. T.) und der lutheriſchen (ſ. o. 549. 720). — Aber das erklärt wieder nicht, warum man den Artikel des Symbolum von der Hadesfahrt nicht ſtrich, oder nicht nach altzürcherſcher Weiſe Tod und Grab darunter verſtand. Vielmehr das einzig ſtichhaltige poſitive Motiv dieſer reformirten Lehrbildung wird in dem Bemühen zu finden ſein, die leidende Genugthuung Chriſti möglichſt allſeitig und lückenlos zu ſetzen. Es wird die ira dei wider das Böſe und die Nothwendigkeit der vollſtändigen Genugthuung für die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit von reformirten Theologen ſo ſtark geltend gemacht, daß Chriſti Leiden ihr auch einen Erſatz für das geben ſollen, was den Leiden der Verdammten für ihre unendliche Strafwürdigkeit an genugthuender Kraft abgeht. Ich freue mich, hierin mit Güder, Erſcheinung J. Chr. unter den Todten, 1858, zuſammenzutreffen. Anders ſieht Schneckenburger a. a. O. S. 88 u. f. die Sache an.

[12]) Wits. l. c. S. 213 ff. Die Genugthuung durch den Sohn und ſein Büßen habe eine uns erkennbare Nothwendigkeit in Gottes Weſen, ſei nicht blos declarativ, vergl. S. 144 ff. 177. Natura et actiones dei necessitatem satisfactionis docent. Gott ſei deßhalb nicht weniger frei, ipse enim est necessitas sua. Maſtricht l. c.

Satisfaction, die er empfängt, so wäre das kaum von dem Satz verschieden, daß die Sünde ewig vergeben sei, sei es auch durch das göttliche liberum arbitrium [13]). Allerdings steht an sich die Lehre von einem absoluten göttlichen lib. arb. im Widerspruch mit der Nothwendigkeit einer Genugthuung. Aber es ist eben das sittliche Bewußtsein, was jener Lehre einen Damm entgegensetzt — sei es auch auf Kosten der Consequenz [14]). Wozu bedürfte es denn jener innergöttlichen Verhandlung, in welcher der Logos für die Sünden einzustehen sich ewig bereit erklärt? Wozu wäre die Lehre von der ira dei und der Hölle, wenn die Meinung wäre, Gottes liberum arbitrium könnte auch das Böse als nicht straffällig, ja als nicht bös ansehen? Was sollte der Gegensatz gegen die Arminianer hier sonst bedeuten? Es ist die ernste Meinung der orthodoxen Reformirten, daß die Sünde Genugthuung fordere und Christus sie habe bringen müssen, damit wir erlöst würden. Doch es soll das Gegentheil daraus erhellen, daß die ref. Christologie die genugthuende Kraft, die unendlich sein müßte, nur in die Gottheit verlegt, zwischen den Naturen aber keine das Göttliche der menschlichen leihende Mittheilung statuirt. Allein wir haben hinreichend gesehen, wie auch die lutherische Dogmatik mit der Aneignung des Göttlichen durch die menschliche Natur in ihren Lehrsätzen nicht Ernst macht, sondern die μέθεξις ablehnt; umgekehrt die Aneignung der menschlichen Natur

S. 544 ff. 612 ff. 616 ff. 625 ff.: die Versöhnung war nicht μονόπλευρος. Dieß auch gegen Schweizer ref. Dogm. II. und Güder S. 266.

[13]) Wits. l. c. S. 167 will nicht läugnen, Gott könnte eine nicht persönlich angenommene menschliche Natur also halten und tragen, daß sie allen Leiden überlegen wäre. Aber da würde nicht sowohl unser Bürge als Gott durch ihn die Feinde besiegen, und das genügte für dieß Werk nicht; unser Bürge mußte durch eigene Kraft es leisten, also Gottmensch sein. Heidegg. l. c. 67 ff. Die satisfactio mußte durch poena vicaria eines Menschen geschehen, weil der Mensch dem Gesetze verhaftet ist. Mares. l. c. S. 533: necessitas satisf. arcessitor a dei justitia essentiali.

[14]) In der Föderaltheologie regt sich schon bestimmter die menschliche Freiheit und die Absolutheit des Ethischen.

durch die göttliche Perſon ſetzt auch die ref. Dogmatik und läßt das menſchliche Thun und Leiden unendlichen Werth haben, weil die darin handelnde Perſon der Logos ſelbſt iſt. Oder ſollte dieſe Verleihung unendlichen Werthes für das menſchliche Thun und Leiden nur ausgehen können von der göttlichen Natur, nicht auch von der Perſon, die doch real mit der Menſchheit verbunden iſt in perſönlicher unio, und ſo für das göttliche Urtheil, nach welchem die genugthuende Kraft nicht blos dem Göttlichen, ſondern dem Gottmenſchlichen zukommt, die reale Baſis dem ewigen Rathſchluſſe gemäß darbietet? Schließt doch vermöge ſeiner inclinatio der Logos die Menſchheit Jeſu in ſich ein, um ſie für die thatſächliche Genugthuung zu verwenden. Will man einmal die Grenze zwiſchen Lehrſätzen und Folgerungen verwiſchen, ſo muß man auch aus der lutheriſchen Chriſtologie Schlüſſe ziehen laſſen, die Chriſti genugthuendes Leiden und Thun in einen epideiktiſchen Schein verwandeln, denn die Menſchheit iſt ja auch hier rein durch die Gottheit beſtimmt, ſo daß Gott nur das, was er ſelbſt ſich giebt, zu empfangen ſcheint, nicht zu reden von der lutheriſchen visio beatifica und dem ſeligen Weltregiment mitten im Leiden, dem die reformirte Chriſtologie die unendliche Seelenangſt und Chriſti geiſtiges Sein in den Höllenqualen gegenüber ſtellt.

In Betreff der Satisfaction wird daher zu ſagen ſein: die reformirte Lehre von ihr ſetzt ſich allerdings in Conflict mit der im ſchroffſten Calvinismus herrſchenden Ueberordnung des göttlichen liberum arbitrium über alles Andere [15]); denn hiemit beſtände nur eine zufällige Verwerflichkeit, Strafbarkeit und ſatisfacto-

[15]) So Mares. l. c. S. 551: Nec etiam datio Christi in redemtorem ipsiusque satisfactio praeordinatur electioni aeternae — sed ei tamquam illius completiva et executiva subordinatur. Gott werde nicht durch die satisfactio bewogen, das Sünderheil zu wollen, ſondern weil er es wollte mit Dazwiſchenkunft der Genugthuung, bewirkt dieſe, daß er salutem peccatorum volitam ex solo bene placito in tempore conferat et conferre posset convenienter suae justitiae und ohne Veränderung. Andrerſeits vgl. Anm. 13 die Stelle S. 533. Sofern das Bewirkte in dem, der es bewirkt, keine Aenderung hervorbringen kann, müßte freilich Mareſius eigentlich ſagen, das Verſöhntwerden ſei μονόπλευρον, komme Gott nicht zu.

rische Verpflichtung des Bösen. Aber dahin wird nicht fortgegangen; die Tendenz geht auf ernste Satisfaction durch Christi Leiden und Thun [16]) und ihr entsprechend lauten die Lehrsätze. Nicht einmal das doppelte decretum ändert die innere Beschaffenheit der Satisfaction Christi [17]).

Dem J. Piscator, welcher die Nothwendigkeit der obedientia passiva als entgründet ansah, wenn man eine satisfactorische obedientia activa annähme, weil durch diese die Menschen schon

---

[16]) Mit Recht weist Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie S. 62 ff.) gegen Rudelbach, Guericke u. A. darauf hin, wie die Lehre von der obed. Christi activa im reform. System eine größere Bedeutung habe als im lutherischen. So z. B. bei Wendelin, Perkins u. A.

[17]) Eine unendlich werthvolle ist nöthig und geleistet, gleichgültig, ob es der Menschen viele sind oder wenige; also auch gleichgültig, ob für alle Menschen, die sind, oder für diejenigen nicht, die in die Erwählung nicht aufgenommen sind. Mastricht sagt: der reatus der Menschen war unendlich, Christi Verdienst ebenso. Das Unendliche aber ist nicht theilbar, keiner Zunahme noch Abnahme fähig. Christus hätte auch für Alle nicht mehr leisten können noch zu leisten gebraucht, als er geleistet hat. Er hat Unendliches geleistet, die meritoria virtualis reconciliatio erworben, die an sich für Alle zureichend wäre. l. c. S. 613 ff. (Ja in gewisser Art bezieht sich Christi Genugthuung auch auf die Verdammten, sofern die genugthuende Kraft ihrer Strafe dadurch ergänzt wird.) Christus ist aber allerdings vor Allem hingewandt zu Gott, die Ehre seiner Gerechtigkeit zu wahren, und umfaßt so liebend die, die Gott erwählt, wie schon innerhalb der Trinität, und so ist auch im Leiden seine intentio nur auf die Erwählten gerichtet gewesen (Mastr. l. c. 628). — Die Uebertragbarkeit des Verdienstes Christi wird auch von den Dogmatikern, die jeden Menschen, daher auch Christum, von Natur als dem Gesetz verpflichtet ansehen (z. B. Wita.) gewonnen, indem sie erinnern, sofortige Herrlichkeit wäre mit jener Verbindlichkeit gegen das Gesetz vereinbar gewesen, aber Christus habe aus Liebe zu uns die Erniedrigung übernommen, die uns zu Gute gerechnet wird, während sie auch ihm seine Erhöhung verdiente, die Maresius aus der unio ableitet, l. c. S. 509; Mastricht aber sagt; weil Christi obedientia infinita war, genügte sie für ihn und uns, l. c. 627 ff., auch verbinde das Gesetz nur Menschen; er sei Gottmensch.

dem Nicaenum in der ſpätern Kirchenlehre Sabellianismus fand und zuletzt ſelbſt ſich offen zum Arianismus bekannte [55]). Man erfand für die Annahme einer Ungleichheit unter den Perſonen der Gottheit, wornach eine vor der andern einen Vorzug habe, den Namen der platoniſchen Trinität, der einen gelindern Arianismus bezeichnen ſollte. Dahin gehörte wie Bull Radulf Cudworth [56]).

Aehnlich hatte früher Wilhelm Sherlock die Trinität gegen den Socinianismus zu vertheidigen unternommen [57]), kam aber von Carteſianiſchen Sätzen aus zu einem Tritheismus, der für die Einheit nur die Identität des Bewußtſeins jeder der Perſonen von ſich wie von den andern übrig ließ. Sein Gegner Robert South, indem er die Perſonen nur als ewige Relationen der einen göttlichen Subſtanz zu ſich ſelbſt bezeichnete, fiel in den Sabellianismus, während noch Andere eine Vermittlung zwiſchen beiden ſuchten, wie Ed. Stillingfleet [58]).

So zeigt ſich in England ſtatt der frühern Sicherheit des trinitariſchen Bewußtſeins von 1690—1730 eine weit verbreitete Erſchütterung, und indem das Dogma in das erſte Stadium ſeiner Auflöſung eintritt, verſucht ſich der Geiſt in früher dageweſenen und überſchrittenen Theorien, die jetzt wieder hervortreten, aber noch ohne neue Geſichtspunkte. Höchſtens werden neue Combinationen des bisherigen Materials, das aus einander fallen will, verſucht. So meint Paul Maty [59])

---

[55]) In ſeinen ὑστέραι φροντίδες. Lond. 1727.

[56]) Systema intellectuale hujus universi ed. Mosheim 1733. S. 686 ff.

[57]) A vindication of the doctrine of the holy and ever blessed trinity and the incarnation of the son of God. Lond. 1690.

[58]) Werke T. III, auch die Abhandlung über Trinität. Gegen Bull ſchrieb Heidegger corp. theolog. christ. lib. IV. S. 122 Ebenſo widerlegte Jurieu religion des latitudinaires etc. Rotterd. 1696 den angeblichen Tritheismus der Nicäniſchen Väter, welchen J. Clericus u. A. behaupteten.

[59]) Lettre d'un theologien à un autre theologien sur le mystère de la trinité 1729. Gegen ihn ſchrieb Arm. de la Chapelle reflexions en forme de lettre au sujet d'un systeme prétendu nouveau sur les mystère de la Trinité. Amst. 1729, worauf Maty ſeine Apologie etc.

in Holland allen Schwierigkeiten durch eine Theorie zu entgehen, die eine Zusammensetzung von Sabellianismus, Arianismus und Tritheismus ist. Sohn und Geist, sagt er, haben in der Schrift bald subordinirende, bald coordinirende Prädikate. Das erkläre sich, wenn der Vater die ganze Gottheit, Sohn und heil. Geist aber zwei andere Personen seien, jede mit zwei Naturen, einer unendlichen, dem Vater gleichen und einer endlichen. Dieses vom h. Geist zu beweisen reichte die Schrift nicht zu, von dem Sohne aber meinte er schon vor der Menschwerdung zwei Naturen in der Schrift gelehrt zu finden. Das scheine im Widerspruch mit der ewigen Zeugung des Sohnes, weil sie für ein endliches Wesen nicht anzunehmen sei, und andererseits bestehe doch der Unterschied zwischen dem Vater und Sohn nur in dem endlichen Wesen des letzteren, das also ewig scheine sein zu müssen. Allein man sehe nicht, warum nicht Gott ein endliches Wesen von Ewigkeit her habe schaffen können [60]). So gewinne man eine Subordination der Personen und einen Unterschied der Substanzen und behalte doch eine Einheit ihres Wesens und der Gottheit.

Es ist diese Theorie nur als Bekenntniß des Eindruckes von Bedeutung, den diese neuen trinitarischen Verhandlungen gemacht hatten, nicht blos auf Maty, sondern auch auf das Publikum, welches für seine Theorie, ohne sie anzunehmen, sich so lebhaft interessirte. Seine Schrift ist das Geständniß, daß aus physischen, historischen und spekulativen Gründen die so zahlreichen Angriffe auf die Kirchenlehre nicht ohne Gewicht seien, sowie daß die Subordination, Coordination und der Sabellianismus, jedes für sich, ein Moment der Wahrheit vertreten. In Maty's gekünsteltem Versuch ihrer Einigung soll die Endlichkeit näher mit der

Utr. 1730 u. A. schrieb. Gegen Maty sind in Holland, Frankreich und Deutschland mehrere Schriften erschienen, unter welchen Mosheims modesta inquisitio in novam dogmatis de ss. trinitate explicationem quam vir cl. Paul. Maty nuper proposuit. Helmst. 1735 genannt zu werden verdient.

[60]) Hier berührt er sich mit den obigen Theorieen von einer präexistirenden, himmlischen Menschheit Christi. s. o. S. 860 ff.

Gottheit ſelbſt vereinigt, ja möglichſt in ſie hineingetragen werden. Ferner ſoll es zum tieferen Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn erſt kommen durch die als ewig gedachte Vereinigung der Gottheit mit der Endlichkeit, wodurch erſt die zweite Perſon als ſolche conſtituirt wird [61]). Endlich iſt in dieſer Theorie deutlich der Zug zu verſpüren, der im Schooße der Zeit ligt, und der auch im Arminianismus wie in dem wiedererwachten Arianismus ſich ankündigt, nemlich gegenüber von der göttlichen die endliche Seite zu betonen, die nicht minder verkürzt wird, wenn mit der orthodoxen reformirten Lehre die Menſchheit zum bloßen Organon der Gottheit herabgeſetzt wird, als das in der zum Doketismus führenden Chriſtologie der luth. Dogmatiker geſchah.

---

[61]) Uebrigens ſagt er auch, es ſei nicht nothwendig, zu glauben, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit gezeugt habe; worin ſich deutlich verräth, daß er dem Origenes ähnlich einen auf ſabellianiſche Weſensgleichheit gebauten Subordinatianismus im Sinne hat. Seine Theorie iſt im Weſentlichen die Origeniſtiſche, nur daß er nicht beſtimmt die präexiſtente endliche Natur am Sohn mit Chriſti Seele oder himmliſcher Menſchheit identificirt, was er doch muß, wenn er nicht in Chriſtus zwei endliche Perſonen neben der göttlichen Natur ſehen will.

Zweiter Abschnitt.

Der sich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Christologie. Von 1700 — 1750.

Zwar bis um 1750 war die Christologie des lutherischen Bekenntnisses im Allgemeinen noch in Geltung, aber in Art und Ton der Behandlung ist gegen das 17. Jahrhundert ein wesentlicher Unterschied zu bemerken. Die unermüdeten Angriffe Seitens der reformirten und katholischen Theologie für sich, so viel Treffendes auch besonders die erstere sagen mochte, hätten schwerlich einen Umschwung hervorgebracht: im Gegentheil verleiht das sich einmischende confessionelle Ehrgefühl dem lutherischen Dogma noch eine gewisse Tenacität über die Zeit der reinen inneren Lust an demselben hinaus, und da die Anderen nichts wesentlich Besseres zu bieten hatten, so regte ihr Widerspruch eher immer wieder die Neigung, sich selbst dawider zu behaupten, an. Ebensowenig darf man den englischen Freidenkern oder dem französischen Unglauben viel Einfluß auf die veränderte, kühlere Stellung zur orthodoxen Form der lutherischen Christologie zuschreiben, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu bemerken ist. Der eigentliche und hauptsächlichste Grund ligt in der inneren Geschichte des Dogma selbst, und in der Lage, in die es gerathen war.

Im vorigen Abschnitt ist erzählt, wie die Christologie der lutherischen Dogmatiker, so lange die alten Prämissen feststanden, weder vorwärts noch rückwärts konnte, während die inneren Widersprüche das Eine forderten oder das Andere. So blieb

nichts übrig, als der Verfall in ſich ſelbſt. Die Symptome ſtellten ſich sec. 18 immer raſcher ein. Spener hatte den Grundſatz aufgeſtellt: die Werke und Wohlthaten Chriſti ſeien wichtiger, als die genauen Beſtimmungen über die Perſon. Dem entſpricht, daß die Dogmatiker nach Hollaz die Comm. idd. bereits weit kürzer behandeln. Manche, wie Mosheim, Börner, Clauſing u. A. ziehen ſich für die ganze Chriſtologie ſchon auf das Geheimniß zurück, was deutlich auf ein Verſiegen der Luſt und der Hoffnung des Erkennens hinweiſt. Selbſt ein Löſcher warnt vor Subtilitäten [1]). Er meint, das Weſentliche der Unio liege nicht in der Mittheilung des character personalis an die Menſchheit, ſondern in der exhibitio mutua et maxime realis beider Naturen, wobei in dem genus apotelesm., das auch die Reformirten anerkennen, die Hauptſache gefunden wird. Mosheim ſieht dieſes Weſentliche darin, daß Gott ſich ganz an die Menſchheit „ſo weit ſie dafür empfänglich“ mitgetheilt habe: die Lehre der alten Dogmatik ſei von ariſtot. Philoſophie beherrſcht; es ſei ein labor improbus, dieſe ſpinöſe in mehr als 2000 Büchern niedergelegte Scholaſtik und Streittheologie über die Comm. idd. auch nur zu verſtehen. Die allgemeinern Formeln (περιχώρησις, majestatis divinae communicatio) behält er bei, aber unter dem Vorbehalt, daß ſie Mysteria ſeien, was er für die Allgegenwart als identiſch mit „ſymboliſch“ nimmt [2]).

---

[1]) Börner 1740. Clauſing 1737 in Dissertatt. Auch Mosheim Elem. theol. dogm. Vol. 2. 80 ff. ſchließt aus 1 Tim. 3, 16, wo die Incarnation ein Myſterium heiße, es könne nicht poſitiv, ſondern nur negativ erläutert werden, auch nicht aus Analogieen. E. V. Löſcher Theologia Pretiosa 1750. S. 73.

[2]) Elem. II, S. 110. Er ſucht ſich auch durch weitere Ausbildung der Unterſcheidung zwiſchen der mediata und immediata Communic. zu helfen. Reich könne ein Sohn auch ſein, ſofern er reiche Eltern habe, durch das Anrecht. Das ſei mediata possessio. Auf dieſes Anrecht reduciren dann Heilmann und Zachariä die Comm. idd., was Mosheim ſelbſt noch nicht wagt. Danov Theol. dogm. Inst. bemerkt aber dazu mit Recht, daß man dann auch die alte Sprache nicht mehr brauchen, ſondern den veränderten Sinn rein hinſtellen oder aber bei dem alten bleiben müſſe. S. 382 ff.

Köcher muß ſich ſchon beſchweren, daß man die Comm. tdd. nicht mehr vortragen wolle: man ſei doch auf ſie verpflichtet. Bis auf F. Buddeus ſei ſie allgemein feſtgehalten; jetzt beginnen ſelbſt Angriffe auf ſie [3]). Sartorius [4]) ſagt: es genüge zum Heil die einfache Schriftlehre, die durch viele Subtilitäten verdunkelt ſei. Das Nothwendige findet er in der Unio personalis et περιχώρησις mit den negativen chalced. Formeln.

Zur Zerſtörung der alten Form des Dogma trug aber nicht blos die eingetretene Lauheit und die allmählich hervortretende Unzufriedenheit mit ihr aus Gründen der Wiſſenſchaft und einer einfachen praktiſchen Theologie bei, ſondern auch ein poſitives Element, in welchem ſich ſchon Keime einer andern Chriſtologie von ferne zeigen. Vom 18ten Jahrhundert an iſt nemlich auch bei den orthodoxeren Theologen das Beſtreben ſpürbar, die vollere Wirklichkeit und Selbſtſtändigkeit der Menſchheit Chriſti hervorzuheben: aber in demſelben Maße, als der Blick ſich auf ſie vornemlich richtet, beginnt ſie auch die bisherige Lehre von der communicatio idiomatum umzubilden oder zurückzudrängen. Es wird von den Orthodoxeren mehr Gewicht auf die Mittheilung der ethiſchen Prädikate Gottes gelegt, woran ſich bald das Beſtreben ſchloß, auch der Menſchheit eine ethiſche Selbſtſtändigkeit zuzuſchreiben. Die Einen ſagen zwar, um die menſchliche Natur vor Vermiſchung mit der göttlichen mehr ſicher zu ſtellen: die göttliche Perſon könne ſich nicht mittheilen, die Menſchheit in Chriſtus ſei unperſönlich, nur ein Organ des Logos — ein Abbrechen der Spitze der alten Chriſtologie, was doch der göttlichen Natur ihr Uebergewicht ließ und zum reformirten Typus führt; wie dann auch geſagt wird: die Menſchheit ſei endlich, das End-

---

[3]) Seiler, Theol. Dogm. Polem. 1774 S. 174 f. verſteht unter der communic. mediata die Zuſprechung der Eigenſchaften um der unio willen, die eigentlich nur dem Logos zukommen. Aber die Menſchheit habe das Göttliche empfangen, ea quidem ratione, qua hoc fieri potest. S. 173. Das ſollen die Reformirten läugnen! Die Omnipräſenz will er aus Jer. 23, 24, d. h. aus der Allwiſſenheit erklären.

[4]) Comp. Theol. dogm. 1782. S. 210 ff. 217.

liche aber nicht fähig, Unendliches aufzunehmen. So Chriſt. Matth. Pfaff [5]). Aber das war nur eine Zwiſchenſtufe. Andere beſchränken, um eine wahre Menſchheit zu gewinnen, den Beſitz der göttlichen Eigenſchaften auf das Anrecht darauf, die Selbſterniedrigung des Gottmenſchen aber zur Knechtsgeſtalt verwandelt Heilmann, um eine präexiſtente ſich erniedrigende Gottmenſchheit beſtimmt auszuſchließen, in die nachträgliche Gutheißung der Knechtsgeſtalt Seitens Jeſu, wornach alſo Jeſus nur Menſch mit dem Anrecht auf göttliche Prädikate durch ein beſonderes Verhältniß des Logos zu ihm wäre [6]). Andere zogen beſonders perſönliche Acte des Menſchen Chriſtus, welche vom Logosleben auf's Beſtimmteſte unterſchieden ſind, näher in Betracht. So Haferung in Wittenberg, welcher über „das Gebet des Menſchen Chriſti für ſich ſelbſt“ ſchrieb [7]), ſowie er auch die Behauptung ver-

---

[5]) De Impersonalitate etc. 1722. Auch Joh. Georg Walch läßt die Perſönlichkeit der Menſchheit im Logos ſchon ſehr zurücktreten. Löſcher, a. a. O. S. 74 ſpricht der menſchlichen Natur die communicatio characteris personalis ab, und ſagt: die Seele Chriſti ſchreitet nicht weniger als der Leib fort.

[6]) Dieſe Theorie der nachträglichen Genehmigung der Knechtsgeſtalt hat Reinhard von Heilmann (wornach Schneckenburger zu berichtigen iſt). Vgl. Reinhard Epit. Theol. Christ. 1804. S. 135. Heilmann, de humili Christi infantia in ſ. opusc. T. 2. S. 501 f.

[7]) De supplicationibus Christi pro semet ipso ex Hebr. 5, 7. 1729. Chriſtus ſei nicht nur um unſertwillen als Heiland, ſondern auch als Menſch an ſich dem Geſetz unterworfen und verbunden geweſen, für ſich ſelbſt zu beten. Es ſei Chriſto auch die Liebe mitgetheilt worden und für ſie ſei es an ſich eine Nothwendigkeit geweſen, das Geſetz vor Augen zu haben und zu erfüllen. Die Gegner erwiederten: ſei Chriſtus als Menſch an ſich zum Gehorſam verpflichtet geweſen, ſo ſei ſeine Natur nicht mit der göttlichen vereinigt, ſeine Heiligkeit nicht unendlich, ſo habe Chriſtus ſündigen können, ſo ſei die Genugthuung für uns noch nicht geleiſtet (vgl. Walch V. 440 ff.). Außer mehreren anonymen Schriften hat Löſcher fortgeſ. Samml. von alt. und neuen theologiſchen Sachen 1731 S. 973, Claudius gloria Christi a φλναρίαις Haferungianis vindicata, Joh. Fr. Wagner und Haferungs Respondens Krüger: Norma actionum Christi moralium sive vindiciae gloriosae

trat, daß Christus nach seiner Menschheit den Gehorsam gegen das Gesetz schuldig war. Weil alle Kreatur zum Lobe Gottes auch durch Gebet erschaffen sei, Christus aber nach seiner Menschheit zu den Kreaturen gehöre, so sei er auch zum Gebete verpflichtet gewesen; zwar nicht zu dem demüthigen Flehen (ἱκετηρία), das Schuld voraussetze und das er nur als Mittler für uns dargebracht habe, aber wohl zum einfachen Bittgebet. Glaube, Hoffnung, Liebe seien Christi Menschheit nicht vergeblich, sondern mit dem Erfolg mitgetheilt, daß er das ganze Gesetz zu halten innerlich getrieben war; daher habe das Gebet bei ihm so wenig fehlen können als bei Adam vor dem Fall oder bei den Engeln im Himmel. Er habe ja auch unläugbar sein Leben Gott befohlen, als dem, der vom Tode könne aushelfen Hebr. 5, 7., wie er auch bekenne, daß er den Willen Gottes zu thun gekommen sei und nach diesem Willen sich verhalten habe. Diese Controverse ist von großer Bedeutung, weil sie auf die Seele

domini nostri Jesu Christi 1732 als Einleitung in eine Christologia moralis et jus divinum naturae Christi humanae sich Haferung entgegengesetzt. Christus sei nach seiner Menschheit nicht verpflichtet gewesen, für sich zu beten oder das Gesetz zu erfüllen, weil er die vollkommenste Freiheit und Heiligkeit gehabt habe; weil seine Menschheit keine Person für sich ausmache, also auch keine Verbindlichkeit haben könne; er sei ein Herr des Sabbaths u. s. w. Besser als Krüger erinnerte Löscher, daß Christi Menschheit, von Anfang an rein und heilig, wie das Gesetz es erfordere, wohl könne zum Gesetz auch für sich in eine Beziehung gebracht werden. Er sei ἔννομος, jedoch wollte auch er in keiner Weise eine Verbindlichkeit der Menschheit Christi zugeben. Die Person in ihr sei ja der freie Sohn Gottes. Aber Haferungs Gründe waren damit nicht widerlegt. — Schon 1563 hatte Parsimonius (Georg Karg in Anspach) gesagt, den Gehorsam habe Christus für sich geleistet, nur das Strafleiden für uns getragen. Aber sein Absehen gieng dabei keineswegs, wie bei Haferung, auf eine ethische Christologie, sondern er meinte (wie J. Piscator), das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beidem zugleich. Was Christus geleistet habe, dürfen wir nicht leisten; aber den Gesetzesgehorsam haben wir zu leisten, folglich habe Christus nur für sich seinen Gehorsam geleistet. Noch größere Bedeutung als durch Haferung erhält diese Frage bald darauf durch Töllner.

Christi sich bezieht und zum ersten Mal das ethische Interesse hervorkehrend gegen ein physisches Fertigsein der Heiligkeit Christi von der Geburt an die wahre Menschheit und das Werden durch Uebung und Erwerben betont: oder anders ausgedrückt, weil sie die Persönlichkeit der Menschheit in einer Art geltend macht, die einen Stand vollkommenerer Erniedrigung voraussetzt, als ihn, im Widerspruch mit den oben angegebenen Keimen einer vollkommeneren Christologie bei Luther, die lutherischen Dogmatiker aufstellten [8]). Schon daß Christus für sich selbst gebetet, ist, wie Haferung behauptet, ein Beweis, daß trotz der unio er auf Erden noch nicht in einem vollkommenen Zustande war. Vielmehr seine Niedrigkeit und sein Kämpfen ist im Widerspruch mit der Annahme einer schon absoluten Realität der Gottmenschheit in ihm. Diese Gottmenschheit also ist noch gebunden und nicht rein verwirklicht. Allerdings nicht aus innerer Ohnmacht, aber auch nicht aus Willkür ist er in Erniedrigung und in Anfechtungen; aber selbst die Liebe und Treue gegen das Menschengeschlecht ist von der Art, daß er darin auch seine Person zu behaupten und zu vollenden hat [9]). Der geistvolle Ha-

---

[8]) Schon früher hatte Christoph Francke in Kiel gelehrt — dem Witfius ähnlich — Christus habe das Gesetz auch für sich erfüllt, aber so, daß es zugleich für Andere geschah. Vgl. Habersack diss. de Christo. 704. S. 12 (unter Niehenck in Rostock). Also lange vor Töllner hatte diese Ansicht in der lutherischen Kirche Anhänger. Ebendahin ist auch zu rechnen, daß nach Kramer Christus durch seine Erniedrigung sich selbst etwas verdient habe, was später Storr so ausführte, daß Christus den von ihm verdienten Lohn für die Christen erbeten und auf sie übertragen habe.

[9]) Walch freilich V. 886 ff. meint, was Christus bat, das bat er nur uns als Mittler und nicht für sich, aber so gewiß Heil und Seligkeit nicht blos in Christi Leistungen und Werken, sondern auch in seiner Person besteht, so gewiß mußte er, um für unser Heil zu beten, auch um seine eigene Verklärung bitten. Das ist ja eben der Liebe Art, daß für sie das Eigene, Persönliche und das Fremde unauflöslich geeinigt sind. Solches Gebet Christi für sich selbst ist in keiner Art egoistisch, weil das Heil der Menschen in seine persönliche Lust aufgenommen ist. Ferner meint Walch V. 589, eine Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließe eine mora-

ferung kam zu diesen Sätzen von einem kräftigen sittlichen Bewußtsein aus, dem der Gedanke unerträglich war, daß das Gesetz und überhaupt der Wille Gottes in einem nur äußerlichen Verhältniß zum menschlichen Wesen als solchem oder gar auch zu dem göttlichen Wesen stehe und in jener Hinsicht zufällig, in dieser aber willkürlich sei. Daher hat er in einer andern Abhandlung die Behauptung aufgestellt, auch das Evangelium habe eine obligatorische Kraft; es sei Pflicht, seine Wahrheit zu glauben, seine Güter anzunehmen. Deßhalb sei von einem Glaubensgehorsam die Rede: Es sei des Vaters Alle verpflichtender Wille, daß an Jesum geglaubt werde. Hiemit war das Christenthum an das allgemeine Sittengesetz angeknüpft, im Gegensatz gegen eine abstrakt religiöse Gnadenlehre dem Christenthum sein ethischer Charakter und seine innere Zusammenstimmung mit dem Gesetz der ersten Schöpfung gesichert. Aber die Gedankenreihe, die damit sich eröffnete, war nicht blos ungewöhnlich, und erweckte den Verdacht, daß man aus dem Evangelium eine Buß-

lische Nothwendigkeit in sich, zu thun oder zu lassen, und „hebe die Freiheit, die man vorher deßhalb gehabt, auf; sie entstehe aus einem Gesetz und komme allzeit von einem Höheren, der verpflichten und befehlen kann; denn Niemand könne sich selber verbinden. Wer nun dieser Höhere sein soll, da der Sohn Gottes persönlich mit diesen Menschen vereinigt sei? — Und selbst wenn man nur bei der Menschheit für sich stehen bleibe, so sei von Verbindlichkeit nicht zu reden, weil solche menschliche Natur ihre eigene Subsistenz nicht habe und keine eigene Person ausmacht. Es falle bei Christi Menschheit an sich der Begriff einer Person weg; daher auch der einer Verbindlichkeit, denn nur eine Person, nicht eine Natur könne verbunden werden; die Person aber sei die göttliche, die nicht verbunden werden kann.“ Man sieht hieraus, wie der Gedanke an Freiheit im Gesetz, Selbstgesetzgebung und dergleichen noch so ferne ligt, welche lose Stellung das Gesetz hier noch zum Wesen des Menschen hat; besonders aber, wie durch Haferungs Sätze die Dogmatik sich nun zur Unpersönlichkeit der menschlichen Natur treiben läßt, womit bereits der Satz von der Communic. personae erschüttert ist, der bei Calov, Quenstedt u. s. w., wie z. B. Maresius wohl sieht, den Grundstein für das ganze Gebäude der communicatio naturarum und idiomatum abgibt.

predigt machen oder es mit dem Geſetz vermiſchen wolle [10]), ſondern man fand auch dieſe Redeweiſe unbequem und unbegründet. Obligation ſei nicht ohne Geſetz und Geſetz nicht ohne Obligation, Alles ſei Geſetz, dem obligatoriſche Kraft zukomme; nun ſei das Evangelium nicht Geſetz, folglich auch nicht obligatoriſch; die Schuldigkeit, an Jeſum zu glauben, ſtamme nicht vom Evangelium, ſondern von dem geoffenbarten Geſetz. Seinem Inhalt nach ſei das Evangelium nicht Forderung, ſondern wolle etwas ſchenken, es könne alſo keine verbindende Kraft haben. Das Annehmen des Evangeliums ſei zwar Pflicht, aber dieſe ſtamme nicht aus dem Evangelium, ſondern, wie Walch ſagt, aus dem Generalprincipio des Geſetzes, daß wir alles thun müſſen, was zu unſerer wahren Glückſeligkeit dient. Wie weit iſt Walch von der Anerkennung entfernt, daß des Evangeliums letzter Zweck die Vollendung der Schöpfung in Heiligkeit, ja daß es nur das wirkungskräftige Geſetz des Geiſtes und Lebens iſt!

Nicht minder zeigt ſich die beginnende Betonung der relativen Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seite in einer Reihe anderer Züge [11]). Hieher gehören beſonders die Verhandlungen, die vor 1750 an über die in der reformirten Chriſtologie ſo wichtige

[10]) Walch V. 544 ff. 890 ff.

[11]) Ein beſonders charakteriſtiſches Zeichen iſt, daß ſeit dem 18. Jahrhundert auf die Mittheilung der ethiſchen Eigenſchaften Gottes an die Menſchheit ein beſonderes Gewicht gelegt zu werden beginnt. So bei Hollaz, Buddeus, Reuſch u. ſ. w. Damit tritt auch die menſchliche Seele Chriſti beſtimmter in den Geſichtskreis. — Aber auch die conſequentere Fortbildung der Comm. idd. konnte zu größerer Selbſtſtändigkeit der Menſchheit führen, wenn nemlich geſagt wurde: die perichoresis komme nicht blos der göttlichen Natur zu, ſondern auch die menſchliche permeire die göttliche. So Hebenſtreit de duarum Christi naturarum communicatione 1703, der ſich für ſeine Lehre von einer activen permeatio der Menſchheit in der Gottheit nicht blos auf die Tübinger Thumm und Oſiander beruft, nach welchen die participatio utriusque naturae eine wechſelſeitige ſei, ſondern auch auf Calov's Satz: Quidquid vere personatur τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου, illud intime naturam τοῦ λόγου pervadit. Hierin ligt der ſpekulative Gedanke: daß die Menſchheit als eine

Salbung der menschlichen Natur Christi von Fz. Buddeus und Walch, Trautermann und Schorcht geführt wurden [12]). Walch bekennt, die Unterscheidung zwischen der Salbung und communicatio idiomatum, die er will, verstoße gegen die gewöhnliche Meinung, nach welcher die Salbung absorbirt wird von der Mittheilung der Eigenschaften. Für sich führt er den Buddeus, Breithaupt u. A. an und versteht unter der Salbung Gnadengaben aus Mittheilung des heiligen Geistes, wodurch Christi natürliche Kräfte gesteigert und durch neue vermehrt wurden. Aber wenn dafür noch ein Bedürfniß, ja eine Möglichkeit übrig war, so war schon die Comm. idd. beschränkt gedacht. Joachim Lange dagegen [13]) versteht unter der Sal-

Bestimmung des Logos selbst zu denken sei. Er ist durch und durch in sich als Mensch bestimmt, nicht passive zwar, denn die ursprünglich actuale Entelechie bleibt der Logos. Reusch (Annotationes in Baieri Comp. Theol. posit. und Introd. in Theol. dogm. ed. 2.) verwendet diesen Gedanken auch für die Allgegenwart der menschlichen Natur; sie sei so leicht (er will sagen leichter) zu beweisen, als die πολυτοπία: sie bedeute, daß der Logos determinirt sei durch die Menschwerdung, und zwar, da er überall sich selbst gleich sei, so, daß kein Theil des Logos sei, der nicht durch sie bestimmt wäre. Auch an einem andern Punkt führte die Verfolgung von Bestimmungen der alten Christologie zur Hervorkehrung der Menschheit. Daß die Person des Logos so gut als die Eigenschaften der Menschheit mitgetheilt sei, das war allgemeine Lehre sec. 17 gewesen. Aber das wendet nun der scharfsinnige Reusch so, daß also die menschliche Natur, weil persönlich, auch die freie Verfügung habe über die göttlichen Eigenschaften, also handelndes Subjekt, nicht blos Organ oder Durchgangspunkt der handelnden Person des Logos sei (Introd. §. 455). — Für die Wahrheit menschlicher Entwicklung soll und kann ferner die Bestimmung Bahn machen, die bei Sartorius (Comp. S. 209) und schon bei Buddeus sich findet: daß die unio hypostatica nicht den Modus der Unio (der schon mit ihr selbst da sein müßte), sondern ihr Ziel bezeichne.

[12]) Vgl: Disquisitiones de unctione Christi, num ista a communicatione idiomatum divinorum differat necne, cum praef. J. G. Walchii Jenae 1749.

[13]) Im Davidisch-Salomonischen Recht S. 14. Ebenso Trautermann und die meisten damaligen Theologen l. c. 12.

bung die Mittheilung der göttlichen Eigenſchaften, weil nur ſo, wie Trautermann ausführt, ein Unterſchied zwiſchen den natürlichen Gaben Chriſti und der Salbung mit heil. Geiſte feſtgehalten werden könne. Schorcht wie Walch (S. 84. 85) redet dagegen von dreierlei Gaben Chriſti nach ſeiner Menſchheit: 1. rein natürlichen, 2. geiſtlichen aus der Salbung, 3. rein göttlichen vermöge der communicatio idiomatum. Die Salbung werde auch Anderen als Chriſto beigelegt, bezeichne alſo Gaben des heiligen Geiſtes, 1. Joh. 2, 20. 27. Nach Pſ. 45, 8 ſei Chriſtus durch ſeine Salbung von ſeinen Genoſſen nur gradeweiſe unterſchieden, folglich ſei die Salbung etwas Anderes, als die Mittheilung der göttlichen Eigenſchaften, die allein Chriſto zukomme; letztere ſei eine nothwendige Folge der unio der Perſon und der Naturen, die Salbung beruhe im freien göttlichen Willen allein. Hiedurch ward zwar der Gegenſatz gegen die Reformirten feſtgehalten, allein doch der Blick auf die geiſtige Vollkommenheit des Menſchen Chriſtus beſtimmter hingelenkt, und wenn, wie gezeigt, die Mittheilung der Eigenſchaften an die Menſchheit beſchränkt, die Mittheilung der Perſon an ſie ſogar vergeſſen zu werden anfing, ſo mußte die Folge ſein, daß die unctio Christi, welche die zum Heilswerk nöthigen Kräfte in ſich ſchließen ſollte, das dem religiöſen Intereſſe näher liegende wurde, wenn auch die communicatio idiomatum noch eine Zeit lang traditionell fortgeführt ward. Da nach allgemeiner Annahme die unctio ihre Stufen hat, die erſte von Chriſti Empfängniß, die zweite von der Taufe, die dritte vom Stand der Erhöhung an datirt, ſo war ſie geeignet, denen, welche (wie J. Lange) ſie mit der communicatio idiomatum identificirten, die Nothwendigkeit einer ſtufenmäßigen Entwicklung dieſer Mittheilung zu zeigen, den Anderen aber, wie dem Walch, die Anerkennung abzudringen, daß, da Salbung und Mittheilung an eine und dieſelbe Perſon geſchehen, die letztere ſich auch in einer gewiſſen Proportion zu dem Fortſchritt der Salbung halten müſſe, widrigenfalls die erſtere ganz entbehrlich würde. Denn eine von Anfang an fertige Comm. idd. läßt für eine beſondere Geiſtesmittheilung keinen Raum mehr.

So suchten die bessern lutherischen Theologen von 1700 bis um 1750 vielfach übersehene Momente der Christologie, welche reformirterseits geltend gemacht waren, sich anzueignen, wie auch schon zuvor ein ähnlicher Proceß der Selbstergänzung durch Lutherisches bei den Reformirten zu bemerken gewesen war. Aber freilich, so lange beiderseits die alte Grundlage blieb, so erreichte die gute Tendenz doch nur eine Zersetzung der beiderseitigen Christologie, nicht aber ein consistentes Ganzes.

Ungebunden von der bisherigen kirchlichen Tradition hat der Graf Ludwig Zinzendorf mit der eigenthümlichen Kraft und Kühnheit seiner religiösen Subjectivität Grundzüge einer Christologie entworfen, die für die Eigenthümlichkeit seiner christlichen Frömmigkeit den objectiven Hintergrund oder die Folie abgeben. Es ist bekannt, mit welcher Innigkeit und Ausschließlichkeit seine Frömmigkeit Christo dem Heilande zugewendet ist, und zwar als Demjenigen, in welchem die Unendlichkeit des majestätischen Gottes allein die Gestalt hat, die zur trautesten Liebe einladet. Von hier aus ergibt sich ihm eine Umwandlung der Trinitätslehre sowohl als der Christologie [14]). Die Dreieinigkeit, sagt er, ist als ein Geheimniß, das hinter Christo steht und in Christo erblickt wird, zu tractiren. Die kirchliche Lehre von ihr sei eine falsche Theologie und zum Zankapfel über den Schöpfer und Heiland geworden. Sie stamme aus falscher, zum Theil heidnischer Weisheit. Ihr Grundfehler

[14]) Vgl. Schneckenburger zur kirchlichen Christologie S. 200 ff. und dessen vgl. Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs, herausgegeben von E. Güder I, S. 226 ff. — C. G. Hofmann gegründete Anzeige derer herrenhutischen Grundirrthümer in der Lehre von der heil. Dreieinigkeit und von Christo. Wittenb. u. Zerbst 1749. — Nöthige Prüfung der Zinzendorfschen Lehrart von der heil. Dreieinigkeit — von einem Liebhaber der geoffenbarten Wahrheit 1748. — Von Zinzendorf selbst gehören hieher seine 21 Discurse über die Augsburgische Confession von 1740; Homilien über die Wundenlitanei und das herrnhutische Gesangbuch, sowie: die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs Jesu in seiner Unschuld und Zinzendorfs Glaubensbekenntniß von 1735.

ſei die Vorausſetzung, die man den Unitariern ohne Weiteres zugegeben, daß wenn man den Herrn Jeſum zum Gott mache, man der Ehre des Vaters zu nahe trete. Aber dann ſeien die Socinianer im Recht. Umgekehrt, ſobald ſie überzeugt werden, daß ſie um des Blutes Jeſu willen zur Gnade kommen müſſen, ſo halten ſie ſich ſofort zu den Brüdern. Man theile kirchlich den drei Perſonen (die er nicht läugnet) verſchiedene Werke zu, Schöpfung, Erlöſung, Heiligung; wolle jeder Perſon ein Amt geben, ſtatt alles Dreies dem zu laſſen, dem es gehört, nemlich Jeſu Chriſto. So habe man die Schriftwahrheit von dem „Vateramte des Sohnes“ verdunkelt, auf welche er lebe und ſterbe. Dem Sohn ſei die Schöpfung zuzuſchreiben. Er habe in der Gottheit den lebendigen Odem in uns geblaſen; er iſt ſo „unſer direkter Vater“. Die heilige Dreieinigkeit iſt im alten Teſtament meiſt unbekannt geblieben; aber auch der Gott im alten Teſtamente iſt Jeſus Chriſtus (Jehova) geweſen. Ebenſo iſt die Erlöſung und Heiligung an die Perſon Chriſti zu binden. Vater und heiliger Geiſt wirken nur mit am Dienſt des Evangelii. In der Dreieinigkeit hat der Sohn zuerſt den Gedanken gehabt, den Menſchen zu ſchaffen und zu erlöſen. Sein iſt auch das Weltregiment allein; nur trat eine Unterbrechung während des Standes der Erniedrigung ein. „Da er in die Welt gehen ſollte und wollte, hat er von der Wirkung und Activität ſeiner eigenen Gottheit ſich von ganzem Herzen losgeſagt und ſeinem Vater das Weltregiment plenarie übertragen. Jeſus Chriſtus der Gott hat in ſeiner Menſchwerdung ſich von der Gottheit gänzlich entleert und iſt ein bloßer natürlicher Menſch geworden.“ „Der Hingang in die Zeit in der Mutter Leib, als das erſte Grab, iſt eine Abſcheidung von ſeiner Herrlichkeit; jedoch ſo, daß ſeine Menſchheit der göttlichen Natur unterthänig ward, auch ſeine Seele ein Theil des göttlichen Weſens iſt.“ Die Empfängniß wird ſo vorgeſtellt: „Der heilige Geiſt, der über den Waſſern ſchwebte und alle Dinge lebendig machte als die allgemeine Mutter“ hat den zur Potenz entleerten Gott, der ſeines Weſens war, über ihm ſchwebend in der Jungfrau zu einem

Menschen geformt [15]). So wird die menschliche Seele Jesu als ein herrlich heilig keusches göttlich Wesen von dem Sohne selbst her eingehaucht [16]). Ja er nennt Jesum natürlichen Sohn Gottes.

Andererseits besteht er aber auf Jesu vollständiger Homousie mit der Menschheit und bezeichnet Jesum als einen „bloßen natürlichen Menschen". Wie er auf Erden nur Mensch ward, so will er auch am liebsten noch jetzt als Mensch in seiner tiefsten Erniedrigung angebetet sein. Er hat „Wunder gethan, wie ein Mensch kann, ist heilig gewesen, wie ein Mensch soll und unsträflich, wie ein Mensch unsträflich sein darf." Er hat nichts Anderes sein wollen wie ein natürlicher Mensch, begleitet vom heil. Geist durch die Welt. „Alle Dinge, die er that, davon er doch allein der Herr und Meister war, sind ihm zu der Zeit, da er auf Erden wandelte, nicht anders vorgekommen denn als seines Vaters Geschäfte."

Daß er Jesum einerseits als natürlichen Sohn Gottes von göttlichem Wesen, andererseits als bloßen natürlichen Menschen bezeichnet, wird sich nur so vereinigen lassen, daß man als Zinzendorfs Gedanken annimmt, die Selbstentleerung des Sohnes Gottes bis zur Potenz sei an ihr selbst zugleich Selbstverwandlung in einem Menschenkeim gewesen, der nun aus Maria sich materielle Elemente aneignete, so daß der Sohn Gottes in Maria menschlich auflebte [17]).

Nach seiner Erhöhung hat der Vater Jesu das Reich wieder übergeben, das er während seines Wallens auf Erden statt seiner geführt hatte. Jesus ist das lebendige Haupt der Gemeinde, der er den heil. Geist sendet; der Vater führt die Kriege

[15]) Samml. öffentl. Reden Bd. 1, S. 43. Der heil. Geist heißt ihm das Ehegemahl des Vaters.

[16]) Anderwärts sagt er auch: der heil. Geist vertrat die Stelle des Vaters.

[17]) Herrnhut. Gesangbuch Nr. 222, V. 12:

Auf! und dem Mann, dem Herrn euch hingegeben,
Dem Mann, der sich in unser Fleisch verkleid't,
Und leert sich aus von seiner Göttlichkeit,
Um in Maria menschlich aufzuleben.

für den Sohn und vermählt das Geſchöpf mit dem Schöpfer, d. i. Jeſu.

Es iſt offenbar das Bild der Familie, in welches Zinzendorf ſowohl die Trinität als die Kirche einfaßt. Seine vertrauliche, bis zum Spielenden fortgehende Frömmigkeit läßt die Perſonen der Trinität in ganz anthropomorphiſtiſcher Weiſe ſich geriren und handeln. Die Geſammtkraft der Gottheit und ihre vornehmſte Actualität wird aber in den Sohn verlegt; er iſt gleichſam das Kleinod und die Wonne in der göttlichen Familie. Denn der Sohn hat zuerſt den Gedanken der Schöpfung und Erlöſung des Menſchen gehabt. Er iſt aber auch die Wonne der wahren Menſchheit, zu der ein ewiger Zug ihm beiwohnte und das Moment der Endlichkeit, das er an ſich hat, muß die Menſchen ſo an ihn feſſeln, daß ſie in ihm ihren Gott haben. Jeſus iſt Gott κατ' ἐξοχήν, der actuale lebendige mitfühlende Gott, und weil er als ſolcher ſich uns dargeſtellt hat, indem der Sohn in Jeſu ſich zum Menſchen verendlichte, ſo ſieht Zinzendorfs Frömmigkeit gerade in der Endlichkeit Jeſu das Göttliche ſelbſt, nemlich ſeine Selbſtverwirklichung als Liebe, die ſolche Herablaſſung will und bedarf, und hält mit der Beharrlichkeit und Innigkeit anbetenden Gefühls nicht blos an der Menſchheit, ſondern an der Knechtsgeſtalt Chriſti feſt, darin ſeine göttliche Hoheit erblickend [18]).

Würden dieſe Anſchauungen wiſſenſchaftlich entwickelt, ſo ergäbe ſich wohl eine Trinität, wobei Vater und Geiſt als die Potenzen erſchienen, aus welchen in innergöttlicher familienähnlich gedachter Geſchichte der Sohn als die Blüthe der Gottheit und deren wahre Actualität hervorgeht, in Vergleich mit welchem ſie ruhende Potenzen ſind [19]). Wie dieſes mit neueren

---

[18]) Vgl. Binet, der das Theopaſchitiſche vermeidet:

Jamais dans la gloire du Père — Au séjour de la Beauté même
Jamais dans le repos du ciel — Jamais ta Beauté ne jeta
D'un plus céleste caractère — Tant de rayons, qu'au jour suprême
Ne brilla son front immortel. — Où tu parus sur Golgotha.

[19]) So ſagt Zinzendorf, gleichſam dormitante patre habe der Sohn die Welt geſchaffen, vgl. Schneckenburger l. c. S. 200.

Theorien von der Gottheit als einer das Werden in sich aufnehmenden verwandt ist, bedarf keiner weiteren Ausführung [20]). Namentlich verräth aber Schleiermachers Christologie eine gewisse Familienähnlichkeit mit der Zinzendorf'schen, wenn nur das Anthropomorphistische und Theopaschitische der Selbstverwandlungslehre ausgeschieden wird. Es wiederholt sich zwischen Zinzendorf und Schleiermacher das innere Verhältniß zwischen dem Patripassianismus und Sabellianismus.

S. Urlsperger hat consequenter an eine Umgestaltung der Trinitätslehre Hand anzulegen gesucht [21]). Die Worte Zeugen und Ausgehen beziehen sich nach ihm nur auf die Offenbarung, nicht auf Gottes inneres Wesen; dennoch, da Gott in der Offenbarung sich offenbart wie er ist, so ist von der ökonomischen Dreieinigkeit auf die Wesensdreieinigkeit zurückzuschließen. Seine geistige Natur muß so beschaffen sein, daß sie seinen Ausgang von sich in die Offenbarung möglich macht. Ein Subjekt ohne allen inneren Unterschied, also sich nicht von sich unterscheidend, könnte auch von sich nicht ausgehen noch im Ausgang sich von sich unterscheiden. In Gottes geistiger Natur sei ein Wirkendes und Leidendes zu unterscheiden, wodurch eine wahre Zeugung erfolge. So seien drei Subjekte in Gott als Geist, jedes eigenthümlich vom anderen verschieden, alle zu einem Geiste, dem einigen Gotte verbunden. Diese Dreieinigkeit sei Gottes Wesen. Ihre verschiedenen Seiten offenbaren sich in Reihenfolge; da, in dieser Offenbarungswelt sei der Sohn und Geist untergeordnet dem Vater (der Lebensquelle), während innerhalb der Gottheit es keine erste und keine letzte Person geben, namentlich ohne

[20]) Zunächst fanden Zinzendorfs Gedanken keine weitere Ausführung in seiner Gemeinde. Spangenberg (Idea fidei fratrum. Barby 1779) bleibt nüchterner, aber auch unbestimmter bei einer Zusammenstellung biblischer Stellen, so zwar, daß er die Lehre von dem Sohne, als eigentlichem Schöpfer und Regenten, dem Jehovah des alten Bundes festhält (§. 28, 99 ff.), aber auch (§. 66) ihn selbst auf Erden als wahren Gott bezeichnet.

[21]) Vgl. seinen Versuch einer genauen Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi u. s. w. 1769—74. Stück 1—4. Vgl. Baur III. 705 ff.

Folgewidrigkeit der Vater nicht principium et fons deitatis ſein könne. Den Ausgang Gottes von ſich in die Offenbarung ſucht Urlsperger zugleich als den Uebergang aus dem Unendlichen in das Endliche zu begreifen. Wie kommt, fragt er, Gott, die unendliche Urſache, zu einer endlichen Wirkung (Welt)? Und da Gottes unendliche Vollkommenheit ſich nicht beruhigen kann mit einem endlichen, zu ſeiner Vollkommenheit nicht im Verhältniß ſtehenden Werk, wie macht Gott aus der Schöpfung der Welt, die doch endlich bleibt, ein unendliches Werk? Und da Gott und Welt müſſen mit einander in Verbindung ſtehen, verſchieden Geartetes aber ſich nicht mit einander vereinigen läßt, wie greift Gott es an, daß das Endliche und Unendliche mit einander Eins werden? Er antwortet: „Der Sohn Gottes iſt das Band, das die entgegengeſetzten Eigenſchaften, Endlichkeit und Unendlichkeit, in ſich vereinigt und daher auch Gott und die Welt vermitteln kann, denn er iſt Gott, unendlich, aber durch Geburt von Gott ausgegangen, auſſer Gott von Gott unterſchieden, er kann durch unendliche Kraft ſich zu endlichen Wirkungen beſtimmen und ſie dazu einſchränken, er kann aber auch ſich mit endlichen Kräften vereinigen und durch ſolche Vereinigung das endliche Werk der Welt zur Unendlichkeit erheben. Der Sohn, der Mittler, kam durch Herniederlaſſung immer weiter in die Welt als Bundesengel, Schechina, bis in der Menſchwerdung ſie ihre Spitze erreichte durch freiwillige Erniedrigung und Einſchränkung ſeiner weſentlichen unendlichen Kräfte. Die tiefſte Stufe ſeiner Erniedrigung in die Welt geſchah in ſeinem Tode, denn in ſeinem im Grabe ruhenden Leibe ließ er ſich bis zum ſcheinbar Lebloſen herab, wodurch er möglich machte, daß auch die kleinſte der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und ihrer Folgen theilhaft werden kann. Aber auf dieſe Tiefe der Erniedrigung folgt die Erhöhung. War jene durch Selbſtbeſchränkung geſchehen, ſo iſt dieſe die Ausbreitung oder Ausweitung ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit, bis alle Zwecke ſeines Kommens erreicht ſind und er nicht mehr außer Gott, ſondern in Gott iſt; da hört die ganze Oekonomie auf, nachdem ſie ihren Zweck erreicht hat; der Sohn unterwirft ſich dem Vater und hört auf Sohn

zu sein, bleibt aber wie vor seinem Ausgang eine göttliche Person. Auf seinem ganzen Wege ist der Sohn von dem h. Geiste begleitet, auch er geht aus von dem Vater, um bei dem Sohne zu sein. Urlsperger wie Zinzendorf bezeichnet den Geist als eine göttliche Mutter, die den Sohn gebiert, den der Vater zeugt.

Sein Hauptgedanke ist: in dem Sohn sei die Einheit des Unendlichen und Endlichen zu sehen; dadurch sucht er zu einem realeren Unterschied der trinitarischen Personen zu gelangen. Die drei ewigen Potenzen oder Subjekte, die Gottes inneres Wesen constituiren, verdichten sich in der Welt der Offenbarung zu bestimmteren Unterschieden, die einen Lebensproceß ihrer selbst bezeichnen, und in diesen Proceß wird nicht blos die Welt auch mit hineingezogen, sondern ihre Entstehung, ihr Fortgang und ihre Vollendung ist der eigentliche Zweck des Hervorganges Gottes aus sich. Es soll eine endliche Welt, die doch ein unendliches Werk sei, werden, was dadurch erreicht wird, daß der unendliche Sohn sich ihr einverleibt und durch seinen Geist sie in seine Unendlichkeit hebt. Besonders tiefsinnig ist dabei, daß die Menschwerdung des Sohns hier in einen umfassenderen Kreis von Thaten des Sohnes von Anfang an eingerückt wird, welche eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Erniedrigung sowohl als Einverleibung des Sohnes in die Welt enthalten; und daß nicht minder die Erhöhung des Sohnes nur als die Mitte des die Welt umfassenden Vollendungsprocesses gedacht ist.

Noch einen Schritt weiter gieng, wie wir bereits gesehen haben, in Bekämpfung der immanenten Trinitätslehre Emanuel Swedenborg.

Bereits meldeten sich aber auch von ganz anderer Seite her Vorboten einer Umgestaltung der Christologie an und zwar durch einseitige Hervorkehrung der Menschheit. Das ist schon in Abhandlungen, welche Christi Wunderkraft durch ein Ausströmen von Heilkräften aus seinem natürlichen Leibe erklären wollten, zu spüren [22]). Noch gar anders schon Christian Fend, wel-

[22]) Andreas Ottomar Gölicke, Professor der Med. zu Frankfurt a/O. in seiner Historia medicinae universalis 1717 nahm wie Johrenius de

cher[23]) die Dreieinigkeit, die Gottheit und Genugthuung Christi läugnete und eine Sündhaftigkeit seiner menschlichen Natur behauptet, so zwar, daß er sie bekämpft und überwunden habe. Weit mehr Aufsehen aber machten Christianus Demokritus oder Conr. Dippel[24]) und Edelmann. Dippel bekämpft besonders Christi Genugthuung und die Rechtfertigung durch den Glauben. Die Erlösung geschehe durch Christus in uns ohne äußere Mittel. Es sei in Gott kein Zorn. Eine Versöhnung sei daher nicht nothwendig. Da Christus seine Menschheit nicht aus dem Paradies, sondern aus der geschwächten Masse der gefallenen Menschen angenommen, habe er für sich selbst nöthig gehabt durch die enge Pforte der Verläugnung zur Herrlichkeit zu gehen; nicht an unserer Statt, aber zu unserem Besten habe Christus durch sein heiliges Leben ein Exempel aufgestellt. Das

---

Christo medico an, Christus sei zu den medicis zu rechnen, er habe durch außernatürliche, aber auch durch natürliche Mittel, wie Anrühren, Handauflegung, Speichel und Worte geheilt. Durch das Anrühren seien Effluvien aus Christi Leibe zur Heilung ausgegangen. Die Unschuldigen Nachrichten sagten, die Heilung sei auch durch den Glauben bedingt gewesen; bei dem blutflüssigen Weib habe keine natürliche, sondern eine göttliche Kraft gewirkt, und als Gölicke sich auf den Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Menschen und dem Gottmenschen zurückzog, erwiderte man, dann leiste die Hypothese nichts für die Erklärung der Wunder. Das Merkwürdige ist auch hier, wie bei Haferung, daß aus der äußersten Spitze der alten Lehre (Personirung der Menschheit durch den Logos und Antheil der Menschheit an der göttlichen Kraft) Sätze abgeleitet werden, welche, indem sie der Menschheit eine reale Selbstständigkeit zugestehen, den Uebergang zu einer ganz anderen Christologie vermitteln.

[23]) Kurze Anweisung u. s. w. 1730 (Walch, Rel.-Str. in der K. V. 1071 ff.). Ferner des hocherleuchteten Apostels Pauli vortrefflicher Brief an die Epheser nebst Anmerkungen — von der — Wiederzusammenfassung aller Dinge in Christo, wie auch desselben Sendung in der Gleichheit des Fleisches der Sünde 1727. Ihn bestritten Joach. Lange, Rambach u. A.

[24]) Ueber seine vielen Schriften vgl. Walch a. a. O. II. 718 ff. V. 998—1020. Eine Sammlung erschien unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Kreaturen 1709.

Wort Gottes ist ihm nicht blos in Christus; es sei ein unmittelbarer Ausfluß aus dem Munde Gottes, der sich aller Menschen Herzen mittheile auch ohne Schrift, in einem jeden Menschen sei ein göttlicher Same oder Ausfluß des göttlichen Wesens, aber nach dem Fall sei in uns auch der Schlangensame, durch welchen das uns eingepflanzte Wort Gottes gänzlich verdeckt sei. Zur Erweckung und Zeitigung dieses Samens Gottes habe das ewige Wort Gottes einen Lichtleib im Himmel annehmen müssen, durch welchen das in Maria angenommene Fleisch tingirt und vergöttert, wie der Schlangensame seines Fleisches durch Leiden und Sterben getödtet, durch Beides aber eine Universal-Tinctur bereitet wurde, wodurch der Same Gottes in uns erweckt und ein neuer Lichtleib zu unserer Vergottung uns angezogen werde. Dieß empfangen wir aber nicht durch äußere Gnadenmittel; im wahren Christenthume geschehe nichts mittelbarer Weise, Gott wolle ins Herz reden durch Eingebung, Christus wolle in uns seinen Proceß wieder anfangen, an einem jeden insonderheit [25]).

Von Dippel und besonders französischen Freigeistern abhängig ist Joh. Chr. Edelmann, dessen Glaubensbekenntniß vom Jahr 1746 gleichfalls pantheistisch ist. Was in den Creaturen Reales, Wirkliches, Gutes sei, das sei Gott selbst in ihnen, weil er das Wesen aller Creaturen sei; ungereimt sei die An-

---

[25]) Die Dreieinigkeit ist ihm eine Dreiheit von Wirkungen, so zwar, daß er in diesen Wirkungen auch Gottes Wesen sich offenbaren läßt in der Schöpfung wie Erlösung, den Sohn aber dem Vater subordinirt. Seine Lehre vom doppelten Leibe, dem himmlischen und irdischen, sowie auch, daß Christus im Verläugnungs- und Leidensproceß den irdischen Leib vernichtet und dem Zorn Gottes und der verzehrenden Kraft des Vaters zum süßen Geruch aufgeopfert habe, erinnert an Jacob Böhm. Er hält aber für möglich, daß auch in uns auf Erden wie in Christo die Erneuerung vollkommen, ja so kräftig werde, um andere Menschen mit göttlicher Kraft zu tingiren, was dann bei andern Anhängern Böhms zu dem sog. Melchisedekischen Priesterthum ausgebildet worden ist. Wie Dippel alle Dinge aus Gottes Wesen durch eine doppelte Schöpfung, eine unsichtbare geistliche und eine materielle, ableitet, so lehrt er auch eine allgemeine Wiederbringung der Dinge.

nahme von Perſonen in Gott. Alle Gotteserkenntniß ſei nur Stückwerk, ſo auch die der Bibel, eines gar guten Buches, deſſen Originalien aber wahrſcheinlich verloren gegangen. Der Gehorſam gegen die Stimme Gottes im Gewiſſen gebe uns den Himmel, die Widerſpenſtigkeit die Hölle. Die Welt iſt ihm von Ewigkeit her, ſie iſt Gottes Schatten, Gottes Sohn, Gottes Leib. Chriſtus ſei wahrer Menſch geweſen mit ausnehmenden Gaben und Tugenden ausgerüſtet, daher Sohn Gottes von den Jüngern genannt, von den Pfaffen vergöttert. Aber er ſelbſt hat, wie wir, Gott ſeinen Vater genannt, und ſeine Hauptabſicht iſt geweſen, alle Menſchen in Liebe zu vereinigen und den Grund aller Religionszänkereien aufzuheben, welcher darin beſtehe, daß die Menſchen einen über ihre Sünden erzürnten Gott auf die eine oder andere Weiſe wieder begütigen müßten. Er hat keine neue Religion anrichten wollen, aber die Menſchen erlöst von jenem Irrthum, der ſie zu einem Erlöſer trieb. Den Tod hat er erlitten durch den Neid und Stolz der Pfaffen, iſt aber nicht nur aus den Todten, unter denen er damals lebte, dem Geiſte nach wieder aufgeſtanden, ſondern kommt noch täglich in viel Tauſenden ſeiner Zeugen wieder. Der jüngſte Tag breche bei jedem Menſchen an, der aus dem Schlafe ſeiner Irrthümer aufwache, auf daß Gott ſei Alles in Allem [26]).

Werfen wir einen Blick auf den Zerſetzungsproceß der alten Form des Dogma, ſo weit er ſich bis 1750 vollzogen hat, zurück: ſo ſind zwar ohne Frage die calixtiniſchen und pietiſtiſchen Bewegungen, endlich der Herrnhutianismus dabei nicht ohne negativen und poſitiven Einfluß geweſen. Die calixtiniſche dadurch, daß ſie ein milderes freieres Lutherthum vertrat, welches philologiſche, hiſtoriſche, philoſophiſche Bildung in ſich aufnehmen wollte und der Scholaſtik entgegen war, vornemlich aber dadurch, daß an der calixtiniſchen Richtung mit dem Scheitern des Verſuches, ſie durch eine Formula Consensus 1675 zu exterminiren, ſich die Alleinherrſchaft der alten Orthodoxie zum erſtenmal brach, nachdem

[26]) Kloſe Joh. Chr. Edelmanns Selbſtbiographie geſchrieben 1752. S. XXI. f.

schon zuvor die am weitesten vorgeschrittene Orthodoxie der Tübinger unversehens in die Stellung der Heterodoxie gedrängt war. Der Pietismus fügte der Entfremdung des Denkens gegen die alte Christologie die Entfremdung des praktischen Sinnes hinzu; für die Grundfrage nach dem persönlichen Heil erschien ihm nothwendig die neue scholastische Christologie verwirrend, vom Ziel abführend, da ihr gar zu sehr der ethische und religiöse Odem fehlte. Endlich der Herrnhutianismus vermißte an dem Christus der lutherischen Scholastik die herablassende Niedrigkeit, die brüderliche Stellung, mit Einem Worte die wahre Menschheit, die zur Liebesgemeinschaft des religiösen Gefühlslebens mit dem Menschensohn hinzieht. — Es war sehr schlimm für die alte Christologie, daß sie so weder ein nicht scholastisches Denken, noch einen ernsten, ethischen Sinn, noch das religiöse Gefühl befriedigte. Aber das Alles hätte sie nicht gestürzt, wenn sie nicht den Feind im eigenen Inneren gehabt hätte, an ihrer Zusammensetzung aus heterogenen Elementen, an der Unmöglichkeit, sich zu einer einheitlichen, widerspruchslosen Form zu gestalten. Der herrschende Eclecticismus zwischen der Richtung der Tübinger und Gießener verdeckte nur auf eine Zeitlang die inneren Gegensätze, welche, wenn das eine oder andere Glied derselben folgerecht ausgebildet wurde, nothwendig zu Absurditäten führten, vor denen man zurückscheute. So war es um 1700 schon um das Selbstvertrauen der alten Christologie geschehen. Und wenn gleich auch hier die Tradition nach dem Gesetz der Schwere noch eine Zeitlang sich behauptete, zumal ein Besseres nicht da war, so vollbrachte sich doch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der erste Akt der Auflösung der alten Christologie durch die noch für orthodox geltende Theologie selbst.

Die Stufen dieser Auflösung sind um so viel mehre, denn in der reformirten Kirche, als das christologische Gebäude in der lutherischen Kirche höher aufgeführt war. In der reformirten Kirche war ja die Einigung der Naturen (wenn man von der Salbung der Menschheit absieht) nicht weiter als im Chalced. ausgebildet: daher dort nicht gegen eine Comm. idd. naturarum et personae, sondern sofort gegen die wahre Gottheit Christi der

Kampf ſich eröffnete. In der lutheriſchen Kirche dagegen ſchritt die Abtragung des alten Gebäudes bis um 1750 nur ſo weit vor, um im Weſentlichen bei der reformirten Chriſtologie anzulangen. Das poſitive Treibende in dieſem ganzen Proceß iſt die Tendenz, der Menſchheit Chriſti eine höhere Bedeutung zu geben. Drei Stufen laſſen ſich unterſcheiden, durch welche ſich dieſe Tendenz durchſetzt.

Die erſte Stufe endet nur mit einer Schwächung des innigen Bandes, wodurch die lutheriſche Chriſtologie Gottheit und Menſchheit, allerdings zum Nachtheil der Selbſtſtändigkeit der letzteren in einander geſchlungen hatte.

a. Das Erſte, aber auch ſchon Entſcheidende, war nemlich daß die Comm. personae geläugnet wurde, alſo die Beſtimmung, in welcher die Spitze der lutheriſchen Chriſtologie zu ſehen iſt. Zwar auf den erſten Anblick ſcheint das Abbrechen dieſer Spitze die Menſchheit noch viel unſelbſtſtändiger zu machen. Denn nun, da ſie nicht mehr ſelbſt personata iſt, ſondern nur im Logos ſubſiſtirt, iſt ſie bloßes Organon der Gottheit, nicht ſelbſtmächtig. Allein damit war ſchon der erſte Schritt gethan, die Gottheit und die Menſchheit beſtimmter aus einander zu halten; man war damit bereits an der Form des Neſtorianismus angekommen, welche die Menſchheit zum ſelbſtloſen Organ der Gottheit macht [27]).

b. Die Communicatio naturae war eben damit ſchon aufgegeben und zur bloßen συνδύασις der zwei Naturen herabgeſetzt, da die persona des Logos nicht ohne die natura iſt, dieſe persona aber der Menſchheit nicht zu eigen werden ſollte. Damit wäre eigentlich auch eine Comm. der Idiome ſchon ausgeſchloſſen, wenn ſie nicht etwas von der natura real Verſchiedenes oder von ihr Ablösbares ſind.

---

[27]) Vgl. II, S. 16. f. 21 bß. 384. Der Sache nach freilich hatte die herrſchende Chriſtologie gar nicht mehr. Denn die Mittheilung zwar wollte ſie, aber die nothwendige Folge vollzogener Mittheilung, das Haben (μέθεξις) ſprach ſie der Menſchheit immer wieder ab, ſowohl was die persona und natura als was die idiomata divina anlangt. ſ. o.

c. Schon gegen Ende sec. 17 stellt sich auch wirklich für Mittheilung der Prädikate göttlicher Majestät immer mehr eine Beschränkung ein. Schon im 17. Jahrhundert war der Antheil an den göttlichen Eigenschaften vom Gebrauch auf den Besitz reducirt; wie auch nicht alle metaphysischen göttlichen Eigenschaften unmittelbar auf die Menschheit übertragen sein sollten, sondern Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unendlichkeit sollten nur mediate ihr zukommen. Dieses wurde nun nach 1700 auch auf den Besitz ausgedehnt. Die Menschheit besitze nur mittelbar diese Eigenschaften, nemlich als Anrecht. Ja, was namentlich die Allgegenwart der Menschheit betrifft, so wurde sie theils auf das Gegenwärtigsein aller Dinge vor Christus (also auf Allwissenheit) reducirt, theils symbolisch genommen, theils Christo nur secundum personam oder actum personae non naturae (humanae) zugeschrieben, was die Reformirten auch sagen können. Noch andere beschränken die Mittheilung der göttlichen Idiome auf die bloße gemeinsame Thätigkeit (genus apotelesm.), sich mit dem wolfischen Satz deckend, daß Gottes Wesen actus purus, folglich der Antheil an Gottes Wesen nur Antheil am actus dei sein könne. Hierin verräth sich bereits das Antimystische, ja Deistische der Wolffschen Denkweise.

An die Lockerung des Bandes, wodurch die menschliche Natur mit der göttlichen verschlungen war, schloß eine zweite Stufe (um 1730) bereits eine Betonung und Stärkung der Selbständigkeit menschlicher Natur an. Dieses Interesse suchte seine Befriedigung a. einmal in Form vollständigerer Ausbildung der Idiomenlehre; so wenn besonders auf die Comm. ethischer Idiome Gewicht gelegt wurde, für welche die menschliche Empfänglichkeit evident ist und zwar nicht blos in Form des doni superadditi. Oder indem man auch den Logos durch die Menschheit innerlich bestimmt sein ließ und von einer permeatio naturarum mutua sprach. So Reusch. b. Aber da die aus Comm. idd. stammende göttliche Heiligkeit der Menschheit von ihrer eigenen, immanenten zu unterscheiden kaum möglich, ja durch das christliche Interesse geboten war, daß die Heiligkeit nicht blos als donum superadditum Jesu zukomme, sondern zu seinem

eigenſten Weſen gehöre, ſo begann die Comm. idd. in die Lehre von der Unctio überzugehen, welche die Bedeutung hat, das eigne Weſen dieſer Menſchheit zur Vollendung zu bringen. Aber eine Comm. idd. neben der Unctio bekam eine äußerliche, und wenn nicht ganz überflüſſige, doch precäre Stellung. c. Da nun ferner der Blick auf Acte der Menſchheit, die Gott dem Logos für ſich nicht zukommen können und doch ohne Perſönlichkeit nicht denkbar ſind, wie Gebete und Gehorſam ſich richtete, ſo kam man dabei an, die Menſchheit wieder perſönlich zu denken, und nicht blos als Organ des Logos, aber auch nicht als perſönlich durch die mitgetheilte persona des Logos, ſondern in ſich ſelbſt, was auch immer allgemeiner zur Vollſtändigkeit und Wahrheit der Menſchheit gerechnet wurde. An der göttlichen Seite und ihrer unirenden That war bis dahin nicht gerüttelt; daß der Logos perſönlich in Chriſto ſei, hatte man durch dieſe Stärkung der Menſchheit bis zur Perſönlichkeit nicht läugnen wollen. Aber jetzt ſtand man plötzlich in der andern Form des Neſtorianismus (II, 17), bei der Doppelperſönlichkeit, und es kam darauf an, die Unerträglichkeit dieſes Gedankens zu vermeiden, ohne doch die in ſich ſo berechtigte Tendenz aufzugeben, die Menſchheit Chriſti nicht länger zu verkürzen.

Das führte zur dritten Stufe. Die Menſchheit ſchien in relativer Selbſtſtändigkeit unbeſchadet der Einheit der Perſon nur dadurch bewahrt werden zu können, daß von der göttlichen Seite ein Abzug gemacht wurde. Und das geſchah nicht blos an ihr, ſofern ſie in Jeſu iſt, oder an ihrer Wirkſamkeit in ihm, ſondern auch an ihr, in ſich ſelbſt. Denn immer wieder zeigt es ſich, daß die jedesmalige Chriſtologie auf die Trinität zurückwirkt. So endete nun der Gegenſatz gegen die kirchliche Chriſtologie auch in Deutſchland in der Beſtreitung der Trinitätslehre, und der vorangeeilte Deismus war eingeholt.

Dritter Abschnitt.

Die Zerstörung der alten Form der Christologie durch die Philosophie der einseitigen Subjectivität. (1750—1800).

Einleitung.

Die ausserdeutsche philosophische Bewegung.

Wie die eigentliche Ursache des immer unaufhaltsamer einreißenden Verfalles der alten Christologie nach dem Obigen nicht in den drei kirchlichen Gegensätzen gegen sie, der calixtinischen Schule, dem Pietismus oder dem Herrnhutianismus ligt, sondern in ihrer inneren gebrechlichen Beschaffenheit, so kann auch diese Ursache nicht in der Philosophie gesucht werden. Diese hat nur noch ihren allerdings entscheidenden Beitrag gegeben, um den Keim der Zerstörung in ihr selbst zur vollen Entfaltung zu bringen.

Ist schon die Aufdeckung des Scheinbesitzes ein Verdienst, das nicht gering angeschlagen sein will, so kommt noch dazu, daß die Philosophie allein im Stande war, gewisse Vorfragen zu erledigen und gewisse Voraussetzungen festzustellen, ohne die eine befriedigende Christologie nicht möglich ist.

Alle dogmatischen Verirrungen innerhalb der Kirche sind nur unüberwundene Reste von Irrthümern von der ausserchristlichen Welt her; namentlich alle christologischen und anthropologischen Häresen sind nur gröbere oder feinere Formen von Irrthümern über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt, Reste des Pantheismus oder Deismus.

Das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, zwischen erster

und zweiter Schöpfung iſt ein ſo inniges, daß jeder Irrthum in Betreff der Natur auch für die Erkenntniß des Chriſtenthums ſelbſt folgenſchwer und die richtige Erkenntniß des Weſens der erſtern für die glückliche Geſtaltung des chriſtlichen Dogma unerläßlich iſt. Haben wir längſt geſehen, wie die Kirche nicht fortſchreiten konnte ohne eine tüchtigere Erforſchung des Weſens der menſchlichen, bisher ſo ganz zurückgeſtellten Natur, ſo iſt damit auch erkannt, daß die Theologie nun zunächſt von den Fortſchritten der Philoſophie abhängig wurde.

Die herrſchende Philoſophie vor der Reformation war die ariſtoteliſche geweſen. Trotz des ſchroffen Gegenſatzes, in den Luther zu ihr getreten war, war aus Mangel an einer befriedigenden Philoſophie noch sec. 16 immer mehr zu ihr zurückgekehrt, und unſer 17tes Jahrhundert iſt von ihr nicht minder beherrſcht, als die katholiſche Theologie. Daß ſie beiden entgegengeſetzten Syſtemen dienen konnte, davon ligt die Urſache in dem überwiegend formalen Charakter deſſen, was von ihr entlehnt wurde, der ſie aber vortrefflich dazu eignete, von anderswoher Gegebenes zu analyſiren, zu ordnen und dem angegriffenen Dogma lange Zeit immer neue Auswege logiſcher Denkbarkeit zu weiſen. Dieſes Gegebene ſelbſt galt als zum voraus feſtſtehend, ſei es durch die Kirche und Tradition, ſei es durch die heil. Schrift, und zwar nicht minder die abſtruſeren ſcholaſtiſchen Diſtinctionen, als die Grundlehren des Heils. Wie ganz anders ſtand die Sache in der Zeit der Reformation! Damals öffnete der religiöſe Geiſt ſich die Bahn, das zunächſt blos Ueberlieferte und auf äußerer Autorität Ruhende nach ſeiner innern, ſich auf ſich ſelbſt ſtützenden Macht und Wahrheit zu erkennen, mit einem blos Objectiven ſich nicht begnügend, feſſellos und frei, das blos Aeußerliche zu ſeinem geiſtigen Eigenthum, zu ſeiner innerſten Wahrheit und Gewißheit zu machen. Durch nichts als durch die innere Macht der Wahrheit wollte der reformatoriſche Geiſt ſich binden laſſen, und deßhalb hatte er vom Syſtem des Katholicismus ſich abgekehrt. Aber dieſer Geiſt verpuppte ſich im 17ten Jahrhundert, verbarg ſich in einer Geſtalt, welche immer mehr die Geſichtszüge der verlaſſenen römiſch-katholiſchen Kirche

annahm und auf principiell gleichen Boden mit ihr zurücktretend nichts Höheres zu kennen schien, als eine Rivalkirche derselben zu sein. Das zeigt sich am signifikantesten in der Rückbildung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und von Christi Person in den principiell katholischen Typus. Nicht blos wurde die ethisch-religiöse Seite des Glaubens, wornach er fiducia und certitudo salutis ist, wieder unvermerkt in ein intellectualistisches „gutes Werk“ verwandelt, in eine Zustimmung des Denkens zu den Begriffen der Orthodoxie und in eine Unterwerfung des Willens unter das Gesetz des kirchlichen Dogma, das die Auslegung der heil. Schrift beherrschte, sondern auch der reformatorische Lebenspunkt, die Heilsgewißheit des Gerechtfertigten, die neue Persönlichkeit, in der durch Vermählung des Göttlichen und Menschlichen im Glauben der allgenugsame Anfangspunkt der Vollendung gesetzt ist, wurde wieder verstümmelt und begraben, ja unter evangelischem Namen in's Katholische zurückgebildet. Denn was ist eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die statt der Anfang und Princip zur Vollendung zu sein, vielmehr zum Ziel gemacht wird, zu einer Continuität des neuen Lebens aber den Uebergang nicht bildet, Anderes, als die Herstellung des gläubigen Menschen zum donum superadditum der römischen Kirche, das nie zum Wesen des Menschen werden kann und soll und wogegen Luther so eifrig geredet hatte, wohl fühlend, daß hier die äußerste Spitze seines Gegensatzes gegen Rom wurzle? [1]) Ganz dasselbe hat sich aber auch in der Christologie vollzogen, wo das, was Resultat der Comm. idd. sein sollte, am adäquatesten wieder als eine Art von donum superadditum für die Menschheit Christi zu bezeichnen ist. Zu schweigen von den doketischen und katholisirenden Resten selbst in der Christologie der F. C. Denn wenn Jesus nicht soll zur Erfüllung des göttlichen Willens verbunden gewesen sein (was doch überall sehr wohl mit der Freiheit der Liebe besteht), was ist das Anderes als eine Läugnung der wahren Menschheit Christi? Und wenn darauf, daß Jesus das Gesetz zu erfüllen

[1]) Vgl. noch Luther in s. Comm. z. Genesis, Walch I, S. 301. § 77.

nicht ſchuldig war, es aber dennoch erfüllend durch ſein Werk in Thun und Leiden ein für uns verwendbares Verdienſt erwarb, Chriſti ſtellvertretende Genugthuung begründet werden will, was anderes iſt dieſes, als Stützung der Lehre von der Heilserwerbung in oberſter Spitze auf den römiſchen Irrthum der opera supererogatoria, ihrer Verdienſtlichkeit und Vertauſchbarkeit?

Wo aber ſo die Lehre vom objektiven und vom ſubjektiven Heil auf die Spitze des donum superadditum geſtellt war, da war die Natur und die übernatürliche Gnade noch als ſich gegenſeitig fremd und ſich ausſchließend vorgeſtellt, da war eine Wiſſenſchaft aus Einem Guß eine Unmöglichkeit. Für die Chriſtologie zeigt ſich darin nur der alte Schaden, deſſen Folgen wir ſeit dem Chalced. ſo oft bemerkten, der eine wahre Lehre vom Gottmenſchen unmöglich machte, wornach das Göttliche und Menſchliche ſich weſentlich als ausſchließende Größen zu einander verhalten, und nie zu einer wirklichen Lebenseinheit ſich durchdringen. Zwar Luthers Capacitas humanae naturae für die göttliche war noch aufbewahrt, aber nicht blos nicht ausgebildet, ſondern zur Empfänglichkeit für die göttlichen Idiome als dona superaddita verkümmert, ja bald beſchränkt und zurückgenommen. Wie viel weniger waren Luthers Ahnungen über eine „neue“ und höhere Auffaſſung der Menſchheit und das Reden von ihr „in neuen Zungen in Erfüllung gegangen!“

Die ganze Geſchichte der Chriſtologie iſt Zeuge dafür, wenn jener Begriff vom Göttlichen und Menſchlichen als von zwei ſich abſolut entgegengeſetzten Subſtanzen, welcher in dem chalced. Dogma von den zwei Naturen nach ſeinem geſchichtlichen Sinn ſich ſeine kirchliche Sanction ſchuf, wahr iſt, ſo bleibt nichts übrig, als irgend eine Form des Ebjonitismus oder Dokétismus, in höherer Stufe des Neſtorianismus oder Monophyſitismus. Darum mußte der Begriff des Göttlichen und Menſchlichen in Unterſuchung genommen und umgebildet werden, bevor eine reinere Chriſtologie an die Reihe kommen konnte.

Zu dieſer Unterſuchung und zu Hervorbildung einer neuen chriſtlichen Philoſophie trug aber die Kirche der Reformation

auch den Trieb in sich, der durch alle die parasitischen Bildungen in ihr, die einer frühern Stufe angehörten, nicht aufzuzehren war. Blickten auch die lutherischen Theologen nur zu häufig verlangend nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück: die Rückkehr in die Knechtschaft war doch unmöglich, theils durch das Verdienst der reformirten Schwesterkirche, die den Gegensatz zur römischen Kirche nach einer Seite strenger aufrecht erhielt, und dazu diente, das Gewissen des Protestantismus wach zu erhalten und ihm den Verkauf seiner Erstgeburt unmöglich zu machen, theils um der reichen evangelischen gesunden Kräfte willen, die der Ausbreitung des alten Sauerteigs sich widersetzten, und an der reinen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, also wenigstens an dem Princip für eine neue Theologie und Christologie festhielten. Gerade die mit der Reformation zuerst großartig aufgetretene Richtung auf die Anthropologie und die Persönlichkeit, besonders das persönliche Wissen vom Heil führte in ihrem Verlaufe auch das Streben nach einer tiefern Erkenntniß des Wesens menschlicher Natur mit sich. Der Gang der neueren, d. h. protestantischen Philosophie, bezeichnet Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Selbstbewußtseins; und selbst die momentane Losreißung des Menschlichen vom Göttlichen (auch in Christus), das Stehenbleiben bei dem erstern allein, mußte am Ende nur dazu dienen, mit dem abstracten Begriffe vom Göttlichen auch den abstracten Begriff vom Menschlichen zu überwinden, ihre wesentliche Verbindung und Einheit zu erkennen und so eine wahre Christologie durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier im Innersten oder wesentlich sich entgegengesetzten Naturen vorzubereiten.

Es ist nicht zu läugnen, daß die neuere, vom subjectiven Princip getragene Zeit in der Hervorkehrung des Menschlichen an der Person Christi auf ausschweifende Abwege gerieth, und es ist nicht schwer, sie deßhalb zu tadeln. Aber soll dieser Tadel so unbedingt und allgemein sein, so sollte man nicht vergessen, daß das nur die Vergeltung und natürliche Reaction gegen die entgegengesetzte auch verwerfliche Einseitigkeit in Hervorkehrung des Göttlichen war, vor welcher das Menschliche nie zu seinem Rechte

kam. Der in der Reformation genommene Aufschwung war nicht im Stande gewesen, sich auf seiner Höhe zu erhalten: aber nicht zu lange sollte das protestantische Mittelalter dauern, wo sich das Dogma in starres Eisen und Panzer kleidete: das Princip der Freiheit war in religiöser Form zu tief in's Innerste der evangelischen Christenheit eingesenkt, als daß es nicht auch von dem festen Punkte des Heilsbewußtseins aus zur Revision und Regenerirung der im 16ten Jahrhundert nur erbschaftsweise herübergenommenen Dogmen hätte schreiten und versuchen sollen, diese Lehren in vollen inneren Zusammenhang und Einklang mit dem Princip der Reformation zu setzen. Das Werk der Reformation freilich hat darin seine Einzigkeit und Größe, daß in ihr die negative und positive Arbeit simultan, ja in innigster Durchdringung vorwärts schritt, während jetzt die Geschichte in zwei Acte zerfällt, deren erster überwiegend negativer Art ist. Aber doch hoben sich, wie wir sehen werden, auch in der Zeit dieses ersten Actes neue Keime still und in steigender Macht empor.

Den Gang nun der Philosophie von Stufe zu Stufe zu verfolgen gehört nicht hieher, sondern nur die Betrachtung des Einflusses jeder Stufe auf die Christologie.

Den Reigen eröffnet Holland, also das reformirte Gebiet, innerhalb dessen des Cartes, Spinoza, Bayle nicht blos Schutz, sondern auch Freunde fanden. Auch hier zeigt die reformirte Confession einen rascheren Verlauf: denn die lutherische verschloß sich noch lange den Einflüssen dieser Denker, während besonders der Erstere längst eine Macht in der reformirten Kirche war. Es ist von dem Einfluß der cartesianischen Philosophie auf die Christologie des Näheren bereits oben die Rede gewesen. Hier werde nur noch beigefügt, daß ihr Dualismus der ausgedehnten und der denkenden Substanz durchaus antichristologisch und dem Nestorianismus günstig, ja eine Befestigung in der Denkweise war, welche den Unterschied der zwei Naturen bis zur innern Unvereinbarkeit spannt [2]). Hierin ist des Cartes

[2]) Gegen diese Differenz verschwinden die Einheitspunkte mit luthe-

guter Katholik geblieben. Ferner aber iſt ihm Gott nur das unendliche Seyn, der Menſch nur das endliche. Gott iſt von ihm noch nicht als Geiſt, am wenigſten als ethiſches Weſen gedacht, wenn er ihm auch ethiſche Prädikate beilegt. Ebenſo wenig hat er einen Begriff von menſchlich-ethiſcher Entwicklung, wie ſeine Lehre von fertigen angebornen Ideen zeigt. Zwar in ſeinem berühmten Satze cogito ergo sum, in ſeiner Forderung des allgemeinen Zweifels an äußerer empiriſcher Autorität, der erſt in der Selbſtgewißheit des denkenden Geiſtes enden ſoll, iſt ein proteſtantiſches Element unverkennbar enthalten. Aber wie weit ſteht er hinter dem reformatoriſchen zurück! Denn einmal iſt ihm der Geiſt, welcher die Selbſtgewißheit hat, nicht der ſelbſtbewußte ethiſchreligiöſe, ſondern nur der denkende Geiſt, der abgeſehen von allem Inhalt Selbſtgewißheit haben ſoll. Sodann aber iſt er darin noch ganz empiriſch, daß er unbeſehens und ohne Prüfung aus dem Denken ein denkendes Ich macht, und daß ihm dieſes Ich eigentlich das Allerrealſte und Urgewiſſe, weil dasjenige iſt, worauf ſich ihm auch die Gottesgewißheit erbaut. So iſt aber alles Wiſſen auf das Subjective geſtellt; ſtatt daß die Gottesidee als die alles Andre tragende Baſis erkannt ſein will. Hierin iſt alſo ſchon eine Verabſolutirung der Subjectivität keimweiſe enthalten, welche ſpäter zu folgerichtiger Ausbildung gediehen die Inconſequenzen des des Cartes ausſtieß, der doch wieder für die Idee Gottes, die das denkende Subjekt hat, auf Gott, als deren ſchöpferiſche und durch ſeine Wahrhaftigkeit ſie beglaubigende Urſache zurückführt.

Wenn Carteſius das Denken und die Ausdehnung nicht blos dualiſtiſch gegen einander ſtellte, ſondern auch zu Gott in ein nur zufälliges äußerliches Verhältniß brachte, wie er denn überhaupt über Gott ſelbſt (die Substantia) nur wenig philoſophirte und bei dem Allgemeinſten ſtehen blieb, ſo hat dagegen Spinoza wenigſtens die letztere Scheidung zu überwinden, Denken und Ausdehnung mit der Substantia als deren Attribute,

---

riſcher Chriſtologie wieder, von denen oben (Abſchnitt I. Kapitel 3) die Rede war.

unter denen wir ſie denken müſſen, in Eins zu ſetzen geſucht, jedoch ohne die Zweiheit dieſer Attribute zu begründen oder innerlich zu einigen. (Eth. I, Prop. 2. 3. 6.)

Die Subſtanz iſt Spinoza's Hauptbegriff, ſie iſt die Idee, die nur gedacht zu werden braucht um als ſeiend gedacht zu ſein; ihr Begriff geſtattet, ja fordert, bei ihr als dem Letzten und Oberſten ſtehen zu bleiben [3]). Sie iſt unendlich, ohne Grenze, ja ohne Beſtimmtheit und Unterſchied in ſich, denn omnis determinatio est negatio, wie auch durch ihre abſolute Einfachheit alle realen Unterſchiede in ihr ausgeſchloſſen ſind.

Eben daher iſt auch für kein Werden und keine Veränderung Raum in Gott, weder ſo, daß Gott ſich transformirte in ein anderes Weſen, alſo die Identität des Subjectes verſchwände, noch auch nur ſo, daß daſſelbe Subject Aenderungen erführe von auſſen oder innen. Denn auch die letztern hätten nur eine Stelle, wenn Gott nicht vollkommen wäre, vielmehr noch einen Mangel zu überwinden, ein Gut zu erreichen hätte. Beides wäre Gottes unwürdig; daher auch für causae finales keine Stelle bleibt. Alles iſt gut, ſo wie es iſt; es kommt nur darauf an, es richtig zu erkennen. Die Welt iſt nicht Subſtanz, nicht ein Begriff, in welchem die Exiſtenz mit dem Sein verbunden gedacht werden muß ſondern ſie iſt nur als Attribut oder Modus Gottes zu denken, ſie iſt nur in Gott oder der Subſtanz, neben welcher es keine andere gibt (Eth. I, Prop. 14. 15). Die Substantia iſt allein das wahre Sein. Die res cogitans und res extensa iſt keine Subſtanz für ſich, auſſerhalb deren Gott wäre, ſondern nur Attribut Gottes, der allein ihre Subſtanz

---

[3]) Sie iſt das quod per se concipitur, aber ſo, daß ejus essentia involvit existentiam; ſie iſt causa sui (Def. 1). Er ſchreibt ihr vim zu, i. e. vim, per quam res in suo esse perseverant; auch hat ihm Gott ideam sui ipsius, das ſei ſeine Allwiſſenheit. Opp. ed. Gfrörer S. 67. 69. Cogit. metaphys. c. 6. 7. Dagegen die substantia creata (natura naturata), wenn ſie gleich auch per se concipitur, ſo daß wir von ihr einen klaren Begriff haben, iſt dasjenige, deſſen conceptus ſich gleich bleibt, ob es iſt oder nicht, alſo cujus essentia non involvit existentiam. Cogit. Met. c. 8. Eth. I. Prop. 24.

iſt [4]). Wenn daher Carteſius mehr zum Deismus, zu einer falſchen Selbſtſtändigkeit der von Gott getrennten Welt ſich neigt, ſo neigt ſich Spinoza zur acosmiſtiſchen Form des Pantheismus. Der erſtere iſt verſucheriſch für das reformirte Syſtem nach ſeiner einen Seite, übertreibt die Richtung auf ſtrenge Unterſcheidung bis zu deiſtiſchem Stehen der Welt außer Gott in falſcher Selbſtſtändigkeit, während Spinoza verſucheriſch iſt für die Seite des reformirten Syſtems, wornach es in abſolutem Prädeſtinatianismus der Welt, ſpeciell dem Menſchen, keine Selbſtſtändigkeit neben oder in Gott läßt [5]).

Durch Carteſius und Spinoza tritt alſo wie in einem Spiegelbild dem reformirten Syſtem die Nothwendigkeit vor Augen, entweder zu der falſchen deiſtiſchen Selbſtſtändigkeit der Welt fortzugehen, (wenn die Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt als trennende und nicht auch als einigende zu denken fortgefahren wird), oder aber zur pantheiſtiſchen, ja acosmiſtiſchen Unſelbſtſtändigkeit, wenn bei dem abſoluten Determinismus beharrt wird. Zum letzteren hatte Zwingli's Syſtem, von Picus v. Mirandula influenzirt, eine Tendenz gezeigt [6]), die aber durch Calvins ſtrenger ethiſchen Determinismus zurückgedrängt war. Das calviniſtiſche Syſtem bewahrt ſich vor dem Pantheismus dadurch, daß es Gott zwar als das abſolut determinirende Princip der Welt, aber nicht, wie Spinoza, als das nach ſeiner Natur nothwendig, ſo wie es thut, determinirende, nicht als das in ſeinem Wirken durch ſeine Natur determinirte Princip, ſondern als liberum arbitrium denkt. Dadurch hält ſich Calvin fern vom Pantheismus. Aber es bleibt ihm auch Gott ſchlechthin trans-

---

[4]) Ep. 21. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Eth. I, Prop. 18.

[5]) Dem Spinoza iſt der Begriff des Nothwendigen, der abſolute Determinismus, die Vermittlung zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen. Vgl. Baur, Trin. III, S. 529. Aehnlich, ja noch mehr, findet dieſes im reformirten Syſtem ſtatt. Der Werth des Endlichen wird in ſeiner Nothwendigkeit geſehen, nicht in ſeiner Freiheit.

[6]) Wie Sigwart in ſ. Schrift über Zwingli näher gezeigt hat.

cendent, abſolut ſupernatural; dadurch iſt ihm auch Gott innerlich in ſeinem Weſen von der Welt geſchieden, und die Einheit beider beſteht nur in der Determination der Welt durch Gott. Allein dieſe Unterſcheidung Gottes und der Welt war zu theuer erkauft. Spinoza hält der Anſicht, die Gott in letzter Beziehung nur als liberum arbitrium zu denken weiß und dieſes als oberſtes Princip faßt, mit Recht entgegen, ob es auch in Gottes Willkür ſtehe, denkend zu ſein oder nicht? [7]) Denn das liberum arbitrium ſo obenan geſtellt, müßte auch das Weſen Gottes von ſich abhängig ſetzen; wozu wir fügen können, daß gerade, wenn Gott nur Willkür wäre, er zur unethiſchen Natur würde. Nimmt man ferner einmal den Begriff von Gott als dem abſoluten liberum arbitrium an, ſo könnte eben ſo gut eine pelagianiſirende Denkweiſe — wie nach D. Scotus der Arminianismus beweist — in ſolchem liberum arbitrium divinum ihre Stütze finden (zumal wenn an der Gottebenbildlichkeit des Menſchen feſtgehalten wird), als eine determiniſtiſche nach Art Calvins. Nach dieſer Seite langt das calviniſche Syſtem in oberſter Spitze bei abſoluter Zufälligkeit an; denn es iſt in letzter Beziehung zufällig, ob Gott eine ſolche Welt ſchuf, wie der Determinismus, oder eine ſolche, wie der Pelagianismus ſie vorſtellt. Da ſchon in Holland durch den Arminianismus und die coccejaniſche Schule der abſolute Prädeſtinatianismus Calvins gebrochen war, ſo war der ſpinoziſtiſche Determinismus um ſo weniger von Einfluß, vielmehr wandte ſich in den reformirten Kirchen der Geiſt überwiegend der andern Seite zu, der deiſtiſchen Selbſtſtändigkeit der Welt, vornemlich in England, an welches jetzt die Führerſchaft in der Philoſophie auf eine Zeit lang übergieng, während Spinoza mehr Anklang in der lutheriſchen Kirche finden ſollte, und, wo man von der creatürlichen Freiheit abließ, finden mußte. Sofern dem Spinoza die Attribute in ihrer Unterſchiedlichkeit wie die Modi etwas nicht blos Subjectives, ſondern die Erkenntniß Bereicherndes ſind, muß doch auch er in die Subſtanz Unterſchiede und Beſtimmtheiten aufnehmen; ſofern ſie aber nur ſubjectiv

[7]) Z. B. Ethica I. Prop. 32. Definitio VII.

wären, so gäbe es gar kein Erkennen von Gott, die Substanz wäre ein leeres, der Gottesbegriff ein transcendenter, etwa wie bei den Neuplatonikern. Daß er das Letztere nicht will, ist klar (vgl. namentlich den Tract. de Intell. Emendat.), folglich ist seine Gotteslehre noch mit Widersprüchen behaftet, seinen eigenen Anforderungen nicht genügend. Es käme darauf an, die Dinge nicht blos sub specie aeternitatis zu denken, sondern auch die bleibenden, ewigen Dinge in Gott nach ihrem innern Zusammenhang unter sich und mit der Substanz zu betrachten. Statt dessen trägt er die res aeternas atque fixas nur aus der Empirie hinein in die ewige Substanz, gleichsam zur Füllung ihrer unendlichen Leere. Diese ewigen Dinge, die an die platonische und philonische Idealwelt erinnern, sollen alle ewig simultan sein und das wahrhaft Reale bilden, wodurch die Brücke zu der wirklichen Welt zum voraus abgebrochen ist, denn für diese kann da nur übrig bleiben, ein subjectiver Schein oder aber eine müßige Wiederholung des schon ewig in Gott Wirklichen zu sein. Er spricht wohl das Bedürfniß aus, diese Idealwelt in ihrer innern Ordnung zu erkennen. Aber er verwendet seine Kraft vornemlich nur darauf, die Vielheit in die Einheit der Substanz zu versenken. Hätte er dagegen auch das absolute Princip der Ordnung gesucht, so hätte ihn dieses auf die absolute Teleologie führen müssen, also auf einen Begriff Gottes, wornach er aus seiner Vollkommenheit (amor) heraus eine geschichtlich werdende Welt will, eine ethisch geordnete Successiön wachsender Realität oder Verwirklichung dessen, was in Gott nur ewiger Rathschluß und Weltgedanke, nicht aber schon wirkliche und simultane Realität ist. Spinoza ist hieran gehindert durch eine falsche Vorstellung von Gottes Erhabenheit, in welcher das Physische oder die Macht die Hauptsache ist. Er meint, dieser zieme es, daß, was sie will, auch unmittelbar sei, weil sonst Gott eine Zeit lang etwas Gutes fehlen würde, was er will. Allein die bloße Macht bringt es auch nicht einmal zu einem Reich der Macht, die Kategorie der Causalität sinkt, wenn dem Gewirkten nicht eine relative Selbstständigkeit gegönnt wird, zur Kategorie der Identität zurück: natura naturata ist so wieder identisch mit der

n. naturans. Nur die der Macht ſich einverleibende Liebe kann Princip einer relativ ſelbſtſtändigen, weil die Welt ſich zum Zwecke ſetzenden Welt ſein. Allerdings redet Spinoza ſehr viel von der Liebe Gottes. Aber ſie iſt ihm nur Selbſtmittheilung an ein Anderes, das wieder er ſelbſt iſt: es fehlt ihr die unerläßliche Vorausſetzung aller ethiſchen Liebe, nemlich die ſelbſtbewußte Reflexion in ſich, das Sich als Liebe Wollen und Behaupten auch in der Mittheilung.

Geſchichtslos, ja geſchichtsfeindlich wie dieſes Syſtem iſt, kann es keinen Unterſchied zwiſchen Natur und Offenbarung zulaſſen, und namentlich auch für die chriſtliche Grundidee, die Incarnation keine Stelle haben. Alles iſt ihm göttlich, ſofern es iſt; der Acosmismus des Syſtems läßt nur Doketismus übrig. Da jedoch Spinoza andrerſeits von der Empirie ausgeht und immer wieder unwillkürlich die Welt von Gott unterſcheidet, ſo führt ihn das Bemühen, die Welt in Einheit mit Gott zu ſchauen, doch nothwendig auf ſolche Sätze über die Welt, beſonders den menſchlichen Geiſt, die einer Chriſtologie günſtig ſind, indem ſie die innere Empfänglichkeit, beſonders der menſchlichen Natur für die Mittheilung des göttlichen Weſens an ſie ins Licht zu ſtellen ſuchen. Es kommt hier das ſtarke myſtiſche Element bei Spinoza in Betracht. Die Seele findet ihre Ruhe (acquiescentia) nur in Gott, in der Liebe zu Gott, die aus der wahren Gotteserkenntniß ſtammt. Das gewöhnliche Denken (opinio vulgi) verſirt nur in Imagination, in einer Welt von Bildern und Symbolen; aber damit iſt Verworrenheit, Unklarheit, Sünde und Unſeligkeit gegeben; denn das Weſen unſeres Geiſtes bedarf die wahre, adäquate Gotteserkenntniß, und kann ohne ſie nicht Ruhe noch Freude finden. Dieſe wahre Gotteserkenntniß, für die wir beſtimmt ſind, kommt nur zu Stande dadurch, daß Gott ſein Weſen, ſeine Wahrheit dem Geiſte mittheilt: und wer durch ſolche Selbſtmittheilung Gottes die wahre Erkenntniß hat, der kann Andern den Weg dazu zeigen. Für dieſe wahre Gotteserkenntniß hört die bloße Poſitivität und äußere Autorität, das blos Statutariſche des geſetzlichen Standpunktes auf: der Geiſt erkennt die Dinge vielmehr innerlich nach ihrem

Wesen oder ihrer innern Wahrheit und ist darin mit Gott geeinigt frei und selig [8]). Christus ist der Einzige unter allen Menschen, dem dieses adäquate Wissen von Gott durch die Mittheilung des göttlichen Wesens an seine Seele zu Theil geworden ist, er ist die Stimme, ja der Mund Gottes, eine persönliche Offenbarung Gottes an die Menschheit [9]).

[8]) De Intellectus Emendatione S. 500. 517. Tract. Theol. Polit. c. 2. S. 98. c. 3. S. 111. c. 4. S. 119.

[9]) Spinoza spricht sich Epp. 21. 23. 25 über Christus folgendermaßen aus: Christi Leiden, Tod, Begräbniß sei historisch, die Auferstehung allegorisch zu nehmen. Das Factum der letztern reducirt sich ihm auf die Auferstehung des Bildes Christi im Geiste der Jünger, d. h. auf die Erkenntniß seiner Heiligkeit (νεκροὶ Sünder). Die Jünger haben in Selbsttäuschung für eine Wahrheit in der materiellen Welt genommen, was nur ein geistiger Vorgang war; Aehnliches sei auch den Propheten bei ihren Visionen von einer Herabkunft Gottes u. dergl. begegnet. (Epist. 23. 25. Tract. theol. polit. c. 1. 2.). Dafür sprechen die Erscheinungen Christi bei Paulus, der auch bekenne, Christum nicht mehr nach dem Fleisch zu kennen; nicht minder, daß Christus nicht dem Volk oder jüdischen Senat, sondern nur den Gläubigen erschienen sei. Es sei überhaupt nicht nothwendig zum Heil, Christum nach dem Fleisch zu kennen. Dafür spreche, sagt er Tract. Theol. Polit. c. 4 S. 128, auch Paulus Röm. 1, 20. Sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. — Et quia haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, eoseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Ceterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire: imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. Ep. 21. Jedoch ist zu dieser schroffen Stelle noch der Tract. Theol. Polit. c. 1. S. 94 und c. 4. S. 122 f. zu nehmen. Da sagt er, Gott könne sich wohl auch unmittelbar, wie mittelbar durch statutarische Gesetze, die Weltordnung u. dgl. mittheilen. Ohne körperliche Medien theile er unserem Geiste (menti) unmittelbar sein Wesen mit, aber damit ein Mensch etwas, was nicht schon in den Elementen unserer Erkenntniß ligt und daraus ableitbar ist, erkenne, dazu wäre er-

Von dem Naturalismus iſt Spinoza weit entfernt (Ep. 21); ſein Fehler ligt auf der entgegengeſetzten Seite oder darin,

---

forderlich, daß ſein Geiſt weit vortrefflicher wäre als ein menſchlicher. Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aëreâ. Et ideo vox Christi, sicut illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. (Logos?). Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei h. e. Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse. Nie ſage die heilige Schrift: Gott ſei Chriſto erſchienen, wie das bei den Propheten geſchehen ſei, und auch bei Moſe, dem nur durch Vermittlung von Engeln oder leiblichen Weſen das Geſetz ward: Sondern si Moses cum Deo de facie ad faciem loquebatur, ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus), Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit. Auſſer Chriſtus habe Niemand Offenbarungen empfangen, auſſer imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum. Dieſe unmittelbare Communicatio cum Deo; die Jeſus allein hatte, iſt anders angeſehen eine Offenbarung Gottes in Form einer menſchlichen Seele, deren Vortrefflichkeit ſo einzig war, daß ſie die adäquate Gotteserkenntniß hatte, ja daß ſie ſelbſt das Wort Gottes (Vox dei) an die Welt war, das zum Leben führt. Selbſt die Apoſtel hatten dieſe Erkenntniß nicht, wie er, ſondern ſie ſchauten an ihm wiederum, den Propheten ähnlich, das Innere zum Theil nur in bildlicher Form, oder ſo, daß es ſich ihnen in einen äußeren Vorgang umſetzte; ſo bei der Taufe Chriſti, bei der Auferſtehung und Himmelfahrt. (S. 99.) Daß die Propheten und auch Moſes nur eine ſinnbildliche, mittelbare, Gotteserkenntniß hatten, hänge zuſammen mit dem geſetzlichen Standpunkt. Was ſie geben, das geben ſie als Gottes Offenbarung und Geſetz, aber ohne die Erkenntniß der innern Güte und Wahrheit deſſen was ſie ſagen. Nur Chriſtus — wenn er gleich der Schwäche der Menſchen wegen auch Geſetze gab, hat die Dinge wahrhaft und adäquat erkannt, nam Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per angelos nempe per vocem creatam, visiones &c. quasdam humano generi revelavit. Bei Jeſu habe keine Accommodation der Offenbarung an ſeinen Sinn und Geiſt wie bei den Propheten ſtatt gefunden, ſondern weil Jeſus nicht blos für die Juden, ſondern für alle Völker beſtimmt

daß er die Natur und Welt nicht zu einem von Gott real unterschiedenen Sein kommen läßt. Da aber dem ethischen Charakter der reformirten Kirche, ihrer tiefen, sogar gesetzlichen Ehrfurcht vor Gott diese Versenkung der Welt in Gott, selbst wo sie mystische Form annimmt, fremd ist, so hat Spinoza im Ganzen wenig Anklang bei den Reformirten gefunden [10]), so viel Mühe er sich auch sichtlich gibt, an den reformirten Prädestinatianismus seine Lehre anzuhängen, und jenen als die zugleich wahrhaft philosophische Denkweise darzulegen. Weit größer dürfte im Gegentheil seine Wirkung nach der Seite hin gewesen sein, an jenem absoluten Prädestinatianismus, der mit solchen spinozistischen Consequenzen drohe, irre zu machen.

Um so erklärlicher wird es, daß sich, nachdem in Bayle eine dem Occam ähnliche Erscheinung aufgetreten war, welche den Dogmatismus des Spinoza und Carteſius in Skepsis umsetzte, der Geist auf die entgegengesetzte Seite wandte, zum Deismus, der als das feste Fundament die Empirie und die menschliche Subjectivität behandelte. Die negative Seite dieser Richtung, worin sie auch mit Spinoza [11]) und seinen Schülern eins war, ist die Unabhängigkeit des Denkens vom Dogma der Kirche, oder das Freidenken, das zuerst in Holland, bald noch allgemeiner in England zum Losungsworte ward. Die positive ist die

---

war, so habe Jesus auch einen Geist haben müssen, der nicht etwa nur zu jüdischen Meinungen paßte, sondern zu den universalen d. h. wahren Begriffen. Weil Gott sich Christo oder seinem Geiste unmittelbar offenbarte, so hat er das Offenbarte vere et adaequate percipirt; eben damit aber ist er über das Gesetz hinaus gewesen und hat in der göttlichen Freiheit gestanden, wenn er gleich selbst wieder dem Volk um seiner Herzenshärtigkeit und Unwissenheit willen Gesetze gab. Man sieht hieraus, welch tiefen Eindruck selbst auf den Juden Spinoza Christi Erscheinung gemacht hat.

[10]) Dem Spinozismus geneigt ist Friedr. van Leenhoff: Der Himmel auf Erden. Amst. 1703. Wilh. Deurhoff u. A. Walch Rel.-Str. auſſer d. ev. Luth. K. 3ter Thl. S. 904 ff. 924 ff. V, 66 ff. Abrah. Joh. Cuffler 1684 u. A. In der lutherischen Kirche zeigen noch vor Lessing spinozistische Elemente Knutzen., Edelmann u. A.

[11]) Tract. Theol. polit. c. 20. S. 240 ff.

Betonung der Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber. P. Bayle treibt zu dieser durch die Betrachtung des Bösen. Mit diesem bestehe die Absolutheit der Providenz nicht. Die manichäische Denkweise sei nicht so verlassen von Gründen, als es scheine. Denn zwar a priori sei der Dualismus leicht zu überwinden; aber ein aprioristisches System könne noch nicht das wahre sein, wenn es nicht zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen zureiche. Dazu aber reiche die Annahme Eines guten allmächtigen Princips und seiner Providenz nicht zu; denn es dürfte kein Böses dulden. So lasse sich Vieles dafür sagen, daß Gottes Allmacht durch ein entgegengesetztes böses Princip gehindert sei, denn sonst wäre nur Gutes [12]). Der Manichäismus sei daher nicht durch Vernunftgründe, sondern nur durch den Glauben zu überwinden. Die richtige Erkenntniß, daß Gottes ethisches Wesen eine Determination zum Bösen nicht gestatte, ist bei ihm doch noch mit der calvinischen Voraussetzung verbunden, daß die bloße Allmacht für sich das Gute bewirken könnte; und da nun die Welt des Bösen Wirklichkeit zeigt, so führt ihn dieses immer wieder zur Frage, ob nicht eine selbstständige, nicht von Gott geschaffene Causalität des Bösen, also eine Beschränkung der göttlichen Machtäußerung vielmehr durch eine böse, von Gott nicht abhängige, ja ihm entgegenstehende Urcausalität anzunehmen sei. Die Berufung auf die menschliche Willensfreiheit genügt ihm nicht, weil er in ihr nur das unglückliche Privilegium zu sündigen sieht, das in der Vollendung aufhöre [13]). Auch die kirchliche Lehre von Trinität und Person

---

[12]) Gott hatte nach der Lehre der Theologen zu wählen, läßt er den skeptischen Abbé in s. Dictionnaire Art. Pyrrhon sagen, zwischen dieser unserer und zwischen einer wohlgeordneten, tugendgeschmückten Welt und doch hat er diese vorgezogen, in der die Sünde herrschte, weil es seiner Ehre so besser zusagte. Aber Gott könne nicht das Nützliche dem Guten vorziehen; er habe also eine bessere Welt nicht wählen können, weil ein auch ihm unüberwindliches Hinderniß da war. Hier knüpfte King De origine mali und Leibnitz in s. Theodicee an. Vgl. auch d. Art. Manichéisme.

[13]) Vergl. Dictionnaire ed. Amstd. 1715. Art. Marcionites. Auch

Christi wird von Bayle's Skepsis getroffen. Die Basis aller unserer Syllogismen sei, daß Dinge, die von einem Dritten nicht unterschieden sind, auch von einander nicht verschieden seien. Die Offenbarung des Mysteriums der Trinität weise aber dieses Axiom als falsch auf u. s. w. Es gelte sonst als evident, daß die Einigung eines menschlichen Leibes mit einer vernünftigen Seele eine Person constituire, und daß das Eine untrennbar mit dem Andern verbunden sei. Aber das müsse doch unrichtig sein, denn sonst könnte Gott nie bewirken, daß sie keine Person bilden (was er doch nach der kirchlichen Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur thue). Sonach sei zu sagen: die Persönlichkeit sei für die Einheit von Leib und Seele etwas rein Zufälliges und wir können mithin nicht wissen, ob wir selbst persönlich seien [14]).

In England wandte sich der Geist bald entschieden der Empirie zu. Locke ist bis auf diesen Tag am meisten der philosophische Repräsentant des englischen Geistes geblieben. Aber dieses System des idealen Charakters entbehrend, verhält sich zum Christenthum mehr nachsichtig als anerkennend, stellt es überwiegend unter den Gesichtspunkt eines bewährten Mittels für das Gemeinwohl, und das staatliche Gemeinwesen bildet den Mittelpunkt seines Interesses. Es cultivirt die Ausgestaltung der Freiheit in der endlichen, aber nicht in der absoluten Sphäre. Den Deisten vollends wird Gott zum Mittel für die Welt, und zwar nicht für eine würdige, sittliche Gestalt derselben, sondern für ihr Wohlsein. Das Recht frei zu denken (freethinking) war bald erstritten: aber als sie es hatten, wußten sie es weder methodisch noch ebendaher auch fruchtbar anzuwenden. Die Vernunft der Deisten, die von hohen Wahrheiten zu strotzen schien, so lange sie noch unter einigem Drucke war, erwies sich, als sie im Großen gesiegt hatten, als überaus arm, ja in sich zerfallen, und ihre Ohnmacht wurde durch die Kritik, die D. Hume über

T. III. die Schlußabhandlungen über Manichäismus und Pyrrhonismus.

14) Ib. T. III, 267a.

die Grundvorausſetzungen des Empirismus brachte, offenbar. Aber damit war auch in der Hauptſache in Großbritannien die philoſophiſche Entwicklung zu Ende.

Auch von Frankreich iſt nichts Beſſeres zu ſagen: im Gegentheil da ſuchte ſich der Naturalismus und Materialismus mit niedrigem Eudämonismus feſtzuſetzen.

So endete auſſerhalb Deutſchlands die erſte philoſophiſche Bewegung entweder wie in Holland und England in Skepticismus, oder aber wie in Frankreich in Atheismus, ja Frivolität.

Erſt in Deutſchland ſollte die Philoſophie einen ſtetigen, Schritt für Schritt vorwärts gehenden Gang nehmen. Erſt hier ſollte auch die Form des überlieferten Dogmenſyſtems nicht blos tumultuariſch von willkürlichen Einfällen der Subjectivität angefallen werden, um dann eine ebenſo willkürliche Reſtauration zu erfahren, ſondern hier hat eine ernſte, zuſammenhängende Arbeit der größeſten Denker die alten Formen innerlich umzubilden, das Werk der philoſophiſchen Reformation fortzuführen geſucht.

Hier begann die philoſophiſche Bewegung, was ſchon ein gutes Zeichen war, mit Theoſophie. Freilich vermochten die früher betrachteten Myſtiker und Theoſophen bei dem Singulären und Subjectiven ihres Standpunktes nicht, die Kirche vor dem Zurückſinken in neue Erſtarrung zu bewahren, noch den dieſer Erſtarrung gegenüber relativ berechtigten Ausbruch einer einſeitigen Subjectivität im Gange der ganzen Wiſſenſchaft zurückzuhalten. Vielmehr, nachdem die deutſche Theoſophie mit Böhm ihren Höhepunkt erreicht hatte, trat auch für ſie, da ſie ſich zur Klarheit des Gedankens zu erheben ſuchte, eine Ebbe ein, in welcher ſie immer unproductiver, immer entſchiedener ſich der einſeitigen Subjectivität zuwendet, ja zuletzt in einen Naturalismus übergeht, dem das innere Geiſteslicht der Myſtiker ſich in das natürliche Vernunftlicht umſetzt. Männer, wie Dippel, Adam Müller, Edelmann, Knutzen, gehören hieher, zum Theil dem Spinozismus huldigend.

Die Myſtik mußte nothwendig in Philoſophie übergehen. Die deutſche Theoſophie iſt der Ausgangspunkt der deutſchen Philoſophie,

gewissermaßen ihre Mutter: aber erst in der Tochter konnte sich die Mutter begreifen. Es sollte das natürliche Licht sich zuerst scheiden von dem christlichen, damit die Vermischung, die bei den Mystikern immer wiederkehrt, aufhörte, damit das Menschliche sich in seinem eigenen Wesen erkennen und erfassen möchte. Erst wenn dieses geschehen war, konnte eine höhere Einheit von Natur und Gnade, in welcher die Unterschiedenheit an ihr selbst auf die Zusammengehörigkeit beider hinwiese, erreicht werden.

Nachdem die denkende Subjectivität sich in der Leibnitz-Wolffschen Philosophie von der Theologie emancipirt hatte, schritt sie allerdings zunächst unablässig in der Destruction aller und jeder äußerer Voraussetzungen fort, weil die Unabhängigkeit von diesen die eine wesentliche Seite der Selbstständigkeit des Denkens ist. Die Theologie aber und besonders auch die Christologie folgte ihr in diesem destructiven Gange Schritt für Schritt; und so bietet sich uns in diesem Zeitraum der vorherrschenden Subjectivität gerade die umgekehrte Erscheinung gegen die Zeit bis zur Reformation dar. Während hier in aufsteigender Linie ein Glied um das andere an die Christologie angefügt worden war, weil immer das frühere weiter trieb: so wurde nun in Deutschland ein Glied um das andere gerade in der Reihenfolge, wie es vorher angesetzt war, wieder abgelöst, und zwar dieselbe Macht des vorausgesetzten Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem vollzog diese Destruction, welche das Werk früher auferbaut hatte, nur daß jetzt das andere Glied des Gegensatzes sein ausschließendes Wesen geltend machte. Und auch darin ist in dieser jetzigen Richtung nur das Gegenbild zu jener ersten sichtbar, daß sie, sobald das Werk der Destruction vollendet ist und zum Theil schon vorher, nicht minder als die alte Zeit, nur von der entgegengesetzten menschlichen Seite her, die ein Glied um das andere ansetzende Construction der Person Christi begann. So groß die Gegensätze sind, durch welche die Geschichte dieses Dogma hindurchgeht, so stellt sich uns doch immer wieder, wenn wir diese Gegensätze im Großen überschauen, nichts als die Eine Macht der an sich einigen, aber sich zeitlich explicirenden Centralidee dar, welche in den Gegensätzen eines

ihrer Momente um das andere entfaltet, die Einſeitigkeiten durch die hervorgerufenen entgegengeſetzten beſtraft und widerlegt, endlich aber auch nicht ruht, bis die Extreme als die verſchiedenen Momente der Wahrheit zuſammengefaßt und zur Durchdringung gebracht ſind, damit immer mehr die Eine Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Glorie im Bewußtſein der Menſchen aufgehe. Dieſe Betrachtung mag uns die gebührende hiſtoriſche Stimmung zu der nun beginnenden, auſſerdem freilich ſehr unerfreulichen Epoche mitbringen laſſen.

Erstes Kapitel.

Von Leibnitz bis Kant.

Destruction der Christologie durch die nur negative Seite der Selbstbefreiung der Subjectivität.

Im direktesten Gegensatz gegen die absolute, alles zur Selbstlosigkeit herab drückende Substanz Spinoza's eröffnet der deutsche philosophische Geist seine Bahn. Denn wie Jacob Böhm jede einzelne Seele als eine Lebensgeburt aus Gott zu begreifen gesucht hatte, so geht die Philosophie von Leibnitz von der Individualität aus, die er als eigenthümlich bestimmte Monade oder Monadencomplex faßt, während ihm jede einzelne Monade ein Spiegelbild des Universums, ein Microcosmus ist, der das Ganze in eigenthümlicher Form darstellt. Intellectualistisch ist aber auch Leibnitzens System, die Willensseite kommt wenig in Betracht. Diese Monaden faßt er so selbstständig und spröde gegen jede Einwirkung von aussen, er besteht so sehr auf ihrer rein immanenten Entwicklung, daß man eine völlige Lostrennung derselben von Gott, ja ihr Zerfallen in einen allerdings belebteren Atomismus fürchten könnte. In der That ist auch seine Lehre von dem Bande, das die Monaden unter sich und mit Gott verknüpft, eine der schwächsten und dunkelsten Parteien seines Systems — sie steht mehr nur als ein Postulat da, als eine Forderung, die es an sich stellt, über sich hinauszugehen. Die Prädikate, die er sonst der Monade gibt, finden auf die Central-Monas keine Anwendung. Um daher nicht die Monaden absolut selbstständig zu denken, eben damit aber auch ihre Vielheit aus einander fallen zu lassen, läßt er deterministisch Beschaffenheit

und Bestimmtheit der Reihenfolge ihrer Entfaltung ihrem Wesen ursprünglich einverleibt sein, und zwar so, daß sie harmonisch mit den andern Monaden zusammenstimmen, namentlich was die Thätigkeit des Leibes und der Seele oder der sie constituirenden Monaden betrifft. Damit ist principiell schon für eine deistische Weltbetrachtung und zwar in deterministischer Form entschieden. Im Gegensatz gegen die Starrheit des Spinozismus kehrt Leibnitz zwar die Thätigkeit hervor, aber nicht die selbstbewußt freie Persönlichkeit; seine Individualität erreicht nicht einmal den Begriff der Subjectivität: denn die Menschen sind ihm nur Einheiten oder Sammlungen von Monaden, unter welchen eine die regierende ist [1]).

Christian Wolf hat die Monadenlehre zurückgestellt [2]), aber den Determinismus festgehalten, sowie an der „besten Welt“ unter allen den möglichen, welche den Grundgedanken der Leibnitz'schen Theodicee bildet [3]). Vornemlich aber ist es der Satz der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und das Principium indiscernibilium, worauf Wolf nach Leibnitz seine Methode baut, die dogmatistisch in formaler Logik bei dem Beweis der Möglichkeit d. h. des Nichtwiderspruches stehen bleibt.

Das erste Auftreten der leibnitz-wolf'schen Philosophie war keineswegs ein feindseliges gegen die biblische oder auch nur gegen die kirchliche Christologie. Vielmehr gewährte der Morgen der freieren deutschen Philosophie der Theologie nur das erfreuliche Schauspiel, an der Philosophie eine freie Bundesgenossin gewonnen zu haben, welche dem christlichen Glauben noch eine weitere Stütze an der Vernunft durch Nachweisung ihrer völli-

[1]) Man sieht freilich nicht, wie Monaden, „die keine Fenster haben“, auf die von aussen keine Einwirkung möglich ist, sollen von einer andern regiert werden können. Auf Christologie angewandt müßte dieses System nestorianisch ausfallen. Leibnitz hat die orthodoxe Trinitätslehre und den Dyotheletismus gelegentlich vertheidigt.

[2]) Sein Begriff von Gott als höchstem Wesen, ens perfectissimum, und sein Beweis für die Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele erinnern noch daran.

[3]) Es ist darin ähnlich wie bei Bayle ein Dualismus versteckt; die Endlichkeit wird als Schranke Gottes gedacht.

gen Uebereinstimmung mit den christlichen Dogmen gab, eine Schutzwaffe, die bei dem Aufkommen des englischen Deismus und des französischen Unglaubens, welcher die Autorität seiner Vernunft der der Offenbarung entgegenstellte, nicht unwillkommen heißen konnte. Wolf, wie Leibnitz, verhielt sich positiv zur Offenbarung, und namentlich zur Christologie; die Philosophie wurde nur angewandt, um die Wahrheit der Offenbarung zu beweisen; und um so unverfänglicher mußte es der Theologie erscheinen, sie als befreundet anzuerkennen. Allein andererseits lagen doch auch schon in der Wolf'schen Philosophie genug Elemente, um einen andern Stand der Dinge herbeizuführen. Die mathematische Demonstrirmethode dieser Philosophie, auf die Christologie angewandt, fand zwar noch volle Einstimmung mit dem Dogma von Christus: Wolf selbst und besonders seine Schüler Carpov und Reusch zeigten die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz nach der Art des Anselmischen Cur deus homo? durch die Idee einer nothwendigen Genugthuung und Stellvertretung. Aber die herrschende Demonstrirmethode gab dem Geist eine sehr überwiegende intellektualistische Richtung. Die Lehre wurde als das Wesen des Christenthums behandelt, und darüber ließ man seinen Mittelpunkt, nach welchem es That, Leben, ewige Geschichte ist, ausser Acht. War dieser zurückgestellt, was nach dem Vorgang der sinkenden Orthodoxie die damalige Wissenschaft fast durchgängig that, so ruhte die Beweiskraft für die Offenbarung in Christus in Aeusserlichem — und die Philosophie, welche doch aus Principien des Geistes selbst redete, mußte überzeugender, gewichtiger werden, als die Autorität der Theologie. Gelang dann der Beweis der geoffenbarten Lehren durch die Vernunft vollständig, so hatte ja die Vernunft diese Wahrheiten frei aus sich producirt; und durch diß Gelingen war die Offenbarung von selbst als etwas Entbehrliches hingestellt, weil ja in der Vernunft schon die Kraft lag, ihre Lehren aus sich zu finden. Gelang aber die Demonstration der geoffenbarten oder kirchlichen Lehren nicht, so war, je mehr der Geist in seiner Selbstständigkeit erstarkte und je mehr er sich dessen bewußt wurde, wie viel mehr Sicherheit und Gewißheit in seinen nöthigenden

Beweisführungen, als in einer äuſſern Auktorität liege, deſto mehr die natürliche Folge, daß er nicht mehr geduldig ſich dieſer äuſſern Auktorität und ihren Sprüchen als dem Ziele unterwarf, das ſeine Beweiſe zu erreichen haben, ſondern daß er auch aus eigener Machtvollkommenheit zu entſcheiden wagte, was wahr ſei, was nicht. Daß die Sache dieſen Gang nahm, dazu mußte ſchon das einfache logiſche Geſetz des Widerſpruchs, welches Anfangs allein Einlaß in die Theologie verlangte, bald führen. Die kirchliche Lehre von der Perſon Chriſti, namentlich der communic. idd., war keineswegs über die Angriffe auch nur von Seiten dieſes Geſetzes erhaben. Und wirklich war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts dieſe Lehre ſchon faſt allgemein aufgegeben [4]), wie überhaupt der dem innigen Leben der Reformationszeit entfremdete, der Verſtändigkeit hingegebene Geiſt in den ſymboliſchen Büchern nur ein drückendes Joch erblickte, welches abzuſchütteln zunächſt ſein eifriges Beſtreben wurde: was auch ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts immer allgemeiner gelang. Das kirchliche Syſtem fand nur wenige Vertheidiger, und auch dieſe redeten nur mit halbem Muth, nicht mehr getragen von jener mächtigen Glaubenskraft, welche alles auf Chriſtum bezog. War die communic. idd. geläugnet, ſo war man in der retrograden Bewegung bereits wieder am Neſtorianismus angelangt [5]). Aber der Herabſetzung des Einfluſſes der göttlichen

---

[4]) Köcher, de duarum naturarum commun. et Comm. idd. ex compendiis et system. theol. non proscribenda. Jen. 1764. Bis Frz. Buddeus ſei dieſes gelehrt: die Alten zeigen, daß es nothwendig ſei; ſie haben auch Einſicht gehabt. Die F. C. fordere es; es ſei göttliche Lehre. — Die Schrift hat 12 Seiten!

[5]) Doederlein instit. Ch. 1780 II, §. 253, nimmt ſich des Neſtorius ſo an, daß er ſeine durchgängige Orthodoxie beweist. Die ἀνυποστασία menſchlicher Natur nimmt er nicht für Unperſönlichkeit, ſondern für moraliſche Wirkung des Sohnes Gottes auf den Menſchenſohn. Das Verhältniß zwiſchen Jeſus und dem Logos nennt er ein Verhältniß der Freundſchaft und die communic. idd. ein neueres commentum. Schon vor ihm hatte Töllner in Frankfurt a. d. O., der, obwohl Reformirter, hier eingreift, ähnlich gelehrt. Vrgl. Baur d. chr. Lehre von der Verſöhnung.

Natur oder des Sohnes Gottes schloß sich bald auch eine Herabsetzung desjenigen Göttlichen selbst an, das für die Christologie

S. 479—502 und Töllners Hauptschrift: Vom thätigen Gehorsam Christi, Bresl. 1768, die gegen Ch. W. F. Walchs Comm. de obedientia Christi activa, Gott. 1754, gerichtet ist. Töllner will nur einen stellvertretenden leidenden Gehorsam Christi, jedoch auch schon mit acceptilatio gelten lassen, aber nicht den thätigen, unter vielen andern Gründen auch deßhalb, weil Christus als wahrer Mensch zum Gehorsam sei verpflichtet gewesen. Gerade, weil er als Mensch ihn leistete und heilig war, war sein Gehorsam verdienstlich. S. 361: „Blieb der menschlichen Natur Christi kein eigener Grund freier Handlungen, so waren alle uns so erscheinenden Handlungen derselben blos Handlungen der göttlichen Natur. — Es war bloßer Schein — als ob die menschliche Natur sie verrichtete.“ Er denkt also Christi Menschheit als ein vollständiges, freies moralisches Subject; die göttliche Natur hat ihm blos die Bedeutung assistirender Mitwirkung, besonders zur Bewahrung vor Irrthümern, überhaupt aber zur Ergänzung von etwaigen Unzulänglichkeiten der Menschheit. Ernesti, der (wie Quistorp u. A.) Töllnern bestreitet, gibt zu: es könne freilich kein Mensch gedacht werden, der nicht zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtet wäre; aber Christus sei nur Werkzeug des Sohnes Gottes; — als ob nicht damit dem Gegner Recht gegeben würde, der die Wahrheit der Menschheit mit der Verpflichtung zum Gehorsam aufgegeben sieht. (Vgl. Ernesti neue theol. Biblioth. IX. 1768). Kein Wunder, daß Töllners Ansicht durchdrang. Ganz ähnlich Gruner. Auch der sich orthodox dünkende Sailer nennt Christum einen würdigen, reinen Mann, dem sich Gott näher verbunden habe. Von der Gottheit Christi S. 111 ff. Sogar Storr läßt das Menschliche in Jesu so hervortreten, daß er (wie Anselm) die Verbindlichkeit des Menschen Jesu nicht läugnet, für sich selbst als Geschöpf das Gesetz zu erfüllen, aber die Versöhnungskraft Christi auf den Lohn gründet, den er durch seinen Gehorsam sich verdiente und den er in fürbittender Liebe, da er ihn nicht empfangen konnte, den Seinigen zu Gute kommen ließ. Eine im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit begründete Nothwendigkeit der Sühne nahmen auch die sog. Orthodoxen nicht mehr an; einer Glückseligkeitslehre sich zuneigend, der auch Gottes Gerechtigkeit nur als Mittel dient, wandten sie sich zu Theorieen der Acceptilatio (wo noch etwas von Opferleistung beibehalten wurde), oder des Strafexempels, wenn nicht gar in Christi Tod blos das Beispiel der heil. Geduld im Leiden und das Vorbild heil. Gesinnung gesehen

Von dem Naturalismus iſt Spinoza weit entfernt (Ep. 21); ſein Fehler ligt auf der entgegengeſetzten Seite oder darin,

---

forderlich, daß ſein Geiſt weit vortrefflicher wäre als ein menſchlicher. Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aëreâ. Et ideo vox Christi, sicut illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. (Logos?). Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei h. e. Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse. Nie ſage die heilige Schrift: Gott ſei Chriſto erſchienen, wie das bei den Propheten geſchehen ſei, und auch bei Moſe, dem nur durch Vermittlung von Engeln oder leiblichen Weſen das Geſetz ward: Sondern si Moses cum Deo de facie ad faciem loquebatur, ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus), Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit. Auſſer Chriſtus habe Niemand Offenbarungen empfangen, auſſer imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum. Dieſe unmittelbare Communicatio cum Deo; die Jeſus allein hatte, iſt anders angeſehen eine Offenbarung Gottes in Form einer menſchlichen Seele, deren Vortrefflichkeit ſo einzig war, daß ſie die adäquate Gotteserkenntniß hatte, ja daß ſie ſelbſt das Wort Gottes (Vox dei) an die Welt war, das zum Leben führt. Selbſt die Apoſtel hatten dieſe Erkenntniß nicht, wie er, ſondern ſie ſchauten an ihm wiederum, den Propheten ähnlich, das Innere zum Theil nur in bildlicher Form, oder ſo, daß es ſich ihnen in einen äußeren Vorgang umſetzte; ſo bei der Taufe Chriſti, bei der Auferſtehung und Himmelfahrt. (S. 99.) Daß die Propheten und auch Moſes nur eine ſinnbildliche, mittelbare, Gotteserkenntniß hatten, hänge zuſammen mit dem geſetzlichen Standpunkt. Was ſie geben, das geben ſie als Gottes Offenbarung und Geſetz, aber ohne die Erkenntniß der innern Güte und Wahrheit deſſen was ſie ſagen. Nur Chriſtus — wenn er gleich der Schwäche der Menſchen wegen auch Geſetze gab, hat die Dinge wahrhaft und adäquat erkannt, nam Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per angelos nempe per vocem creatam, visiones &c. quaedam humano generi revelavit. Bei Jeſu habe keine Accommodation der Offenbarung an ſeinen Sinn und Geiſt wie bei den Propheten ſtatt gefunden, ſondern weil Jeſus nicht blos für die Juden, ſondern für alle Völker beſtimmt

daß er die Natur und Welt nicht zu einem von Gott real unterschiedenen Sein kommen läßt. Da aber dem ethischen Charakter der reformirten Kirche, ihrer tiefen, sogar gesetzlichen Ehrfurcht vor Gott diese Versenkung der Welt in Gott, selbst wo sie mystische Form annimmt, fremd ist, so hat Spinoza im Ganzen wenig Anklang bei den Reformirten gefunden [10]), so viel Mühe er sich auch sichtlich gibt, an den reformirten Prädestinatianismus seine Lehre anzuhängen, und jenen als die zugleich wahrhaft philosophische Denkweise darzulegen. Weit größer dürfte im Gegentheil seine Wirkung nach der Seite hin gewesen sein, an jenem absoluten Prädestinatianismus, der mit solchen spinozistischen Consequenzen drohe, irre zu machen.

Um so erklärlicher wird es, daß sich, nachdem in Bayle eine dem Occam ähnliche Erscheinung aufgetreten war, welche den Dogmatismus des Spinoza und Cartesius in Skepsis umsetzte, der Geist auf die entgegengesetzte Seite wandte, zum Deismus, der als das feste Fundament die Empirie und die menschliche Subjectivität behandelte. Die negative Seite dieser Richtung, worin sie auch mit Spinoza [11]) und seinen Schülern eins war, ist die Unabhängigkeit des Denkens vom Dogma der Kirche, oder das Freidenken, das zuerst in Holland, bald noch allgemeiner in England zum Losungsworte ward. Die positive ist die

war, so habe Jesus auch einen Geist haben müssen, der nicht etwa nur zu jüdischen Meinungen paßte, sondern zu den universalen d. h. wahren Begriffen. Weil Gott sich Christo oder seinem Geiste unmittelbar offenbarte, so hat er das Offenbarte vere et adaequate percipirt; eben damit aber ist er über das Gesetz hinaus gewesen und hat in der göttlichen Freiheit gestanden, wenn er gleich selbst wieder dem Volk um seiner Herzenshärtigkeit und Unwissenheit willen Gesetze gab. Man sieht hieraus, welch tiefen Eindruck selbst auf den Juden Spinoza Christi Erscheinung gemacht hat.

[10]) Dem Spinozismus geneigt ist Friedr. van Leenhoff: Der Himmel auf Erden. Amst. 1703. Wilh. Deurhoff u. A. Walch Rel.-Str. ausser d. ev. luth. K. 3ter Thl. S. 904 ff. 924 ff. V, 66 ff. Abrah. Joh. Cuffler 1684 u. A. In der lutherischen Kirche zeigen noch vor Lessing spinozistische Elemente Knutzen, Edelmann u. A.

[11]) Tract. Theol. polit. c. 20. S. 240 ff.

Grade der Güte eines jeden ſich hinneigt. Der dritte Act iſt das für die beſte Welt ſich entſcheidende Verſtandesurtheil und in dem Gedanken derſelben ruht der unendliche Wille als ſeinem Endzweck aus und verwirklicht ihn. Daß dieſes nicht die kirchliche Trinität iſt, ligt auf der Hand. Schon Gruner ſtellt ſich damit dieſer bewußt entgegen [6]). Sailer verwandelt die trinitariſchen Perſonen bald in drei Kräfte, die wohl in Einem Weſen ſein können, bald behandelt er dieſe Kräfte wieder als drei Subjecte und verweist die Beanſtandung dreier denkender wollender Subjecte auf die Schwäche der menſchlichen Erkenntniß, die bei dem Geheimniß ſtehen zu bleiben habe, wie ja die Wolf'ſchen Theologen Anfangs die Mittheilung von Geheimniſſen, (d. h. von Nichtoffenbarem) zu den Kriterien der Offenbarung rechneten, nicht blos beziehungsweiſe und für die vorchriſtliche, ſondern auch für die chriſtliche Zeit [7]). Endlich G. Schlegel [8]) löst nicht ohne hohles Selbſtgefühl die Trinität in die drei großen Wirkſamkeiten und Fürſorgen Gottes auf: die Schöpfung und Erhaltung, die Erkenntnißmittheilung durch Jeſum und die Beſſe-

[6]) Institut. Theol. dogmaticae. S. 81 ff., obwohl er ſeine actus divinos hypoſtatiſche nennt. Vgl. Baur Trin. III, 590 ff. 700 ff. Reusch, Introd. in theol. revel. Jen. 1760. Canz, Consensus Philosophiae Wolf. cum Theol. 1737. S. 468 f. hält ſeine auch in Acte aufgelöste Trinitätslehre in innigerem Zuſammenhang mit der Weltgeſchichte. Dem erſtern Actus gemäß iſt Gott als unendliche ratio (als die ſchöpferiſche Urſache) zu betrachten; nach dem zweiten als Princip der Herſtellung der geſtörten Harmonie der Welt; nach dem dritten als das Gute mittheilend. Die Trinität iſt ſo die Activität Gottes als der Macht, Weisheit, Liebe; der Unterſchied von ähnlichen alten Theorien iſt nur, daß dieſe drei nicht als Grundkräfte (wie bald von Sailer) noch als Eigenſchaften, ſondern als Thätigkeiten gedacht ſind — dem gemäß daß Gott actus purissimus ſei.

[7]) G. F. Sailer über die Gottheit Chriſti 1780. Aehnlich auch Töllner.

[8]) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 2 Thle. 1791. Vgl. Baur l. c. S. 702 f. Vereinfachte Darſtellung der Lehre von Gott als Vater, Jeſu dem Sohne und dem hl. Geiſte. Riga 1791.

Christi wird von Bayle's Skepsis getroffen. Die Basis aller unserer Syllogismen sei, daß Dinge, die von einem Dritten nicht unterschieden sind, auch von einander nicht verschieden seien. Die Offenbarung des Mysteriums der Trinität weise aber dieses Axiom als falsch auf u. s. w. Es gelte sonst als evident, daß die Einigung eines menschlichen Leibes mit einer vernünftigen Seele eine Person constituire, und daß das Eine untrennbar mit dem Andern verbunden sei. Aber das müsse doch unrichtig sein, denn sonst könnte Gott nie bewirken, daß sie keine Person bilden (was er doch nach der kirchlichen Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur thue). Sonach sei zu sagen: die Persönlichkeit sei für die Einheit von Leib und Seele etwas rein Zufälliges und wir können mithin nicht wissen, ob wir selbst persönlich seien [14]).

In England wandte sich der Geist bald entschieden der Empirie zu. Locke ist bis auf diesen Tag am meisten der philosophische Repräsentant des englischen Geistes geblieben. Aber dieses System des idealen Charakters entbehrend, verhält sich zum Christenthum mehr nachsichtig als anerkennend, stellt es überwiegend unter den Gesichtspunkt eines bewährten Mittels für das Gemeinwohl, und das staatliche Gemeinwesen bildet den Mittelpunkt seines Interesses. Es cultivirt die Ausgestaltung der Freiheit in der endlichen, aber nicht in der absoluten Sphäre. Den Deisten vollends wird Gott zum Mittel für die Welt, und zwar nicht für eine würdige, sittliche Gestalt derselben, sondern für ihr Wohlsein. Das Recht frei zu denken (freethinking) war bald erstritten: aber als sie es hatten, wußten sie es weder methodisch noch ebendaher auch fruchtbar anzuwenden. Die Vernunft der Deisten, die von hohen Wahrheiten zu strotzen schien, so lange sie noch unter einigem Drucke war, erwies sich, als sie im Großen gesiegt hatten, als überaus arm, ja in sich zerfallen, und ihre Ohnmacht wurde durch die Kritik, die D. Hume über

T. III. die Schlußabhandlungen über Manichäismus und Pyrrhonismus.

14) Ib. T. III, 267a.

kurzſichtiger Exegeſe [11]), überſah auch nicht die Schwierigkeiten, die ihn drücken. Aber es fehlte nicht an Beifall [12]). Als nicht gering zu ſchätzender Factor dürfte dabei der Umſchwung in der Auffaſſung des Weltſyſtems anzuſehen ſein, der ſich durch Copernicus allmählig Bahn brach. Man hörte nicht blos auf, die Erde als den Mittelpunkt des Weltalls zu betrachten, ſondern man ſetzte als ſelbſtverſtändlich voraus, daß auch die andern Weltkörper mit vernünftigen und freien Weſen erfüllt ſeien: man fragte, ob es nicht, wenn auch ſie in Sünde fielen, auch für ſie eine Erlöſung gebe, was man bejahte. Da nun aber die Annahme einer Erſcheinung Chriſti auch auf andern Weltkörpern ſo wie auf der Erde nothwendig ſeine Menſchheit mit Doketismus bedroht hätte, ſo konnte man zu der Annahme ſich neigen: Chriſtus ſei zum Erlöſer und König für dieſen unſern Planeten beſtimmt, während in andern Schöpfungsſphären andere erlöſende Offenbarungen Gottes durch andere Häuptet von Geiſterkreiſen ihre Stelle haben [13]).

---

[11]) Theol. Unterſuchungen 1762. Bd. 1. St. 1. B. Arianismus.

[12]) Hegelmaier gab 1782 J. Bernets Diss. de Christi deitate 1777 neu heraus. Der ältere Flatt war dem Subordinatianismus gleichfalls zugethan.

[13]) Nicht wenigen Andern ſchien auch die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes im Widerſpruch mit einer Menſchwerdung Gottes auf unſerem kleinen Planeten zu ſtehen, es ſchien ihnen darin eine unglaubliche Auszeichnung der kleinen Erde, die im All faſt wie ein Sandkorn verſchwinde, zu liegen. Die auch von Newton, Burnet, Whiſton, Bayle und beſonders Wolf empfohlene Annahme von Sternbewohnern verſtärkte dieſe Bedenken. Davon zu ſchweigen, daß es „des höchſten Weſens“, ſeiner Größe unwürdig, mit ſeiner Unermeßlichkeit im Widerſpruch gefunden wurde, Menſch zu werden. Die letztere Schwierigkeit konnte erſt für eine höhere Stufe der Philoſophie verſchwinden. Die erſteren behandelte in geiſtreicher, aber doch nur theilweiſe befriedigender Weiſe Becker in Roſtock in ſeiner Diss. De globo nostro terraque prae omnibus mundi corporibus totalibus Σκηνώσει Filii Dei nobilitato. 1751. Für das Bewohntſein der Sterne von Vernunftweſen ſcheine Vieles zu ſprechen. Denn je größer die Stadt Gottes ſei, deſto größer erſcheine ſeine Glorie, ſeine Macht und Weisheit. Denn wenn ſie

Bis dahin galt die heil. Schrift durchaus noch als Auktorität; nur mit dem so lange unbefangenen Glauben, daß die

moralische Wesen und gefallen seien, so frage sich, ob sie einen andern Versöhner haben oder keinen, oder Christum; und im letztern Fall, ob er auch ihre Natur angenommen, oder ob mit Annahme der Menschheit virtualiter die Natur aller angenommen sei. Was das Letztere beträfe, so wäre zu sagen, das menschliche Wesen trage als Microcosmus die ganze Natur in sich, die Seele Jesu sei der Seele der Engel analog. So lehre Koch im Rechtbeleuchteten Buch Hiob: alle Sternbewohner haben eine der menschlichen ähnliche Natur; so sei Christus auch mit ihnen verwandt und könne sie erlösen, wenn sie fielen. Aber das tendire zur Apocatastasis (die um 1700 besonders Petersen „Geheimniß des Erstgebornen aller Creaturen" vertrat); es sei nicht schriftgemäß, und nach dem Principium indiscernibilium müsse jeder Stern mit seinen Bewohnern von allen andern so verschieden sein, daß Christus die Natur der Bewohner aller Planeten hätte nach und nach annehmen müssen, wenn er sie hätte erlösen sollen. Burnet (de statu mortuorum) nehme diese Verschiedenheit von moralischen Vernunftwesen auf allen Sternen an. Aber daran schließe sich eine ungerechte Herabsetzung dieser Erde. Sie sei nach Burnet nur eine Ruine der paradiesischen Erde, ihre Ausdehnung verkleinert, ihre Sonnenstellung verrückt; ähnlich Whiston und Heye. Allein die Erde nehme eine achtunggebietende Stellung unter den andern ein, sie sei kein Caput mortuum, kein verächtlicher Ball, darin eine Hand voll Sünder in Koth und Eitelkeit wühle. Ebenso denke Heye (Gesammlete Briefe von Cometen. Brf. 6) zu gemein von der menschlichen Natur. Derselbe nenne es „Eitelkeit oder Verstandesschwäche, zu meinen, die Menschen seien die vornehmste Art von Kreaturen in der Stadt Gottes, um welcher willen aller Himmel Himmel dastehen, während doch kein Grund zu solchem Vorgeben vorhanden sei, den nicht auch ein ehrlicher Maulwurf, so er in seinen finstern Gängen zu denken anfängt, für sich und seine Art anführen könnte; die Menschwerdung beweise nur, daß die Menschen die elendesten und verdorbensten Wesen seien und der Einfall: Omnia propter hominem stamme aus der Zeit, da man die Sterne für güldene Zwecke hielt." Allein Heye denke nicht an des Menschen ursprüngliche Hoheit und seine Erhöhung durch Christus. Unser Gott schaut auf das Niedrige. Die ewige, substantielle Weisheit spielte auf dem Erdkreis, und ihre Lust war an den Menschenkindern. Unserer Erde hat er die speciellste, gnädigste Gegenwart gegönnt, uns hat er zu Brüdern angenommen,

Lehre der ſymboliſchen Bücher mit der Lehre der Schrift identiſch ſei, war es vorbei. Viele beanſpruchten nur die kirchliche

---

hier hat er die Kirche gegründet. Himmel und Erde bewegte ſich bei ſeiner Ankunft. Nicht Engelnatur, ſondern die menſchliche nahm er an, um uns vertreten zu können. Sonach bleibe nur übrig, entweder mit Leibnitz zu ſagen: die Sterne ſeien von ſeligen, nicht gefallenen Geiſtern, oder aber, ſie ſeien nicht bewohnt. Das Erſtere hat Bölvicke in ſeinem Buch: Abermaliger Verſuch einer Theodicee, dahin ausgeführt, „daß die Erde allein der Schauplatz für ſündige Weſen ſei, indem Gott alle bös werdenden Weſen voraus geſehen und auf dieſer Erde verſammelt habe; Gottes Rathſchluß, Böſes zuzulaſſen, beſchränke ſich auf Menſchen; ihre Mehrzahl werde verdammt, ſie diene aber dem Seligkeitsbewußtſein der Andern zur Folie und gehöre ſomit zur Güte der Welt“ (was die lutheriſche Parallele zu der Lehre Beza's von den Verdammten wäre). Aber das heiße niedrig vom Menſchen denken, während nach der heil. Schrift auſſer den Engeln keine Kreatur über dem Menſchen iſt. Jene, die guten Engel, bedürfen keiner Erlöſung; von den böſen Engeln, die von der Schrift noch erwähnt werden als Vernunftweſen, ſage ſie, daß ihnen die Gnade verſagt werde ohne Ungerechtigkeit. So bleiben nur die Menſchen übrig als ſolche, für welche die Menſchwerdung in Betracht kommen kann. Vom Menſchen, verglichen mit tauſend Arten von Sternbewohnern, könne daher daſſelbe geſagt werden, was Moſes vom iſraelitiſchen Volk verglichen mit den andern Völkern allen ſagt: Wo iſt ein Volk, zu dem die Götter ſich alſo nahe herzuthun? Und von unſerm Planeten ſei, verglichen mit tauſend andern, zu ſagen, daß er das Bethlehem unter ihnen allen iſt, die kleinſte Stadt unter den Tauſenden in Juda, aus welcher der Herr kommen ſoll. — In neueſter Zeit iſt das Verhältniß der Aſtronomie zur Menſchwerdung Gottes wieder vielfach ventilirt worden. Da jedoch die Aſtronomie noch zu keiner ſichern Entſcheidung darüber gekommen iſt, ob die Fixſterne einer höhern Ordnung von Weltkörpern angehören als die Erde iſt, oder ob die Erde der organiſirteſte, höchſte Körper ſei, ſo iſt die Weltanſicht, welche die Erde als den Schauplatz des Höchſten, was in der Geſchichte des Alls möglich war, betrachtet, und namentlich die Theologie, noch nicht in dem Fall, ſich der einen oder andern dieſer Hypotheſen zuzuneigen; ſondern ſie kann, ſei die eine oder die andere ihr günſtiger, zuwarten, bis über die Bewohner der Sterne, ihr Vorhandenſein und ihre ſittliche Beſchaffenheit etwas feſtſtehen wird. Dieſen allein wiſſenſchaftlichen Standpunkt nimmt beſonders der treffliche

Lehre, deren Ausdrücke nicht in der Schrift ſtehen, von ihrer künſtlichen ſcholaſtiſchen Form zur bibliſchen Einfachheit zurückzu-

Prof. Whewell, the Plurality of Worlds 1854 ein. Vgl. dazu Brewster Life of Newton, gegen den Whewell gerichtet iſt und The literary Gazette, Journal of Science and Art Apr. 14. 1855. Nr. 1995, wo derſelbe gegen Montagu Lyon Phillips Worlds beyond the Earth mit Recht in Schutz genommen wird. Die Gründe für das Bewohntſein der Sterne ſind nach Whewell noch keineswegs gefunden, die der Wiſſenſchaft genügen und ſie zur beſtimmten Ausſage darüber bewegen könnten. Prüft man die Gründe dafür, die man aus der Analogie der Erde u. dgl. anführt, ſo löſen ſie ſich in den alten Beweisgrund auf: Warum ſollte es nicht ſein? was dem andern den Beweis zuſchiebt, den man ſelbſt ſchuldig iſt. Wo die Wiſſenſchaft kein Wiſſen hat, thut ſie am beſten, auch nichts zu behaupten. Noch weniger kann die theologiſche Gewißheit und Wahrheit von Hypotheſen aus der Empirie beläſtigt werden, die ſelbſt bekennen, ohne Erfahrung in ein der Erfahrung tranſcendentes Gebiet überzuſchweifen. Whewell warnt nur davor, Conjecturen mit feſtgeſtellten Thatſachen zu verwechſeln, Sätze, die auf bloßer Analogie und vager Speculation beruhen, zum Artikel philoſophiſchen Glaubens und chriſtlicher Hoffnung zu machen. Er ſelbſt meint, daß die Erde, um für Menſchen bewohnbar zu werden, ungeheuer lange Entwicklungen zu durchlaufen hatte; daß, wenn andere Sterne auch für ähnliche Organismen beſtimmt ſind, man doch ein Recht zum Zweifel daran habe, daß ſie der Stufe der Ausbildung der Erde auch nur nahe gekommen ſeien, ſo daß dermalen keine Verwunderung darüber am Orte ſei, daß auf der Erde (dem erſten von moraliſchen Weſen bewohnten Stern) dieſe höchſte Offenbarung Gottes in Chriſtus Statt hatte. In dem letztern Reſultate wird man ihm auch Recht geben müſſen. In Deutſchland nimmt Weiſſe eine vielfache Incarnation Gottes, auf jedem Stern nach deſſen Bedürfniß an, was, wie ſchon bemerkt, auf eine moderne, präexiſtenzloſe Form des Arianismus führt und die abſolute, metaphyſiſche Bedeutung Chriſti läugnet. Steffens (Rel. Phil. 1, 205 ff.) und Hegel (Encyk. 3te Aufl. S. 263) ſehen, ähnlich wie Whewell, in unſerem Planetenſyſtem den organiſirteſten Punkt des Univerſums, die Erde dieſe geweihte Stätte, auf welcher der Herr erſchien, als deſſen abſoluten Mittelpunkt an, den Hegel wie Becker das Bethlehem der Welt nennt. Als Grund gibt Hegel an, daß das unmittelbar Concreteſte auch das Vollkommenſte ſei. Der Verſtand ziehe freilich das Abſtracte (wie die Sonne und Fixſterne im Verhältniß zu

führen. So Morus, Leß, Storr, Flatt, Reinhard, Knapp. Aber es wurde bald auch die Schriftauktorität auf allerlei Weise an-

den Planeten) dem Concreten vor, aber nicht die Vernunft. Man dürfe, wird von dieser Seite erinnert, dem unfruchtbaren Erstaunen über Zahl und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen nicht zu viel Einfluß gönnen (A. v. Humboldt Kosmos 1, 156 f.), noch über den Wundern des Teleskops die Wunder des Mikroskops oder die Wunder im Kleinen vergessen (Chalmers in Tholucks verm. Schriften I, 209 f.). Die äußerlich untergeordnete und abhängige Stellung der Erde bestehe sehr wohl mit ihrer innern hohen Bedeutung für das Geistige. Nach dem ptolemäischen System wäre die Erde in der äußern Erscheinung der Mittelpunkt des Weltalls, um den sich alles bewege. Allein das wäre, wenn es wahr wäre, nach Steffens gerade ein Widerspruch gegen ihre geistige centrale Bedeutung. Das wahrhaft Centrale könne nie in die Erscheinung hervortreten; es gehöre zum ideellen Reich die Dialectik, wornach die Erscheinung selbst nicht absolute Bedeutung hat, sondern erst durch einen Act der Negation, der durch das Inadäquate der Erscheinung im Verhältniß zur Idee erleichtert wird. Andere dagegen, wie G. H. v. Schubert, Göschel, Lange sehen in den Fixsternen und ihrer Lichtwelt Stätten höherer Ordnung, die Wohnung von Engeln und seligen Geistern, in den Planeten aber noch unbewohnte Körper, unter ihnen in der Erde den ausgebildetsten. Sie halten sich also an die Vorstellung von Leibnitz und lassen die Menschwerdung auf Erden geschehen sein, weil hier die Bedürftigkeit dafür allein vorhanden, nur hier zugleich Erlösungsfähigkeit war. Kurtz (die Bibel und die Astronomie, 3te Ausg. 1853) macht gegen die letztere Ansicht geltend (S. 378), in der Menschwerdung sei ein Mehreres und Höheres beschlossen, als eine bloße Wiederherstellung des Menschengeschlechts zum gleichen Niveau mit den übrigen nicht gefallenen Geistern; denn da Gott in alle Ewigkeit Mensch bleibt, so wird dadurch der Mensch über alle andere Kreatur erhoben, und in gleichem Maße auch die Erde über alle anderen Himmelswelten, zum ewig bleibenden Throne der unmittelbarsten göttlichen Präsenz bestimmt. Daher entscheidet er sich für eine mittlere Ansicht. Die Erde stehe jetzt seit dem Fall (zuerst der Engel, die sie bewohnten, dann der Menschen) nicht blos niedriger da als früher, sondern auch als die Fixsterne, andererseits aber sei sie fähig und bestimmt zur höchsten Daseinsform, zum Mittelpunkt des Alls, wovon sich auch Spuren zeigen. So sei die Auszeichnung der Erde durch die Menschwerdung Got-

gegriffen. Die Exegeſe hatte mit Erneſti's grammatiſcher Methode einen neuen Aufſchwung genommen (Instit. Interpretis 1761), und nach dem Sinn ihres Stifters ſollte ſie eine neue Wehre für die Kirchenlehre ſein. Sie war es auch für die Soteriologie, die Lehre vom Glauben, aber nicht für alle dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirche. Dazu kam, daß jene dem Geiſt und Wort der Reformationszeit ſo entſprechende Methode keineswegs ſofort unbefangene Anwendung fand. Hatte die Theologie ſich der Auktorität der ſymboliſchen Bücher und der früher in dieſen gefundenen regula oder analogia fidei entledigt, ſo brachte ſie nun zur heil. Schrift, ſtatt aus ihr ſelbſt ſie zu erklären und der Kraft und dem Recht ihrer Selbſtauslegung zu vertrauen, einen andern Canon mit, die vernünftigen Gedanken, die Weisheit der Aufklärung und allerlei vorgebliches Urchriſtenthum. Das hiſtoriſche Princip der Exegeſe, beſonders durch Semler emporgebracht und die erwachende Kritik, welche mit jugendlichem Muth auch an der bisherigen Grundveſte des Glaubens, der Schrift, rüttelte, boten für jede von Seiten der Schrift drohende Verlegenheit beliebige Auskunft, indem alle widrigen Beſtandtheile der Chriſtologie wie der Glaubenslehre überhaupt angeblich unbeſchadet der Auktorität der Schrift im Ganzen jetzt auf Akkommodationen und Zeitvorſtellungen reducirt oder indem gewiſſe bibliſche Schriften, die ſie enthielten, als unächt auf die Seite geſchoben wurden. Semlers Verdienſte um die Theologie dürfen zwar nicht ſo gering angeſchlagen werden, als es jetzt häufig geſchieht: bei aller Confuſion und Formloſigkeit war er klar genug, um die Verworrenheiten der in's Unverſtändliche übergegangenen kirchlichen Lehrſätze zu erkennen und zu lichten, und die nicht minder unerläßliche kritiſche Seite des Proteſtantismus hat beſonders er durch ſeine Arbeiten wieder hergeſtellt. Aber die Wirkungen ſeiner mit großer Gelehrſamkeit gepflogenen Arbeit waren zunächſt nur deſtructiv für die Theologie, während er perſönlich ſeinen „Privatglauben“ durch alle hiſtoriſch-kriti-

---

tes mit ihrer jetzt niedrigen und untergeordneten Stellung im Weltganzen vereinbar.

schen Prozesse hindurch rettete. Der erwachte freiere historische Forschungsgeist wandte sich mit besonderem Eifer auch der Geschichte unseres Dogma zu und fand viel neues ungeahntes Licht, sah aber auch meist nur einen äusserlichen zufälligen Ursprung an den Bestimmungen derselben. Die erst allmählige Ausbildung oder begriffliche Fassung des Dogma galt für einen untrüglichen Beweis, daß sie nur menschlich und werthlos sei. Die von Löffler übersetzte Schrift Souverains vom Platonismus der Kirchenväter war besonders wirksam, um sich die Trinitätslehre als eine exotische Pflanze vorzustellen. Diesen Standpunkt hat in Betreff der sogenannten Mysterien des christlichen Glaubens besonders Gruner eingenommen. Andere giengen für die Trinitätslehre auf nachbabylonische jüdische Religionsphilosophie zurück; für die Lehre vom Sohn Gottes auf mißverstandenen Orientalismus des alten und neuen Testaments [14]).

---

[14]) Es bildete sich von Semler an auch eine ausgebreitete Literatur über die Geschichte der Trinitätslehre und Christologie. Ausser Cotta's Abh. zu Gerhards loci Th. T. III, 324 ist Löffler zu nennen, der seiner Uebersetzung von Souverains Schrift, Züllich. 1792, eine Kurze Darst. der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre von Jesu bis auf d. nic. Kirchenverf. vorausschickte; Martini Versuch einer pragm. Gesch. d. Dogma v. d. Gottheit Christi in den vier ersten Jahrh. n. Chr. Rost. u. Lpz. 1800. Stark, Geschichte des Arianismus, Berl. 1783. 1784. 2 Th. Eckermann, Hdb. d. christl. Glaubensl. II, 434 ff. 627 ff. Ausserdem Abhh. von Keil, Planck, Schleusner, Paulus u. A. in Hencke's Magaz. und Velthusens Commentatt. theol. wie in Schmidts Bibliothek f. Kritik und Exegese und Paulus Memorabilien. Daneben verdient noch von Semler erwähnt zu werden Selecta Capita ex hist. eccles., und seine Vorbereitung auf d. K. Großbr. Aufgabe von der Gottheit Christi, Halle 1787. Sein Rath für die Preisbewerber geht dahin, daß sie über die Art, wie die Gottheit Christi zu denken sei, nichts Bestimmtes, wenigstens nichts kirchlich zu Handhabendes oder die Freiheit der Privatreligion Bindendes aufstellen mögen, indem darauf für das eigentliche Christenthum nichts ankomme. Semler hält übrigens den wunderbaren Charakter Christi und besonders die Geschichtlichkeit seiner Auferstehung gegen die Deisten fest. (Vgl. S. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insb. v. Zweck Jesu u. s. Jünger, 2te Aufl., Halle 1780.) Er be-

Da zu dieser Zeit auch der Einfluß der französischen und englischen Freidenker in Deutschland immer mächtiger wurde, die wolfische Philosophie allmälig in dem Sande der Popularphilosophie sich verlief, und einem durch ihre verstandesmäßige, formale Richtung miterzeugten Deismus und Fatalismus Platz machte, der consequent in Materialismus und Eudämonismus umschlug: so mußte die ideenlose, in die Kreise der Endlichkeit und kahler Nutzenstheorieen festgebannte Zeit der Lehre von der Person Christi immer mehr entfremdet, die Lehre von der Menschwerdung Gottes mußte ihr ein Aergerniß und eine Thor-

---

harrt, wie Lessing, darauf, die Wahrheit der christlichen Religion müsse erfahren werden, besonders durch ihre moralischen Wirkungen. Das Christenthum ist ihm die „unendliche Religion", in Christus selbst sieht er eine Unendlichkeit, die von allen Beschreibungen nur unvollkommen erreicht ward. Die Trinitätslehre gehöre non tam ad erudiendos animos, quam ad recreandas conscientias, und der Glaube an sie gehe auf die neuen unendlichen moralischen Wohlthaten Gottes durch das Christenthum. J. Fr. Flatt's Commentatio de symbolica Eccl. nostrae de deitate Chr. sententia 1788, die von der Gött. Fac. gekrönt wurde, macht dagegen geltend, die heil. Schrift enthalte über Unterschiede und Einheit der Trinität, besonders in Betreff des Sohnes Gottes, bestimmte Offenbarungen, und die Theologie habe ihren Dank gegen Gott durch Ausmittelung des wahren Schriftsinnes zu beweisen, der sich dann wohl gegen die Angriffe der Philosophie und nicht kirchlicher Parteien behaupten lasse. Er gibt zu, man sei in den Lehrbestimmungen zu weit gegangen; Solche, die unter die Orthodoxen gerechnet wurden, haben den Begriff der Homousie und Persönlichkeit so bestimmt, daß, um ihnen beizupflichten, allem Vernunftgebrauch zu entsagen wäre. Aber die symbolische Lehre enthalte nur so viel: Die Subjecte A und B verhalten sich so zu einander, daß sie zwar ein und dasselbe C gemeinsam haben, aber durch ein Merkmal (character) X von einander sich unterscheiden. S. 91. Deutlicher kann kaum bekannt werden, daß die Trinität selbst diese Theologie zum unbekannten X geworden sei. Eine affirmative Erkenntniß (sensu ajente) gebe es nicht von der Trinität, aber deßhalb doch eine negative. Auch die kantische oder eine andere etwa aus der Empirie gewonnene Kategorienlehre könne nicht gegen die Trinität beweisen, da es noch andere Kategorieen geben könne als die auf die Sinnenwelt anwendbaren.

heit werden. In rascher Folge erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war.

Bei dem Subordinatianismus, der noch mit dem schwachen Faden einer höhern, präexistirenden, in Jesu wohnenden Hypostase an dem kirchlichen Begriffe des Gottessohns hing, war nicht stehen zu bleiben: er schloß ja die wahre Menschheit, um die es unserer Epoche vor Allem zu thun war, noch weit entschiedener aus, als die Kirchenlehre selbst, weil nach dem Arianismus, wenn Jesu Menschheit vollständig soll gedacht werden, zwei endliche Persönlichkeiten Eine Person bilden müßten. Da nun auch in den Begriffen vom Erlösungswerk, welche die Theologen damals hatten, durchaus keine Nöthigung und Aufforderung lag, etwas so Abenteuerliches zu setzen, wie der Arianismus mit der Annahme des Herabsteigens eines himmlischen Geschöpfes in einen Menschen thut, vielmehr ein solches Werk, (wie es Christus noch zugeschrieben ward) dessen Wesen in Lehre besteht, auch von einem Menschen versehen werden konnte, der von Gott durch besondere Kräfte unterstützt war, so sank das Göttliche, das man sich in Christus noch dachte, auf den Begriff einer ihm mitgetheilten göttlichen Kraft zurück; und man war wieder an der Lehre des Paul von Samosata angekommen. Dieß spricht sich in dem großen Interesse aus, mit dem man die früher mit Abscheu von den Kirchenlehrern ausgeschlossene socinianische Christologie behandelte: von vielen wurde sie nun adoptirt [15]), nur daß jene phantastischen, supernaturalen Reste des Socinianismus nun consequenter ausgestoßen wurden. — So war man folgerecht in der rückgängigen Bewegung am Ebjonismus wieder angelangt, mit dessen Ueberwindung die Entwicklung des Dogma begonnen hatte. Die Wenigen, welche noch an Christi Gottheit festhielten, thaten es entweder nicht

[15]) Z. B. von Basedow, Bahrdt, Steinhart. Oelrichs, Ziegler machten genauer damit bekannt.

mehr mit der frühern Sicherheit und Entschiedenheit, sondern gleichsam nur noch auf der Flucht; oder die es entschiedener thaten, wie die Tübinger Schule [16]), konnten doch den Strom nicht mehr zurückdrängen. Dazu trug noch besonders selbst von Seiten der noch gläubigeren Theologen das Aufkommen der sogenannten praktischen Dogmatik das Seinige bei. Nach der praktischen Bedeutung der Dogmen wurde ihre Wichtigkeit und ihre Wahrheit bemessen [17]), alle rein spekulativen Elemente wurden als unwesentlich bezeichnet. Diese Verrenkung des dogmatischen Organismus, eingegeben von dem Nützlichkeitsgeist der Zeit, gab der Erkenntniß eine verkehrte Stellung. Während nur die Wahrheit dem Menschen sein wahres praktisches Ziel ausstecken kann, wurde nun die Sache auf den Kopf gestellt: das Praktische, das Handeln als das erste Feststehende, als Ausgangspunkt behandelt, als ob von selbst gewiß wäre, wie zu handeln und was durch das Handeln zu realisiren sei. So wurde nun das Christenthum von dieser angeblich praktischen Richtung gemeistert. Was zu dem blos vorausgesetzten, nicht aber durch die Wahrheit, das Christenthum, gebildeten Begriffe des Praktischen sich nicht schicken wollte, blieb als unpraktisch bei Seite liegen. Mit dieser gegen die spekulativen Elemente des Christenthums unter einem schönen, trügerischen Namen feindseligen Richtung ward aber der christlichen Frömmigkeit ein schwerer Schlag versetzt. Das Praktische, weil nicht integrirt durch die Glaubenslehre, war ein Aeußerliches, Endliches, und wurde sohin selbst das Unpraktische. Manches, was ein constitutives Element des christlichen Bewußtseins bildet, wurde so als unwesentlich, weil unpraktisch, behandelt, namentlich aber auch wesentliche Stücke der Christologie und des mit ihr Zusammengehörigen abrogirt [18]). So arbeiteten auch ernstere Theologen der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit der Zeit in die Hände.

[16]) Ausser Flatt, a. a. O., Storr Doctrinae christianae pars theoretica. 1793.

[17]) Hieher gehören Leß, Jerusalem, Spalding, Ammon, Miller.

[18]) So findet Spalding in seiner „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ die

Noch weiter giengen dann natürlich, wie wir bereits gesehen haben, die Herolde und die Heroen der Aufklärung. Und da die Theologen bei ihrem dem Pelagianismus der Zeit genäherten Standpunkt auf die Fragen nach der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, wie der christliche Glaube sie in Christus sieht, keinen genügenden Bescheid zu geben wußten, so war es der nichts mehr ohne Begründung annehmenden Subjectivität sehr natürlich, zur Läugnung aller göttlichen Offenbarung in Christus fortzuschreiten. Die Idee der Erlösung von der Macht des Fleisches, welche das Christenthum verheißt, konnte dem Eudämonismus der Zeit nur als eine minder erwünschte, entbehrliche Lehre erscheinen: die Lehre von irgend einem übernatürlichen Eingreifen Gottes bei der Person Christi nur als unbegründet: und, auch abgesehen von der unwissenschaftlichen allen Zusammenhang des Denkens abreissenden Darstellung dieser Offenbarung bei den Supranaturalisten, jener Zeit schon darum verwerflich, weil alles Ideenvolle der ideenlos gewordenen Zeit fremde geworden war [19]). So sehr verlor sie das Organ auch nur zu Auffassung des großartigen Menschlichen in Jesu, daß sie seinen Gedanken, ein Reich Gottes auf Erden zu stiften, sich nicht mehr anders begreiflich machen und nahe bringen konnte, als durch Zuziehung von Triebfedern aus dem Kreise der gemeinen Endlichkeit, welche dem Geiste die einzige Wirklichkeit geworden zu sein schien [20]). Damit war nun noch bedeutend weiter rückwärts gegangen, als bis zur ebjonitischen Zeit. Der unbefleckte Charakter des Erlösers wurde angegriffen, er wurde, wie einst vor den Hohenpriestern, so nun vor dem Stuhle der „Vernunft“ auf Ehrgeiz, Herrschsucht, Unredlichkeit angeklagt, und wie damals für schuldig befunden. Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die

Lehren von den zwei Naturen in Christo, von der Trinität, Genugthuung, Erbsünde unpraktisch und unbrauchbar zum Kanzelvortrag.

[19]) Ueber hieher gehörige Literatur vgl. Reinhard Epit. S. 120 ff.

[20]) So der Wolfenbüttler Fragmentist; Venturini u. A.

Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höhern Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das Andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel.

Zweites Kapitel.

Die kantiſche Zeit.

Ueber jene ſo oberflächliche als frivole Denkweiſe, welche ohne Sinn für das Hohe nichts mehr damit anzufangen wußte, als es zu vernichten oder in den Staub zu ziehen, welche blind vor Licht, trunken von dem Wahne der Aufklärung, über das Tiefſte, was ſeit Jahrtauſenden den Menſchengeiſt bewegt und bereichert hatte, mit dem Dünkel einer hohlen Scheinphiloſophie abſprach, kam nun plötzlich wie ein Blitz aus dem reinen aufgeklärten Himmel die kant'ſche Kritik der reinen Vernunft. Sie warf jene Einbildungen von Weisheit wie im Sturme nieder, ſie begann das Gericht, das die Vernunft über das Chriſtenthum geübt hatte, nun an dieſer ſelbſt zu vollziehen. Durch Appellation an das ſittliche Bewußtſein, das Kant mit einer Art religiöſer Begeiſterung in ſeiner Kraft und innern Wahrheit ausſprach, ſtürzte er die dem Chriſtenthum ſo durchaus feindſelige Richtung des Eudämonismus, und rief einen Aufſchwung hervor, wodurch die geiſtig erlahmte Welt neu belebt, die ideenloſe Zeit wieder von der Macht der Idee ergriffen wurde. Mit der neuerwachenden Empfänglichkeit für die Idee mußte auch die Empfänglichkeit für den Mittelpunkt alles Idealen in der Menſchheit, den Erlöſer wieder aufgehen.

Eine ſolche ernſtere Philoſophie mußte den ſittlichen Ernſt des Chriſtenthums achten und weit von jenem Leichtſinne entfernt ſein, der es nur als Aberglauben, als eine leere, geiſtloſe Hülle betrachten wollte. Das erkannten auch bald die Theologen, und beeilten ſich, dieſe dem Chriſtenthum freundliche Seite

des Systems zum Besten der christlichen Glaubenslehre zu verwenden.

Die Vermittlungsversuche nahmen aber folgenden Gang. Wir haben es als das Wesen unserer ganzen Periode kennen gelernt, daß die Subjektivität nicht blos auf äußere Auktorität der Offenbarung hin glauben, daß der Geist selbst von der Nothwendigkeit der von ihr gegebenen Lehren sich auf demonstrativem Wege überzeugen wollte. Indeß war der subjektive Geist noch mehr erstarkt, und da ihm mit der Idee des Sittlich-Guten schon eine reiche aus ihm selber fließende Quelle offen stand, so gieng um so mehr das Selbstgefühl des Geistes so weit fort, daß er gar keine Objektivität mehr als Auktorität anerkennen wollte, ausser eine solche, auf welche er durch das Denken selbst nothwendig geführt ward. Die Vermittlungsversuche zwischen Christenthum und Philosophie mußten sich auf die Vorfrage über Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung überhaupt um sittlicher Zwecke willen gründen. Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung [1]), oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs [2]). Das Resultat war: eine äußere, unmittelbare Offenbarung, ein Treten Gottes in's Mittel stehe dann zu erwarten, wenn der höchste Weltzweck, die Sittlichkeit, deren Förderung durch alle moralischen Mittel in der Natur Gottes wesentlich begründet sei, dieß erfordere. Das sei aber dann der Fall, wenn der sittliche Verfall der Menschheit so weit gekommen sei, daß sie durch sich selbst das reine Moralgesetz weder mehr kenne, noch zu üben vermöge. Da wäre also nachzuweisen gewesen, daß in jener Zeit, da Jesus auftrat, der sittliche Verfall der Menschheit jene Stufe erreicht hatte. War aber schon dieser historische Beweis, namentlich von kant'schen Principien aus schwer zu führen, so war, selbst wenn er gelang, damit noch nicht die Nothwendigkeit Christi für alle Zeiten, z. B. auch für die unsrige erwiesen. Und wenn Tieftrunk in seiner Censur des protestantischen Lehr-

[1]) Fichte 1791.
[2]) Tieftrunk 1790. 1791.

begriffs auch die Wunder bei Chriſtus feſthält, ſo war doch damit die Nothwendigkeit eines Gottmenſchen noch keineswegs dargethan. Vielmehr konnte ja dasjenige, was Lehre und Beiſpiel zu Aufhebung des ſittlichen Verfalls thun ſollten, gar wohl auch durch einen weiſen, heiligen Menſchen vollbracht werden.

Anders nun wendete Kant ſelbſt die Sache [a]). Wir haben auch hier zuerſt auf jene Vorfrage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt zu achten; weil ſchon in ihr, nur auf abſtrakte Weiſe, die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenbarung in Chriſtus enthalten, ja auch der Begriff von der Perſon Chriſti ſelbſt ganz von jener Vorfrage abhängig iſt. Kants Gang iſt nun folgender: Was

A. die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft, ſo legt er

1) zu ihrem Erweis einen tiefern Grund durch ſeine Lehre von dem radikalen Böſen, worunter er nicht die Sinnlichkeit an ſich, ſondern die Subordination des Sittengeſetzes unter die Sinnlichkeit verſteht. Dieſe Subordination iſt nach ihm nicht blos momentan und vereinzelt, ſondern es iſt dieß Böſe eingewurzelt in den Menſchen, nicht als Erbkrankheit, Erbſchuld, Erbſünde, d. h. nicht auf mediciniſche, juridiſche, theologiſche Weiſe, ſonſt wäre es kein moraliſches Böſes. Sondern es heißt radikal, weil es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit ſich ſchon als wirkſam zeigt, alſo nicht erſt in der Zeit, durch einen willkürlichen Zeitakt erworben iſt, und doch einen Hang zum Böſen enthält, der ſelbſt die Wurzel iſt aller beſonderen Maximen und Handlungen, weil er den Grund aller Maximen verderbt. Dieſer Hang muß ſeinen Grund in der Freiheit haben, ſonſt würde er nicht mehr ſittlich bös heißen können; weil aber der Grund in keiner zeitlichen That ligt, ſo weist er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberſte Maxime, der Grund aller andern, verkehrt wurde.

2) So gewiß aber dieß radikale Böſe zu einer Macht im ganzen Geſchlecht geworden iſt, ſo gewiß muß es auch wieder

[a]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1792.

überwunden werden, und eine radikale Wiederherstellung dadurch folgen, daß jene Umkehrung der Principien wieder umgekehrt wird. So unbegreiflich nun der Ursprung des Guten wie des Bösen bleibt, so können wir doch auf die Frage: wie jene Umkehrung möglich sei? antworten: als möglich können wir uns doch denken, daß das Böse vom Guten überwogen wird; aber auch als nothwendig, denn das ligt in der absoluten Forderung des Sittengesetzes: du sollst, also kannst du. Aber wie das radikale Böse nur aus Freiheit zu begreifen ist, so auch die Wiederherstellung. Selbstbesserung ist Pflicht — Harren auf göttliche Hülfe Trägheit, Unsittlichkeit.

3) Diese Wiederherstellung aber vermittelt sich durch drei Momente.

a) Durch die Idee der gottwohlgefälligen, d. h. vollkommenen, sittlichen und darum seligen Menschheit. In ihr wird sich der Mensch seiner ursprünglichen Anlage, Bestimmung und Vollkommenheit bewußt, und sie wirkt, in die Maxime aufgenommen, heiligend, wenn auch nur allmälig. Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, sich zu ihr zu erheben, an ihre Erreichbarkeit zu glauben, ihrer Macht zu vertrauen. α) Empirisch zwar ist ihre Erreichung weder erkennbar noch vielleicht vollkommen möglich. Aber da — ist nur das gute Princip in dem Menschen gesetzt, sein Fortschritt in der Verwirklichung vor Gott als eine Einheit ligt, so ist der Mensch auch schon durch das Princip Gott wohlgefällig: die Mängel in der Erscheinung dieses Princips verschwinden im Ganzen. β) Eben so wenig darf die Furcht, ob auch die neue sittliche Gesinnung dauernd sein werde, beunruhigen; denn mit der Uebung des Guten wächst die Kraft und das Vertrauen zu der Macht seiner Idee. Der Gewißheit aber von der Unveränderlichkeit seiner guten Gesinnung bedarf der Mensch gar nicht, sie wäre eher schädlich. γ) Was aber die vergangenen Sünden betrifft, wegen deren das Strafbewußtsein die Freudigkeit des neuen Lebens stören könnte, so ist zu bedenken, daß der Mensch durch seine Umwandlung viele Leiden und Entsagungen über sich nimmt. Diese gebühren ihm als neuem eigentlich nicht: da er sie aber doch lei-

det, ſo ſind ſie die ſtellvertretenden Leiden des neuen Menſchen für den alten, und damit die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit befriedigt. Es bedarf kaum angedeutet zu werden, wie auf dieſe Weiſe alle bisher verſuchten Wege, von dem Bedürfniß jedes einzelnen Menſchen aus die Nothwendigkeit der Perſon eines Gottmenſchen zu beweiſen, abgeſchnitten waren. Von dieſer Seite her blieb nur noch eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung möglich, wenn nemlich jener tiefe Verfall der Menſchheit eintrat, auf welchen ſeine Schüler ſich berufen. Aber dieß thut er nicht ſo unmittelbar, ſondern ſucht den Uebergang zum Chriſtenthum auf eine tiefere Weiſe — durch die Idee des Gottesreichs zu gewinnen.

b) Das zweite Moment in der radikalen Wiederherſtellung iſt ihm die Idee und Nothwendigkeit eines *ethiſchen Gemeinweſens*. Nur in dieſer Form iſt ihm die Sittlichkeit eine vollkommen realiſirte und realiſirbare. Ohne die Form der Gemeinſamkeit wäre jeder im ethiſchen Naturzuſtande, indem jeder ſich ſelbſt ſein Geſetz gäbe, wodurch ein Kampf und Widerſpruch der Tugendprincipien entſtünde, eben damit Sittenloſigkeit. Aus dieſer Subjektivität allgemeiner Autonomie muß alſo herausgetreten, das höchſte Sittengeſetz muß das Eine allgemeine Princip werden.

Die Stiftung dieſes ethiſchen Staats nun kann nur durch Religion von den Menſchen unternommen werden; denn Ein Geſammtwille muß in ihm alle Einzelnen zuſammen halten, indem Alle dem Gleichen ſich unterwerfen. Und dieſer Geſammtwille darf nicht ein fremder, ſondern muß der moraliſche Wille aller Einzelnen ſein, d. h. der Wille des allgemeinen moraliſchen Geſetzes, oder eines Geſetzgebers, dem Alle abſolut unterworfen ſind. Einen ſolchen Geſetzgeber zu glauben iſt Pflicht, weil ohne dieſen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethiſchen Gemeinweſens unmöglich wäre. Damit iſt der Uebergang zur Religion gegeben. Der ethiſche Staat iſt zugleich eine Kirche; aber nur vorerſt eine *ideale*: denn dieß Gemeinweſen darf nicht auf etwas Aeuſſeres gegründet ſein, ſondern blos der reine, abſolut gültige Vernunftglaube iſt ihr Geſetz und Ziel; die unbedingte

Auktorität der die sittliche Idee in sich tragenden Vernunft ihr Fundament: und dieser idealen Kirche kommen zu die Merkmale der Freiheit, Einheit, Universalität, Lauterkeit und Unveränderlichkeit. — Allein

c) diese reine, ideale Kirche muß, um real zu werden, nothwendig zuerst eine statutarische Form annehmen. Um in die Erscheinungswelt einzutreten, zieht die Idee sinnliche Gestalt an. Die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche setzt ein Factum, einen Stifter voraus: die Vernunftreligion für sich bringt es zu keiner Einigung, wegen der Beschaffenheit der Menschen. Es ist der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dieß macht nöthig, ein äußeres Introduktionsmittel der wahren Vernunftreligion anzunehmen: ohne die Annahme einer Offenbarung würden die Menschen zu ihrer Vernunft, wenn sie auch die gleichen Wahrheiten sagte, wie die Offenbarung, kein Vertrauen haben. Sodann sind die Menschen so schwer zur Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sei, immer suchen sie es sich leichter zu machen durch einen Afterdienst. Noch weniger kommen sie dazu, einen ethischen Gemeinstaat zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Auktorität dazu angetrieben zu sein. Obwohl daher einerseits die ideale Kirche durch Gründung ihrer Verwirklichung auf etwas Historisches und Empirisches verunreinigt und zu etwas Statutarischem wird; obwohl damit der Charakter der Freiheit leidet, weil der Mensch an eine bindende Geschichte, statt an seinen Geist gewiesen wird; der Charakter der Universalität, weil alles Historische nur partikuläre Geltung haben kann für die, an welche es gelangt und die es prüfen können; die Einheit, weil jeder historische Kirchenglaube sich in viele Formen zerspaltet; die Lauterkeit, weil mit jeder Kirche ein Gottesdienst, mit jedem Gottesdienst die unreinen Triebfedern der Furcht und Hoffnung, ein Hofdienst statt der absoluten Achtung vor dem Sittengesetz gegeben ist; die Unveränderlichkeit endlich, weil alles Empirische dem Wechsel ausgesetzt ist: so muß dennoch, soll auch nur der Anfang einer sitt-

lichen Verbindung zu Stande kommen, auf die Bedürfniſſe der ſchwachen Natur Rückſicht genommen, es müſſen Statuten als göttlich vorgeſchrieben werden, damit an ihnen als einem Vehikel der Vernunftreligion der Menſch erſtarke, ſowohl in ſich als zur Arbeit an einem ethiſchen Gemeinweſen [4]).

B. Was nun aber das Verhältniß dieſer Theorie zum Chriſtenthum und zur Lehre von der Perſon Chriſti insbeſondere betrifft — ſo geſtaltet es ſich nach dieſen Grundſätzen alſo:

Weder zur Verſöhnung, noch zur Heiligung und Beſeligung bedarf der Menſch an ſich äußerer Hülfe und Auktorität: aber zur Stiftung eines ethiſchen Gemeinweſens iſt der Glaube an eine äußere Offenbarung nöthig; und dieſe kann ſonach Bildungsmittel zur wahren Vernunftreligion werden. Ob nun das Chriſtenthum dieſe Stelle des tüchtigen Vehikels zur reinen Vernunftreligion ausfülle, das hängt davon ab, ob es einen reinen ſittlichen Geiſt hat. Hiebei kommt es vor allem auf die Perſon des Stifters an. Er will nach ſeinem Charakter und ſeiner Lehre eine reine Tugend und ein Reich derſelben, ein Gottesreich auf Erden ſtiften; in ſo fern muß man ſagen, daß der Glaube an ihn die reine Sittlichkeit nicht verunreinige, ſondern daß er ſich eigne, der Stifter jener ſtatutariſchen Kirche zu ſein, die als nothwendig oben gezeigt iſt. Fragt man aber nach dem wirklichen, hiſtoriſchen Weſen dieſer Perſon, ſo läßt ſich darüber nur Negatives ausſagen, und es iſt auch gleichgültig für die praktiſche Religion, ob unſere Erkenntniſſe ſich bis dahin erweitern. Als Hiſtoriſchem, Empiriſchem kann ihm an ſich doch keine

---

[4]) Von wirklicher Offenbarung Gottes iſt bei Kant nicht die Rede, ſondern von Religionsglauben. Aehnlich wie Kant, aber auf Gott zurückgehend, hat C. L. Nitzsch De revelatione relig. externa eademque publica „mit formalem Supernaturalismus einen materialen Rationalismus“ vereinigt. Vgl. C. J. Nitzſch, Syſt. der chr. Lehre A. 6. S. 71. Mehr chriſtologiſch, nach Art des Lactantius, argumentirend aus der Nothwendigkeit der Verwirklichung des ſittlichen Ideals verfuhr der Kantianer Stapfer, den Schneckenburger wieder in Erinnerung gebracht hat.

Auktorität zukommen. Das Historische von ihm kann nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen: denn wir können dieß anders nicht, als unter der Idee eines Menschen, der unter den schwersten Kämpfen die Sittlichkeit bewährt. Um uns übersinnliche Beschaffenheiten, wie die Idee des Guten concret anschaulich zu machen, bedürfen wir immer einer Analogie mit Naturwesen und können uns keinen sittlichen Werth von Belang denken, ohne die sittlichen Handlungen uns auf menschliche Weise vorzustellen, zu dramatisiren. Aber dieß kann blos den Werth haben, die schon in uns liegenden sittlichen Begriffe zu erläutern; es wäre aber Anthropomorphismus, wenn wir diesen Schematismus der Einbildungskraft zu einer Erweiterung unserer Erfahrung stempeln, und wegen dieser nothwendigen Art oder Unart unseres Denkens uns glauben machen wollten, es müsse die sittliche Idee an dem Punkt auch wirklich objektiv und historisch realisirt sein, von dem wir bei ihrer Dramatisirung ausgehen. Möglich zwar bleibt die historische Erscheinung eines Sündlosen; aber jedenfalls wäre es nicht nöthig, ihn für übernatürlich erzeugt zu halten — wenn schon auch die Unmöglichkeit hievon nicht absolut darzuthun ist. Aber da schon das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit auf eine unbegreifliche Weise in uns ligt, was bedarf es noch weiterer Unbegreiflichkeiten? Ja, die Erhebung eines solchen Heiligen durch übernatürliche Geburt über alle Gebrechlichkeit menschlicher Natur würde seiner Vorbildlichkeit nur Eintrag thun, denn da er keine errungene, sondern eine angeborne Tugend hätte, so würde dieß eine so große Distanz zwischen ihm und uns bilden, daß wir keinen Beweis der Erreichbarkeit des Ideals für uns an ihm haben würden. — Selbst wenn der große Lehrer, der als Beispiel für das Bewußtsein der Menschheit dastehen soll, der Idee nicht völlig entspräche, so könnte er doch von sich so reden, als ob das Ideal des Guten an ihm leiblich und wahrhaftig dargestellt wäre; er würde nemlich dann von seiner Gesinnung reden, welche er sich zur Grundmaxime gemacht hat. Nicht minder könnte er auch so leisten, was er zu leisten hat. Auch die Introduction der reinen

Vernunftreligion bedarf nicht absolut eines ganz sündlosen Stifters des ethischen Gottesstaates auf Erden.

Von ihm nemlich hat die sittliche Idee nicht erst ihre Realität und verpflichtende Kraft zu borgen: sie trägt sie vollständig in sich selbst als Ausfluß der moralischen gesetzgebenden Vernunft. Gab es auch nie einen absolut Sittlichen, so bleibt doch die objektive Realität gleichmäßig stehen. Nichts Historisches, Empirisches kann durch sich verpflichtende Kraft für uns haben als Vorbild oder Lehre: vielmehr muß das Historische seine verbindliche Kraft erst aus der Vernunft entlehnen; mißt sie doch selbst erst den Werth eines angeblich Sündlosen nach innerem Maßstab ab.

Ja er geht weiter. Eine äußere Offenbarung, die als solche immer zum Auctoritätsglauben führt, muß, wenn auch der Glaube daran als ein Vehikel der wahren Vernunftreligion im Anfang nöthig sein mag, wieder untergehen. Reine Moralität kann sie noch nicht bewirken. Es ist vielmehr ein strafbarer moralischer Unglaube, wenn man erst dann den in's Herz geschriebenen Geboten Auktorität zuschreiben will, wenn sie äusserlich beglaubigt sind. Der ganze Werth einer Offenbarung kann nur darin bestehen, auf dem Wege der Auktorität zur bewußten, freien Moralität zu führen. Diese bedarf dann jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde. Zur radikalen Wiederherstellung, welche der Herablassung der Idee zu einem statutarischen Kirchenglauben bedarf, gehört es wesentlich, daß diese Hüllen nur umgenommen werden, damit in ihnen der reine Vernunftglaube zur Kraft heranreife, sie wieder abzustreifen, und die lautere moralische Religion dastehe, durch nichts als durch sich selbst getragen. Diesen Läuterungsproceß der in den Stand der Erniedrigung, d. h. in die statutarische Kirche, eingegangenen Idee des Gottesreichs will er nicht auf revolutionäre Weise einleiten. Aber es ist die Pflicht und Aufgabe der statutarischen Kirche, wenn sie überhaupt zur Existenz ein Recht haben soll, die statutarischen Elemente immer mehr von sich abzuwerfen und so an ihrer Selbstzerstörung zu arbeiten. Es muß nothwendig einmal die Zeit kommen, wo die Religion von allen

empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte ruhen und provisorisch zu Beförderung des Guten die Menschen vermittelst des Kirchenglaubens vereinigen, allmälig losgemacht wird, daß die reine Vernunft zuletzt überall herrsche, und Gott sei Alles in Allem. Der Weise soll, während er der Menge die ihr noch unentbehrlichen Stützen nicht vor der Zeit entzieht, einsehen, daß der Glaube an den Sohn Gottes nur der Glaube an sich selbst, daß die Menschheit, sofern sie sittlich ist, der wohlgefällige Sohn Gottes ist, weil diese Idee der Menschheit sie für Gott allein zum Zweck der Schöpfung machen kann. Diese Idee der Menschheit geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm; sie ist in sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch das alle Dinge sind. Indem nicht von unserem Geiste diese Idee, sondern unser Geist von ihr in Besitz genommen ist, so können wir, die wir nicht einmal unsere Empfänglichkeit für diese Idee begreifen, sagen, daß jenes Urbild vom Himmel auf uns herabgekommen sei und in Herablassung die Menschheit an sich genommen habe. Der Christus ausser und in uns sind nicht zwei Principien, sondern Eines. Wollte man den Glauben an die historische Erscheinung dieser Idee der Menschheit in Christus zur Bedingung des Heiles machen, so hätten wir zwei Principien, ein empirisches und ein rationales. Allein dem letztern fiele doch aller wahre Gehalt zu. Denn was haben wir am Empirischen ohne das Rationale, oder was nicht auch am Rationalen wäre? Der wahre Gottmensch kann also nicht das sein, was von ihm in die Sinne fällt und durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem historischen unterlegen, weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er dem Urbild der Vernunft gemäß befunden wird. Dieß Urbild ist das Objekt des seligmachenden Glaubens: solch ein Glaube aber ist einerlei mit dem Princip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels.

Was nun die Beurtheilung dieser Theorie betrifft, so könnte man denken, daß streng genommen für die Christologie hiemit noch gar nichts gethan, vielmehr dieselbe ausgeschlossen

ſei. Läßt doch Kant in Betreff des hiſtoriſchen Chriſtus alles auf ſich beruhen, ja ſtellt es eben dadurch, daß er das Hiſtoriſche an ihm zum todten Stoffe herabſetzt, gänzlich in Zweifel, und weiß dem Dogma von Chriſtus keine weitere als eine ſymboliſche Bedeutung abzugewinnen. Allein, es wäre unbillig, ihn blos darnach zu beurtheilen, was er nicht geleiſtet hat. Denn Chriſti Gottheit war von der Weisheit des Jahrhunderts ſchon vor ihm längſt aufgegeben: er that nichts dazu; vielmehr den Eifer niederreißender Aufklärung wies er in die Schranken, und zeigte, wie die verachtete Lehre mehr ideellen Gehalt habe, als alle Weisheit der Zeit: ſtatt ſtürmiſchen Angriffes auf den alten Glauben ſuchte er vielmehr eine Vermittlung damit. Sein Verdienſt nun um unſere Lehre beſteht in Folgendem.

Mit Hervorhebung der Idee des Sittlichguten brachte er wieder eine abſolute, geiſtige Macht zur Anerkennung der Zeit. Durch dieſe Idee befreundete er ſich mit dem Chriſtenthum: denn ſie iſt nach ihm die gemeinſame der Vernunft und des ſich ſelbſt verſtehenden Chriſtenthums. Mit Kant hören daher auch die ſtürmiſchen Anläufe der Philoſophie gegen die Chriſtologie auf: es beginnt die Richtung derſelben, ſich mit ihr zu verſöhnen; wenn ſchon freilich damit noch kaum erſt der Anfang wirklicher Verſöhnung gegeben war. Sodann lag darin eine auch für eine glückliche Ausbildung der Chriſtologie ſehr günſtige Seite, daß er, während bisher das Göttliche nur als etwas durchaus Supernaturales gefaßt war, auch etwas im Menſchen Wohnendes, oder doch für ſein Weſen Beſtimmtes, mit ihm Zuſammengehöriges, die ſittliche Idee, als etwas abſolut Werthvolles hervorhob und damit Bahn machte, das Menſchliche in Chriſtus nicht mehr getrennt vom Göttlichen in ihm zu denken, ſondern von dem Menſchlichen aus dahin zu gelangen, ihm auch das Göttliche zu vindiciren.

Das Dritte aber, wodurch dieſe Philoſophie der Chriſtologie vorarbeitete, war die erſt mit dieſem Syſtem auf's Klarſte zum Bewußtſein gediehene Aufgabe, für das Gebiet des Geiſtes keine Auktorität anzuerkennen, ſo lange dieſe eine blos äuſſere wäre und bleiben wollte, keiner noch ſo heilig gehaltenen Ge-

schichte an sich einen Werth beizulegen, wenn sie nicht auch eine innere werden könne und wolle, angeeignet entweder von dem die Nothwendigkeit derselben auffindenden Denken, oder vom Leben. Darum besonders war ja unser Dogma dem Geiste so gleichgültig, fremd, ja verhaßt geworden, weil es viel zu sehr blos nach der Seite behandelt worden war, nach welcher es eine vergangene Historie ist, nicht aber auch gebührend als eine ewige Geschichte, nach seiner ewigen Nothwendigkeit und seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Leben des Geistes selbst. Kant erkannte tief die Sclaverei, die daraus sich ergab, wenn etwas blos Historisches, d. h. nur durch äusseres Zeugniß Beglaubigtes zum Dogma gestempelt werde. Der Geist, das sah er ein, kann und darf nicht gebunden werden durch etwas ihm blos Aeusseres: ist nun die Geschichte Jesu blos ein Geschehenes, nicht getragen von einer ewigen Idee, welche hier hervortritt, so ist sie etwas blos Aeusseres, Vereinzeltes, das zu einem bindenden Dogma für Glauben, Leben, Denken zu machen etwas dem Geiste durchaus Unangemessenes hat. Soll eine Geschichte bindend sein für den Geist, so kann sie es nur durch die Idee sein, die in ihr ist geschichtlich geworden. Diese Idee bindet den Geist, weil sie zugleich Idee des Geistes selbst ist, oder bei seiner Entwicklung werden muß. Indem er durch sie gebunden wird, bindet er sich selbst, d. h. er folgt nur der innern Nothwendigkeit des Geistes und der Sache selbst, wenn er sowohl die Idee als die von ihr geforderte geschichtliche Manifestation anerkennt. Wir haben oben gesehen, daß dieses Streben, das Aeussere als Inneres, das Fremde als Eigenes zu wissen und keine Auktorität für das geistige Gebiet anzuerkennen als die der Wahrheit, die sich dem Geiste selbst zu erproben die Macht hat (eben damit aber erst die Auktorität zu ihrer ganzen Stärke und Wahrheit zu bringen), die Stärke und Herrlichkeit des Protestantismus ausmacht. Kant nun hat in dieser ernsten Richtung einen großen Schritt gethan, denn er hat dieß Streben von nur äußerer Auktorität innerlich unabhängig zu werden, unter die Kategorie der sittlichen Pflicht gestellt. Nun steht die Subjektivität als die freigeborene durch den Adel ihrer Natur berechtigte, ja verpflich-

tete Macht da, nur einer geiſtigen Auktorität, die als ſolche zugleich die innere Beſtimmtheit des eigenen Geiſtes iſt oder werden ſoll, zu folgen. Faktiſch zwar war vor ihm dieß Recht der Subjektivität gegen die äuſſere Objektivität geübt, aber willkürlich, nur als angemaßtes Recht, nicht als Pflicht, vielmehr ohne Anerkennung der über der zufälligen Subjektivität ſtehenden abſoluten Idee. Kants Subjektivität dagegen wollte als inneres Maß, als abſolute Objektivität die von allen vernünftigen Weſen anzuerkennende abſolute Macht des Sittengeſetzes. Damit war nun dem Denken die Richtung gegeben, die Perſon Chriſti nicht als ein abſolutes und damit dem Geiſte fremdes Wunder mehr gelten zu laſſen, ſondern die göttliche Erſcheinung des Erlöſers dem menſchlichen Geiſte näher zu bringen.

Aber neben dieſen Lichtſeiten dürfen wir hier auch nicht die Mängel überſehen, welche an dieſem Syſteme, ſo weit es mit der Chriſtologie zuſammenhängt, haften.

1) Kant hat die Macht der Subjektivität über die Objektivität ſehr weit ausgedehnt, und bleibt bei Anerkennung des Sittengeſetzes, an das er ſeine Chriſtologie heftet, nur darum ſtehen, weil das Sittengeſetz nicht etwas Aeuſſeres iſt, ſondern ein Ausfluß der Selbſtgeſetzgebung der Vernunft. Allein er hat die Subjektivität noch nicht conſequent genug durchgeführt. Das Sittengeſetz iſt ja doch auch zunächſt nur etwas innerlich Vorgefundenes, geiſtig-Empiriſches; ſeine abſolute Auktorität iſt noch nicht eine erkannte, ſondern unmittelbare, nur erſt auf dem Gefühl der Anſprüche des Sittengeſetzes ruhende. So gut nun Kant ein Recht hatte, alle äuſſere Objektivität im Chriſtenthum zu prüfen und nach ihrem Verhältniß zur Subjektivität zu ſchätzen, ſo gut hatte er die Pflicht, auch dieſe innere Hiſtorie (die Erſcheinung einer abſoluten Gehorſam fordernden Idee im Bewußtſein) wie ihre Auktorität zu prüfen. Statt deſſen läßt er plötzlich die Kritik Halt machen und ſich abſtumpfen am kategoriſchen Imperativ. Das abſolute Sittengeſetz, das einerſeits als eine Bereicherung erſcheinen kann, welche die Subjektivität durch Eingehen in ſich gewann, erſcheint andererſeits als eine der Subjektivität noch nicht erwieſene Auktorität, ſomit als ein Reſt der

Objektivität, geborgt von der — wenn schon innern — Historie. Und sollte der Weg der Subjektivität sich vollenden, so mußte auch über diesen noch unberechtigten Reichthum der Subjektivität die Kritik ergehen. Steht es aber so mit der Grundlage der kantischen Christologie, so mag sie in sich selbst so viel oder so wenig gelungen sein, als sie will: sie steht noch als bloßes Postulat da.

2) Aber auch abgesehen von diesem unsichern Fundament, stimmt sie weder mit sich selbst, noch mit dem Christenthum zusammen:

a) Nicht mit sich selbst. α) Dem Ideal des Menschen schreibt er absolut verbindende Kraft und absolute Evidenz durch sich selbst zu. Dieses Ideal, sagt er, sei das Urbild in der allgemeinen Menschenvernunft, das in sich selbst die Kraft trage, zu heiligen. Was bleibt nun für die historische Person des Gottmenschen übrig? Nicht die Einpflanzung des Ideals noch der Ueberzeugung von seiner absolut verbindlichen Kraft, sondern nur als Beispiel soll er da stehen. Damit der sittliche Verein sich zusammenschließe und nicht der ethische Naturstand bleibe, soll seine Auktorität als göttliche, Alle unter Einen Willen sammelnde gelten. Allein ist das Urbild allgemein in der Vernunft und besitzt es durch sich selbst heiligende Macht, so erscheint das von Christus Ausgesagte, so wenig es ist, doch noch als zu viel. Wozu dann ein solcher, sei es wirklich, sei es blos vermeintlich sündloser Stifter des Vereins? Hat die Idee selbst und allein, trotz des radikalen Bösen, die Macht der Besserung, kann das Gesetz lebendig machen, so bedarf es keineswegs auch nur des Glaubens an eine geschichtliche, sündlose Person.

β) Noch viel weniger ist einzusehen, wie doch ein auf statutarischen, d. h. den reinen Principien der Vernunft widersprechenden Bestimmungen ruhender Verein zur reinen Sittlichkeit überleiten, und also der Glaube an einen Stifter der Kirche, wie Christus, nothwendig sein soll. Denn weil ein Gehorsam gegen blos statutarische äußere Gebote eine Abhängigkeit von unreinen Motiven, ein Ungehorsam und ein strafbarer Unglaube gegen die absolut fordernde und berechtigte innere Aukto-

rität der praktischen Vernunft wäre, so muß ja Kant entweder sagen: durch einen strafbaren moralischen Unglauben müsse der moralische Glaube, durch Ungehorsam der Gehorsam bewirkt werden, oder aber muß er davon ablassen, die Nothwendigkeit einer Kirche behaupten zu wollen mit einem historischen Stifter von göttlichem Ansehen.

γ) Ueberhaupt ist er noch in einem abstrakten Dualismus befangen. Einerseits sagt er, die Vernunft gebe sich selbst das Gesetz, und es sei Pflicht, daß sie nur sich selbst gehorche. Andererseits geht er doch immer auf den Gedanken Gottes über, der dem Sittengesetz seinen absoluten Werth verleihe, weil es sein Wille ist. Gott erscheint ihm auf seinem abstrakten Standpunkt als ein Fremder, was besonders aus seiner Lehre von den Gnadenwirkungen erhellt; als der, dessen Wirken im menschlichen Geiste die Freiheit mit dem Untergange bedroht. Um fremder Auktorität willen aber soll das Gute nicht gethan werden. Und doch soll dieser fremde Wille andererseits wieder als maßgebend anerkannt werden. Das Verhältniß nun dieser zwei absoluten Willen, des göttlichen und menschlichen, und wie sie Eines sein können, da sie doch nach seinen Grundsätzen zwei sind — hat er nicht gezeigt. Aber freilich ist damit eigentlich schon die Entscheidung für die völlige Alleinherrschaft der Subjektivität gegeben, daß er nur zur Aushilfe die Idee Gottes postulirt. Die Objektivität erscheint ihm gegen die Subjektivität in so gespanntem, abstraktem Gegensatz, daß sie unmöglich beide zu ihrem Rechte kommen können, und daß die Subjektivität auf jede Objektivität, sei sie auch von der sittlichen Idee ganz durchdrungen, ja ihre persönliche Darstellung, hinüberschaut als auf eine die Freiheit bindende, feindselige Macht. Daher, obwohl er geneigt ist, im Christenthum die reine Vernunftreligion anzuerkennen, und wenigstens skeptisch noch die Möglichkeit offen läßt, daß in Christus die Vernunftreligion sei wirklich gewesen, so weiß er doch auch mit einer solchen Objektivität nichts anzufangen, da er es nicht dazu kommen lassen will, daß der Geist eine Objektivität anerkenne und sich ihr darum unterwerfe, weil er sich darin sich nur mit sich selbst, seinem wahren Wesen und seiner

Bestimmung zusammenschließt. Es muß ihn treiben, alle Objektivität zu negiren, und nur Inconsequenz kann ihn wieder Versuche zur Verbindung mit ihr machen lassen.

b) Aber dieß führt uns auf den Widerstreit dieser Theorie mit dem Christenthum, und insbesondere mit dem Dogma von Christus.

α) Die Religion ist ihm einzig die Moral. Jedes von der Religion genommene Motiv verunreinigt durch Heteronomie das sittliche Bewußtsein, macht, daß der Mensch das Gute nicht um sein selbst, sondern um fremder Auktorität willen thut. Gott also ist ein Fremder [b]). Die Moralität und das moralische

[b]) Natürlich ist hiebei vorausgesetzt, daß Kant noch nicht bis zur Läugnung der Idee eines selbstbewußten, von der Welt unterschiedenen Gottes bestimmt fortgeschritten sei; das ist erst (allerdings folgerichtig von Kant'schen Principien aus) durch Fichte geschehen. Gott ist für Kant noch nicht blos die moralische Weltordnung, sondern er sucht noch Anknüpfungspunkte für den theistischen Gottesbegriff: er läßt die Gottesidee noch stehen, und vollzieht den Gedanken noch nicht, daß das Ich des Menschen allein absolut sei. Aber allerdings hat ihm, wenn nicht die Idee, doch das Sein Gottes nur eine hypothetische, ja müßige Stelle. Es kommt bei seinem System nicht sowohl darauf an, daß Gott sei, als darauf, daß er geglaubt werde, nicht blos als schon verwirklichte Weltordnung, sondern als die Macht, das Gute siegreich in der Welt durchzusetzen wider das Böse. Wenn man nun frägt, warum Kant der Idee des selbstbewußten persönlichen Gottes nur eine so müßige Stelle lasse, wie gezeigt ist und weiter erhellen wird, so kann der Grund davon nur sein, weil seine Idee von Gott und dem Menschen noch so formirt ist, daß sie nicht in ihrer Zusammengehörigkeit, sondern als sich ausschließende Größen gedacht sind. Der Deismus des vorigen Jahrhunderts nimmt das Moralische zu seinem Ausgangspunkt, fordert aber noch nicht, daß Gott überhaupt nicht sei, sondern nur, daß er nicht einwirke, weil sein Einwirken für störend gilt. Es muß auch für störend gelten, so lange zum Wesen der moralischen Freiheit nur das Producirен nicht auch das Empfangen gerechnet, ja die Unendlichkeit des Menschen nicht zunächst in seiner unendlichen Empfänglichkeit gesehen wird, sondern nur das Dilemma vor Augen steht: Was ist, muß entweder nur endlich oder nur unendlich sein. Da treibt dann die Consequenz (die bei Kant noch sehr unvollständig

Geſetz wird nicht auf die Idee Gottes gegründet, ſondern dieſe auf jenes. Dennoch legt die Subjektivität ihrem Sittengeſetz von ſelbſt und ohne Kritik abſoluten Werth bei. Hier zeigt ſich ſchon der Punkt, wo ſich dieſe Verkehrung der Begriffe, dieſe Apotheoſe ſeines moraliſchen Subjekts dadurch rächen mußte, daß die Moral als eine blos ſubjektive in Zufälligkeit und in die Willkür der empiriſchen Subjektivität aus einander gehen mußte. Kant ſelbſt zwar hat dieſen Schritt nicht gethan, aber die ideale Subjektivität, die er noch feſt hielt und durch welche er dem Sittengeſetz einen Schein von Objektivität rettete, hat er nicht mit Gott in wahrhafte Verbindung geſetzt noch nachgewieſen, daß die Forderung der idealen Subjektivität die Forderung Gottes, der allgemeinen Vernunft ſelbſt iſt; ſondern er bleibt bei der menſchlichen Vernunft ſtehen, wie er ſie findet, und indem er dieſer die abſolute geſetzgebende Kraft zuſchreibt, welche nur der abſolut allgemeinen Vernunft zukommt, hat er die Objektivität ſeines Sittengeſetzes untergraben, und den Weg ſich ſelbſt durchaus verlegt, demjenigen, in welchem Gott Menſch ward, aus welchem alſo die allgemeine Vernunft ſelbſt ſpricht, irgend eine für die einzelne Vernunft verbindende Kraft beizulegen. Sodann, da ihm Gott als ein Fremder auſſerhalb des Menſchengeiſtes ſtehen bleibt, ſo war ihm eine Lebens-Gemeinſchaft zwiſchen Gott und der Menſchheit, wie ſie in Chriſtus ſtattfand,

---

iſt) dahin, einen objektiven Gott zu läugnen, um dem Menſchen Unendlichkeit oder unendlichen Werth beizulegen. Die Excluſivität oder Fremdheit zwiſchen den Begriffen Gottes und des Menſchen hat ſich uns auch ſchon in der alten Zeit oft in der Form gezeigt, daß der eine durch den andern abſorbirt wird, oder nur ein Schemen von ihm übrig bleibt, indem der eine unmittelbar für ſich in Anſpruch nimmt, was dem andern zukommt. Von dem alten Doketismus bildet nun Kants Syſtem das moderne d. h. anthropologiſche Seitenſtück. Denn bei ihm behält das Göttliche vor dem Menſchlichen nur eine Scheinexiſtenz. Daher habe ich der Einwendung Baur's (Trin. III, 781) ungeachtet, das Wort „fremd“ im Texte ſtehen gelaſſen. Es ſoll nichts bedeuten, als was ich ſonſt mit Excluſivität bezeichne. Baur's Darſtellung aber ſcheint mir den Kant zu fichtianiſiren, was er auch bei Hegel thut.

gar nicht zu denken möglich. Dieß aber führt auf das Wichtigste,

β) den Pelagianismus des Systems. Aller Zusammenhang göttlichen Lebens mit dem menschlichen war ihm abgeschnitten. Die göttlichen Einflüsse auf das Leben des menschlichen Geistes erscheinen ihm als magisch und zerstörend für den Begriff der Sittlichkeit, als ein Herabdrücken des ethischen Gebietes in das Mechanische. Und wenn er schon einerseits sagte: daß das Gute der göttliche Wille sei, so hielt er, wie wir sahen, hieran doch nicht so fest, daß er irgend zugegeben hätte, wenn Gott sein Leben, seinen Willen einem Wesen einpflanze, so sei dieß Leben, weil göttlich, auch das Gute; sondern andererseits ist ihm immer wieder das Gute allein dadurch gut, daß nur der Mensch es thut mit seiner Kraft. In der That, wo Gott und Mensch einander so abstrakt und sich gegenseitig begrenzend gegenüber gestellt werden, da kann auch ihr Verkehr nur ein mechanisches Wirken auf einander, nicht ein eigentliches Ineinander sein, wogegen sich dann mit Recht der für seine Subjektivität und Freiheit sich wehrende Geist kehrt.

Mit der Möglichkeit von Gnadenwirkungen ist dann aber auch natürlich die Person eines Erlösers ausgeschlossen. Und involvirt seine Wirksamkeit im Reiche freier Geister einen innern Widerspruch, so involvirt diesen gleichen Widerspruch, nur in seiner Spitze, die Person des Gottmenschen selbst, sofern in ihm jene unmöglichen Einflüsse des göttlichen Lebens auf das Menschliche bis zu ihrer absoluten Form, dem persönlichen Inwohnen Gottes in einem Menschen gesteigert sind. Höchstens bleibt er stehen in der Würde des Stifters der statutarischen Kirche, und des Beispiels einer, sei es wirklichen, sei es blos im Glauben der Menge vorhandenen Sündlosigkeit, einer Würde, welche er jedoch auch nur temporär und zu dem Zwecke haben darf, alle zur Autonomie, zu seiner Entbehrlichkeit zu führen.

Die Kehrseite nun hievon ist dieß, daß der Mensch sein eigener Erlöser ist. In der Heiligung ist der Mensch versöhnt, heilig aber muß er sich machen. Die Heiligkeit oder heiligende Kraft eines andern kann uns nichts helfen. Christi thuender

Gehorſam kann uns ſo wenig nützen, als ſeine Leiden uns vom Strafbewußtſein befreien; denn er iſt ja ein anderer, als wir, uns fremde. Es bedarf aber auch keines Mittlers; der Menſch ſoll, alſo kann er. Freilich ſtimmt zu dieſer Autarkie des Menſchen übel Kants Lehre vom radikalen Böſen. Dieſes Böſe ſetzt er ja ſchon als eine urſprüngliche Macht, als ein böſe *Sein*, als eine Verdorbenheit im oberſten Grund aller Maximen. Die ſittliche Idee dagegen iſt nur ein Sollen, ein Ideal, kein Sein. Woher nun ſoll aus dem Menſchen ſelbſt, in welchem das gute Sein nicht iſt, der Kampf ausgehen gegen das Böſe, das iſt? Daß es unbegreiflich bleibe, woher dieſe Macht des Guten ſtammen ſoll, gibt Kant ſelbſt zu, aber er zieht ſich darauf zurück, daß das Sollen von der in ſich ſelbſt gewiſſen Vernunft abſolut ausgeſprochen ſei, daher alſo das Können vorausgeſetzt werden müſſe. Allein woher weiß er, daß die Vernunft ſich nicht ſelbſt widerſpricht? Warum hat er, der doch ſonſt bei der theoretiſchen Vernunft ſo wenig Anſtand nimmt, Antinomieen zu ſetzen, nicht auch für die praktiſche Vernunft dieſe aufgeſtellt: du ſollſt abſolut, aber du kannſt nicht? Hier wäre ſie ja noch unverfänglicher und ſchlöſſe weder den unendlichen Werth des Geiſtes, noch den abſoluten Inhalt des Selbſtbewußtſeins aus, indem vielmehr eine Löſung der Antinomie möglich bleibt. Denn dem nicht könnenden empiriſchen Menſchen wohnt noch eine unendliche Empfänglichkeit bei, vermittelſt deren aus ihm ein Könnender werden kann. Mit Recht hat ſchon Storr die feine Bemerkung gemacht, daß aus dem abſoluten Sollen noch nicht das Können unmittelbar aus eigener Kraft, ſondern nur die Möglichkeit gefolgert werden könne, *daß* überhaupt irgendwie das Sittliche realiſirt werde.

3) So wenig Kant die Nothwendigkeit eines Erlöſers dargethan hat, ſo wenig haben die Gründe, welche ſeine *Entbehrlichkeit* und *Unmöglichkeit* darthun ſollen, eine beweiſende Kraft. Wie das Sollen nicht ausſchließt, daß durch göttliche Kraft das Können zuwege gebracht werde, indem das radikale Böſe eher eine ſolche Kraft zu poſtuliren ſcheint, ſo kann ihrem Eintreten auch das nicht entgegen ſein, daß das durch

göttliche Kraft Gewirkte darum sittlich werthlos wäre es, weil nicht alleinige That des Menschen wäre; denn ist der Wille Gottes das Gute, so ist der von Gott gewirkte höhere Wille eben darum gut, weil er sowohl der Wille Gottes ist, als der Wille des Menschen, wenn schon nicht des natürlichen empirischen, sondern des Wiedergeborenen. Eben so wenig hält es Stand, daß er zwar anerkennt, das sittliche Bewußtsein verlange Bestrafung des geschehenen Bösen, aber meint, diese Strafe leide der neue Mensch stellvertretend für den alten; anerkennt, daß der Mensch, so lange er noch Böses an sich habe — was nach ihm immer der Fall ist, weil es nur in unendlichem Progreß abnimmt — an sich nicht berechtigt sein könne, sich für Gott wohlgefällig zu achten, andererseits aber damit beruhigen will, daß Gott, auf ewige Weise alles anschauend und die ganze Reihe in Einem Blick zusammenfassend, um des Guten willen, das dem Princip nach in der guten Gesinnung gesetzt sei, das mangelhafte Hervortreten desselben in der Erscheinung übersehe, was den Menschen berechtige, sich schon vor Gott für gut zu achten auch in dem Stande der Unvollkommenheit. Es ist zwar rühmend anzuerkennen, daß Kant nicht leichtfertig diese anthropologischen Bedürfnisse behandelt; aber wenn er sie auf seine Weise gestillt, und damit einen Erlöser entbehrlich gemacht zu haben glaubt, so hat er sehr geirrt. Jenes Abbüßen der Schuld des alten Menschen bietet einen schlechten Ersatz dar für die vollkommene, freie Verzeihung, welche das Christenthum anbietet; aber es ist auch innerlich unmöglich, weil jeder folgende Zeitmoment auch des neuen Menschen genug mit sich zu thun und für sich zu büßen hat nach kantischem Princip selbst. So daß nichts übrig bleibt, als mit der Einforderung der Strafe es so genau nicht nehmen, eben damit aber auch von der Strenge des sittlichen Princips abzulassen. Auf dieses Herabstimmen des höchsten Princips führt auch das Zweite. Das Schauen Gottes nemlich auf die ganze Reihe der Zeitmomente kann in Betreff der Gegenwart nicht beruhigen, weil diese unendliche Reihe doch in jedem Punkte unvollkommen ist, ja die Vollendung überhaupt ungewiß bleibt, von Gott also nicht als vollkommen kann geschaut

werden. — So daß nur dadurch die Beruhigung ſcheint gegeben werden zu können, wenn die Wirklichkeit der Tugend, ihre Erſcheinung, für das Unweſentliche ausgegeben wird, das Weſentliche aber nur darin ligt, daß der Menſch potentia gut iſt. Da iſt aber dann das ſittliche Ideal von ſeiner Höhe geſunken. Mit dem guten Willen, der doch nur der Keim iſt, aus welchem die Wirklichkeit der Tugend werden ſoll, iſt denn das Ziel ſchon erreicht; jener Keim iſt ſchon das vollkommene Gute, und zwar nicht darum, weil etwa die Wirklichkeit des Guten ſich daraus von ſelbſt und mit Nothwendigkeit entwickelt; ſondern an ſich ſelbſt. Denn nach kantiſchen Principien kann auf keine Weiſe eine Bürgſchaft auch nur für ein ſteigendes Wachsthum im Guten, geſchweige denn für die Vollendung gegeben werden. Der Rückfall bleibt immer möglich, der Menſch kann, ja darf nie wiſſen, daß er für Zeit und Ewigkeit verſöhnt und Gott wohlgefällig iſt. So troſtlos läßt dieſe Theorie den Menſchen für ſeine tiefſten Bedürfniſſe in Betreff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wie ganz anders das Chriſtenthum! Nicht blos verſpricht es durch den Glauben an den Erlöſer vollen Frieden und Verſöhnung, ſondern gibt auch durch dieſen Glauben die Zukunft als Gegenwart zu genießen. Der Chriſt weiß ſich in Chriſtus als gottgefällig, rein, als Kind Gottes und anticipirt ſo auf gewiſſe Weiſe die künftige Seligkeit, indem er in ihm nicht blos ein Ideal der praktiſchen Vernunft, ſondern ein lebendiges, wirkſames Princip ergreift, das in ſich die Bürgſchaft ſeiner künftigen Vollendung trägt. Und dieß führt uns von der Stellung, welche Kant dem hiſtoriſchen Chriſtus gibt, noch auf die Würdigung ſeines idealen Chriſtus.

Es iſt dieß nicht der Chriſtus, an den die Kirche glaubt, und deß hat er auch keinen Hehl. Aber weil er dem hiſtoriſchen keine Stelle finden kann, da nur das Vernunftideal Geltung hat, ſo wird der ganze Reichthum von Ideen, welchen die Kirche in ihrem Chriſtus erkennt, dem idealen zugewandt. Dieſem wird all die Hoheit und der Schmuck, den der fromme Glaube an Chriſtus ſieht, als ſymboliſche, ſinnvolle Dekoration umgethan

Alle Momente des Lebens Christi werden als schöne Einkleidungen der moralischen Idee behandelt, welcher freilich solch ein Schmuck sehr zu statten kommt, da sie bei Kant gar abstrakt gehalten bleibt. Jene Idee des sittlich Guten hat eine übernatürliche Erzeugung, denn sie ist von Gott; Christi Leiden bedeuten, daß die ideale Menschheit nur durch Leiden eingehen kann zur Herrlichkeit: erst durch den Tod feiert sie die Auferstehung u. s. w.

Es ligt am Tage, daß es bei Kant, weder sofern er für Christus eine historische Stelle zu eröffnen sucht, noch sofern er ihn als Idee der sittlichen Menschheit betrachtet, zu einer Christologie kommt. Nach kantischen Principien gehört dieß Dogma fortan nicht in die Dogmatik, denn der historische Christus hat keinen ewigen Werth, daß er Objekt des Glaubens werden könnte; die Lehre vom idealen Christus aber gehört in die Lehre vom göttlichen Ebenbild.

Wenn es daher Theologen gegeben hat oder noch gibt, welche von kantischen Principien aus noch eine Lehre von Christus aufstellen [6]), nach welcher der Weise von Nazareth in mehr als einer Hinsicht groß und erhaben zu finden sei, nemlich in seiner ganzen geistigen Individualität, in seiner intellektuellen und moralischen Größe, in Hinsicht der Religion und Sittenlehre, die er vortrug, in Hinsicht der Schicksale und Thaten, die ihn auszeichneten, indem er ein moralisches Reich, eine Anstalt stiftete, die auf Erleuchtung, Besserung und Beglückung des Menschengeschlechtes abzweckt, wobei übrigens ausdrücklich vorsichtig gewarnt wird, hier etwas mehr zu finden, als ein Produkt des gewöhnlichen Kausalnexus der Dinge, oder nach welcher Jesus Christus verae divinae voluntatis interpres, et ipse plenus numine (τῷ θείῳ) non sine deo talis et tantus nobis propositus est, aber gleichfalls mit dem Beisatz [7]), wie denn der Fromme alles Gottgefällige in der Menschheit auf Gottes Mitwirkung zurückzuführen pflege: so ist das theils zu viel nach den Principien dieser Männer; denn auch nur die Annahme eines sündlosen

[6]) Vgl. Röhrs Briefe über den Rationalismus XI. Wegscheiders Institutiones §. 123. 128.

[7]) Wegscheider, Instit. §. 123. 128.

Weiſen in Chriſtus erſcheint da unberechtigt, theils aber viel zu wenig, um dieſem Dogma eine Stelle in der Glaubenslehre zu bewahren, wovon auch Röhr das richtige Bewußtſein nicht abgeht [8]). Eine chriſtliche Glaubenslehre aber, welche „die Chriſtologie nicht zu einem integrirenden Beſtandtheil ihres Syſtems machen kann“, hat ſich ſelbſt das Urtheil geſprochen: ſie hat auf den Namen einer chriſtlichen reſignirt. Chriſti Perſon iſt völlig unweſentlich und zufällig für ſeine Lehre, welche allein das Weſentliche iſt als die reine Vernunftreligion [9]).

Was aber Kant betrifft, mit dem dieſe Form des Rationalismus, welche wir die praktiſche nennen können, die weſentlichen Mängel theilt, ſo hat er vor ihr theils Conſequenz, theils das Verdienſt voraus, eine Chriſtologie, wenn auch von ferne, doch poſitiv vorbereitet zu haben, wie die neuere Zeit ſie nöthig hat. Hat es nemlich der alten Chriſtologie vornemlich daran gefehlt, die Perſon Chriſti nach ihrer menſchlichen Seite, als nicht blos von auſſenher kommend, ſondern als verwandt dem Geſchlecht, als in ihr ſelbſt angelegt zu erkennen, hatte ſie vielmehr einen abſolut ſupernaturalen Charakter, etwas Abgeriſſenes und dem menſchlichen Bewußtſein Fremdartiges bekommen, ſo hat Kant durch Anbauung des anthropologiſchen Weges, und durch Hinabſteigen in die Tiefen menſchlicher Natur in dieſer etwas Gottverwandtes erkannt, daher er ſie den Sohn Gottes nennt, an dem Gott Wohlgefallen hat; eine Bezeichnung freilich, die ihr nach chriſtlichem Maßſtab nicht an ſich, ſondern nur ſofern Chriſtus zu ihr gehört, zukommen kann.

[8]) Röhr a. a. O. XVII.
[9]) Röhr a. a. O. S. 407.

Drittes Kapitel.

Die Fichtisch-Jakobische Zeit.

Kant hatte, während seiner Kritik sonst nichts Stand hielt, an der Idee des Sittlichguten noch einen festen Halt und für sich eine Art von Vermittlung mit dem Christenthum und der Christologie gefunden. Aber auch dieser letzte Rest von einem objektiven, allgemein gültigen Boden mußte durch das Fortschreiten der sich selbst kritisirenden Vernunft erschüttert, ins Subjektive gezogen werden. Das geschah durch Fichte und Jacobi, wenn schon von jedem auf verschiedene Weise. Wiefern dieß Fichte gethan, davon später; aber näher steht der Theologie sowohl an sich, als durch ihre unmittelbaren Anwendungen auf die Theologie die Jacobi'sche Denkweise. Die Subjektivität schritt in Jacobi zu dem Satze fort: nicht weil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, ist es gut. Damit war jede Objektivität des Sittengesetzes untergraben oder vielmehr vom Ich verschlungen und vernichtet. Aber dieß ist nur die negative Seite der Sache. Die positive und für uns hier wichtigste ist, daß diese tiefere Kritik des Geistes über sich selbst zugleich in eine tiefere Region führte, in die der Religion. Statt der verlorenen Objektivität des Sittengesetzes, welches auch in der That nicht sich selbst tragen kann, ging in der Ahnung, in dem religiösen Gefühl eine höhere Objektivität, die Welt des Glaubens auf, und kraft dieses lebendigen Zusammenhanges mit dem Göttlichen ist es, daß die Subjektivität sich erhaben über das Gesetz dünkt. Das Fortschreiten in der subjektiven, sich selbst kritisirenden Richtung machte den Geist nicht ärmer, sondern

war zugleich ein Sichvertiefen in sich selbst: ahnungsreiche Gefühle, das „unmittelbare Vernehmen des Göttlichen“ traten an die Stelle der praktischen Vernunft und erfrischten ihr dürres Land. Hiemit stehen wir auf der letzten Stufe der Entwickelung einseitiger Subjektivität. Diese höchste Spitze der Subjektivität ist ihrer Natur nach gleichgültig gegen alle Objektivität des Wissens: das Gefühl hat in sich Befriedigung und verharrt in sich, gleichgültig, ob es das Gefühl eines Objektiven sei, ob es dieses Objektive wahrhaft und so wie es ist, oder ob es blos sich selbst in irgend einer Bestimmung und Affektion vernehme. Ebenso verhält es sich völlig gleichgültig gegen die Objektivität des Guten; sein subjektiver, freilich zufälliger Zustand ist ihm die einzige Auktorität. Weil es aber seine Berechtigung und innere Befriedigung sich nicht daher ableitet, daß es das Gefühl eines Objektiven sei, das aus ihm noch einigermaßen widerscheint, so vereinigt sich mit ihm gar wohl ein völlig kritisches und skeptisches Verhalten gegen alle Objektivität; der Verstand, der doch auch eine Seite des Geistes ist, mag alle Objektivität richten nach seinem Maß; zerstört er sie auch, so verharrt doch das Gefühl nichts desto weniger in seinen subjektiven Stimmungen der Ahnung, des Glaubens u. s. w. und weiß sich in dem innern Genusse befriedigt, der dann eben ein Genuß der eigenen edlen Natur ist.

Diese ästhetische Weltansicht hat de Wette nach Friesscher Philosophie auf die Theologie übertragen [1]).

Seine Grundansicht kann so bezeichnet werden, daß in ihr das religiöse Gefühl, das ihm mit dem der Schönheit nach hellenischer Weise auf das Innigste Eins ist, für sich gleichgültig ist gegen die Idee des Wahren. Zwar gebührt auch dem Wahren seine Stelle in der Religion: nach dieser Seite ist sie Glaube; der Schönheit dagegen entspricht das Gefühl, das im Glauben ist; aber dieß Gefühl ist das Wesentliche der Religion, und in den Momenten der frommen Erregung wird nicht gefragt, ob

[1]) Religion und Theologie. 1815. Andeutungen hievon finden sich schon bei Herder, Vom Sohne Gottes. 1797.

das wahr sei oder nicht, worin sich das Gefühl bewegt. Dem Verstande zwar gebührt auch sein Recht, aber nur nicht in der religiösen Anschauungsweise; die des verständigen Denkens ist eine ganz andere, ja entgegengesetzte, denn ihr ist es nur um das Wahre zu thun, gegen welches das religiöse Gefühl an und für sich gleichgültig ist. Das religiöse Gefühl kann sich andächtig in etwas versenken, was der besonnene Verstand als unwahr erkennt. Darum kann man aber dennoch nicht sagen, daß das Gefühl ein Unwahres sei: denn die Kategorie der Verstandeswahrheit gehört gar nicht in das Gebiet der ästhetischen Betrachtungsweise. So kann eine gedoppelte, ja entgegengesetzte Betrachtungsweise desselben Gegenstandes statt finden, die verständige und die ästhetische.

Freilich ist da das nächste Bedenken: ob durch solche tiefe Entzweiung und Doppelheit nicht die Einheit des Bewußtseins zertrennt werde? Seine Antwort aber auf die Frage ist diese: So weit die Wahrheit ein integrirendes Moment der religiösen Gefühle ist, so weit bleibt sie vom Verstande unangetastet, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt und hinter der das Reich des religiösen Glaubens und der Ahnung beginnt. Die ewigen Ideen sind das Wesentliche an den religiösen Gefühlen, so weit hier die Wahrheit überhaupt in Betracht kommen darf, und diese Ideen muß die verständige Betrachtungsweise stehen lassen: nicht darum, weil etwa der Verstand selbst sich dazu positiv zu verhalten, sie in sich aufzunehmen hätte, sondern weil er sie nicht in sich aufnehmen kann. Sein Gebiet ist das Endliche, das Unendliche übersteigt sein Maß und ist nur für das Gefühl da. Weil er aber selbst in seinem Gebiete nie zu Ende kommt, stets unvollkommen bleibt, so bleibt auch immer für das religiöse Gefühl ein Gebiet offen, das dem Verstande völlig fremd, doch auch von ihm nicht angetastet wird, indem es da beginnt, wo jener aufhört.

Die Anwendung hievon auf das Christenthum und die Lehre von Christus ergibt sich von selbst. An sich ist überall nur die ewige Idee das eigentlich Werthvolle, nur sie bewegt das Gemüth. Aber die Religion, das Gefühl kann der Verbildlichung

der ewigen Ideen nicht entbehren: ihr Gehalt und Stoff bedarf einer Hülle, ſoll nicht ihre Kraft und Eigenthümlichkeit zerfließen und ſich verflüchtigen. Dieß nun bildet eine Vermittlung der Bildung unſerer Zeit mit dem Chriſtenthum, ſofern es mit der wunderbaren Geſchichte Chriſti ſo innig verflochten iſt.

Zwar kann, fährt er fort, nur die Idee, nicht der geſchichtliche todte Stoff, in welchen die Idee ſich gehüllt hat, den religiöſen Sinn nähren. Die Geſchichte hat nur Werth, ſofern ſie Hülle der ewigen Idee iſt, und dieſer Stoff kann ruhig der zerſetzenden oder negirenden Richtung des Verſtandes überlaſſen werden, der auch ſeine Berechtigung hat, alles aus natürlichen Urſachen abzuleiten. Er darf und ſoll die reine Wahrheit ſehen, d. h. die ſchimmernde, wunderbare Hülle dem geſchichtlichen Chriſtenthum abſtreifen; das iſt insbeſondere die Aufgabe proteſtantiſcher Theologie. Allein damit wird die Geſchichte nicht werthlos, ſondern das Gefühl bedarf, wie geſagt, der Verbildlichungen, der Form der Schönheit für ſeine Ideen, und wo ſollten wir dieſe ſonſt hernehmen, als aus der geſchichtlichen Ueberlieferung? Dieſe entſpricht zwar gar nicht gerade durchaus den äſthetiſchen Geſetzen, und macht in ſofern eine Umbildung zum Theil wünſchenswerth, wobei die helleniſchen Gebilde religiöſer Kunſt zu benützen wären; aber hoch zu achten bleiben dieſe Hüllen dennoch. Ihnen verdankt ſelbſt die wiſſenſchaftliche Glaubenslehre ſo manche echte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiöſen Ideen.

Daher iſt er weit entfernt, das Dogma von der Gottheit Chriſti umſtürzen zu wollen, obwohl es ein widerſprechender Begriff iſt, die Gottheit mit der Menſchheit in Einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als ſolche gedacht wird [2]). Aber es ſoll dieſe Lehre auch kein Begriff, ſondern eine äſthetiſche Idee ſein [3]). Nach geſchichtlicher und verſtän-

[2]) Vgl. hierüber noch beſonders de Wette, über den Geiſt der neuern proteſt. Theologie. Studien und Kritiken. 1828. 1. S. 131—133.
[3]) Religion und Theologie. S. 91.

diger Betrachtung sehen wir in Christus den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zu vollkommenem Bewußtsein seiner selbst und seiner hohen Würde gelangen: hier lernt er sich zuerst als Sohn Gottes fühlen, und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus als dem erstgeborenen Sohn Gottes offenbarte sich die göttliche Wahrheit, die unendliche Tiefe und Reinheit. Er war das hohe Vorbild, dem die andern nachstreben sollen. Das ist seine Stelle, wenn von Verstandeswahrheit die Rede ist. Diese Wahrheit aber schlug schon den Aposteln auch in einen sinnlichen Begriff um, sie vergötterten die irdische Person Jesu. Und immer mehr bekam die Idee des Sohnes Gottes eine metaphysische Bedeutung, da sie doch mehr nur eine moralische hat. Lange blieb es bei dieser mythologischen Denkweise, daß er ein herabgestiegener Gott sei; aber in unsern Zeiten empörte sich der natürliche Menschenverstand gegen die im Widerspruch befindlichen Formeln der Kirche. Viele verwarfen die ganze Lehre, oder begnügten sich, Jesum für einen sehr tugendhaften, weisen Mann zu halten. Allein damit ist weder dem Gefühl Genüge geschehen, welches der Christ dem Urheber seines Glaubens schuldig ist, noch die Idee erschöpft, welche die Apostel und die erste Kirche beherrschte. Solch eine Kritik findet nur dürftige Ideen in wegzuwerfenden Hüllen, weil ihr Standpunkt ausserhalb des Christenthums und des religiösen Gefühls überhaupt genommen ist, so daß sie nur mit dem kalten Verstand, nicht mit dem begeisterten Gefühl urtheilt. Der fromme Christ aber, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, *glaubt* und *schaut* in ihm die leibhaftige Gottheit. So findet die Gottheit Christi ihre Stelle als ästhetische Idee, da, wo von religiöser Schönheit die Rede ist. Der fromme Christ grübelt nicht, sein Verstand ist befangen von der idealen Anschauung. Weg also, ruft er aus, mit all jenen dogmatischen Bestimmungen, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß; Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes; man sei

nicht zu karg in ſeiner Verherrlichung, dinge und markte nicht mit Ausdrücken, aber vergeſſe nicht den Unterſchied der verſtändigen und der idealen Anſicht! Seine ganze Geſchichte werde in echt ſymboliſcher Anſicht aufgefaßt. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jeſu iſt die Idee des göttlichen Urſprungs der Religion und der göttlichen Würde Jeſu. Seine Wunder ſtellen die Idee der Herrſchaft, der ſelbſtſtändigen Kraft des Menſchengeiſtes und die erhabene Lehre des geiſtigen Selbſtvertrauens eingehüllt dar. In Chriſti Auferſtehung ſehen wir auſſer der hiſtoriſchen Seite, nach welcher wir darin eine ſichtbare Wirkung und Veranſtaltung der göttlichen Weltregierung finden, das Bild des Sieges der Wahrheit; in der Himmelfahrt endlich das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion.

Dieſe Scheidung nun von Bild und Idee, fährt er fort, wodurch wir in den Stand geſetzt ſind, jenes als ein Geſchichtliches ganz der philoſophiſchen und hiſtoriſchen Forſchung anheim zu geben, während uns die Idee unverkümmert bleibt, iſt weder willkürlich, noch unredlich. Nicht willkürlich — denn die verſtändige Anſichtsweiſe fordert ihre Rechte, und die religiöſen Gefühle und Vorſtellungen dagegen bedürfen der Bilder. Nicht unredlich, denn was von ewigen Ideen im religiöſen Gefühle an dieſen Bildern gefunden wird, das iſt auch objectiv in Chriſti Perſon gelegen geweſen. Das Hiſtoriſche an ſich aber kann für das Gefühl ſelbſt nur Verſinnlichungsmittel, Vehikel ſein. Man könnte nun freilich zu der Frage geneigt ſein, ob nicht das religiöſe Gefühl, um von jenen Bildern zur Idee übergeleitet zu werden, weſentlich das an ſich habe, die Bilder ſelbſt für etwas Objektives, Hiſtoriſches zu halten? Die Antwort de Wette's aber hierauf ſcheint in Folgendem zu liegen [1]): In den Momenten religiöſer Erregung grübelt der Verſtand nicht, er iſt befangen von der idealen Anſchauung, und nur da tritt er hervor, wo die Begeiſterung erkaltet. Darin ligt nun nicht undeutlich, daß allerdings in den Momenten religiöſer Begeiſterung der Menſch ſich jenen Symbolen als geſchichtlichen hingibt, nur tritt da der Ver-

[1]) Religion u. ſ. w. S. 216.

ſtand, der dieß nicht annehmen kann, noch darf, zurück; dem Gefühl dagegen kommt keine theoretiſche Bedeutung zu. Hiemit iſt freilich ein tiefer weſentlicher Zwieſpalt in dem Organismus des Geiſtes ſelbſt geſetzt, der nur kümmerlich dadurch beſchwichtigt wird, daß es dem Geiſt in religiöſen Momenten um Wahrheit zunächſt gar nicht zu thun ſei, auſſer in Beziehung auf die allgemeinen, ewigen Ideen, welche aber von der Perſon Chriſti völlig unabhängig ſind. Denn mag es ſein, daß auf den Stufen niedriger Verſtandeskultur in frommen Momenten durchaus innig das Bild mit der Idee verwachſen iſt, und der fromme Sinn, ohne daß man ihn darob tadeln darf, ſich unbefangen und arglos dem Bilde hingibt, in welchem er die Sache ſelbſt, ohne Scheidung zwiſchen Form und Inhalt, hat, ſo wird es doch eine andere Bewandtniß haben mit derjenigen Verſtandesſtufe, wo dieſe Scheidung vor ſich gegangen iſt, wo der Verſtand die Geſchichte als bloßes Bild erkannt haben will. Dieſen einmal gemachten Erwerb wird der Geiſt, der doch Einer iſt, in frommen Augenblicken ſich nicht wieder hinwegdenken können, als wäre er nicht gemacht; er wird, iſt die Scheidung wahrhaft und mit klarer verſtändiger Verwerfung der Geſchichte als ſolcher vollzogen, auch in frommen Augenblicken ſich der Geſchichte nicht mehr als ſolcher hingeben können, noch dem Bilde ohne das Bewußtſein, daß es blos Bild einer ſubjektiven äſthetiſchen Idee ſei. Dann ſind aber auch dieſe Bilder, aus chriſtlicher Geſchichte, beſonders den Erzählungen von der Perſon Jeſu genommen, völlig ſubjektive, willkürliche Einkleidungen ewiger, an der Perſon Jeſu wie an aller Geſchichte gar nicht weſentlich haftender Ideen, Einkleidungen, welche mit ganz andern zu vertauſchen ſo lange offen bleiben muß, bis die Nothwendigkeit dem Geiſte nachgewieſen iſt, an dieſe ſich zu halten. Der Beweis dafür aus der Nothwendigkeit, ſich im Zuſammenhang mit der Geſchichte zu erhalten, reicht hier weit nicht aus: dieß Argument würde jedes freie Hervortreten einer neuen Erſcheinung in der Menſchheit, auch das Chriſtenthum, als unberechtigt darſtellen. Soll aber aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes dieſer Beweis geführt werden, ſo dürfte dieſer Beweis leicht dahin ausſchlagen, daß wir, um

der urſprünglichen, weſentlichen Nothwendigkeit willen, uns alles Herrlichſte und Größte nur im Bilde der Perſon Chriſti lebendig zu vergegenwärtigen, Chriſtum uns auch objektiv als Solchen denken müſſen, wie uns das Gefühl nöthige, es wäre denn, daß wir eine präſtabilirte Disharmonie zwiſchen Denken und Gefühl, Objektivität und Subjektivität vorzögen.

Weiter iſt klar: ſolche Trennung zwiſchen Verſtand und Gemüth, nach welcher die Anſchauungsweiſe des letztern erſt da anfängt, wo die des erſtern aufhört und als unmöglich gedacht iſt, daß beide in einander ſeien und einander durchdringen, muß auch einen Dualismus in die Objektivität der Welt verlegen. Der Verſtand, wenn er bis an das Ende der Urſachen gelangte, was ſeine Aufgabe iſt, müßte alles als rein natürlich und z. B. die Perſon Chriſti ganz nur aus der menſchlichen Natur begreifen. Dann aber würde auch das menſchliche Denken nach de Wette aufhören, das ſo Begriffene als eine That Gottes zu denken, und nur das erhält immer noch der Frömmigkeit ein Recht auf ihre Anſchauungsweiſe, daß der Verſtand überall in Geheimniſſen endigt, d. h. nicht zu ſeinem Ziele kommt. Nach Jacobi'ſcher Weiſe ſoll nur auf das Nichtwiſſen die Frömmigkeit gebaut ſein. Der erkannte Naturzuſammenhang kann alſo nicht zugleich als göttliche That gedacht werden; dieſe Begriffe decken ſich nicht, ſondern ſchließen ſich aus. Da haben wir mithin wieder den allen einſeitig ſubjektiven Syſtemen gemeinſamen Fehler einer abſtrakten Trennung zwiſchen Gott und Welt. Daſſelbe offenbart ſich aber auch beſonders im pelagianiſchen Charakter dieſes Syſtems. Die verſtändige philoſophiſche Anſicht ſchreibt nach ihm das Gute dem Menſchen zu, und muß es, denn nach anthropologiſcher Anſicht, welches eben die der Philoſophie iſt, iſt der im Menſchen wirkende Geiſt nichts als der Geiſt der Vernunft. Dagegen iſt es eine ſchöne religiöſe Anſicht, die in uns aufglühende Begeiſterung zum Guten als einen Ausfluß Gottes zu betrachten; auf ihrem Standpunkte, dem religiöſen, iſt ſie richtig, aber ſie ſoll ſich nicht zur anthropologiſchen Wahrheit ſtempeln wollen, ſonſt iſt ſie falſch.

Daraus erhellt, daß de Wette über Chriſti göttliches Weſen

wissenschaftlich nichts aussagen kann, denn von göttlichen Dingen weiß nur das subjektive Gefühl, nicht der Verstand. Christi Person selbst hat keinen ewigen Werth, denn sie ist keine ewige Idee, sondern nur als Bild bleibt sie stehen. Da gebührt aber fortan der Christologie keine dogmatische Stelle, denn aus Bildern hat die Wissenschaft nicht zu bestehen. Was über Abzug dessen bleibt, daß Christus Bild einer ästhetischen Idee ist, ist rein Menschliches; zwar von de Wette in seiner Vollendung gedacht, aber ohne Berechtigung, sofern von keiner Seite des de Wette'schen Systems die Nothwendigkeit erhellt, daß ein solch vollendeter „Gottessohn" historisch gewesen sei, vielmehr eher das gerade Gegentheil. Ein anthropologisches Bedürfniß einer solchen vollendeten Erscheinung (und nur von anthropologischer Seite her ist ja nach de Wette etwas zu erkennen) kann nach ihm die Wissenschaft nicht anerkennen. Der Verstand ist ihm ein geborner Pelagianer: die Heiligung, Versöhnung, Beseligung des Menschen bewirkt Christi Person nicht, sondern nur die ewige, an seine Person nicht gebundene Idee. Seine Person und Geschichte erweckt z. B. die Idee, daß nur durch das religiöse Gefühl der Resignation, indem wir uns vor Gott beugen, die Ruhe des Gemüths *von selbst* wieder kehrt. Diese Idee erweckt er nur durch Lehre und Vorbild. Allein dazu bedarf es keines sündlosen Religionsstifters, sondern nur eines solchen, der andern Religionsstiftern coordinirt ist: ja es bedarf da kaum des bestimmten Glaubens an seine Unsündlichkeit, weil er, auch ohne diese historisch vollkommen an sich zu tragen, zur Verbildlichung einer ewigen Idee dienen kann[5]).

[5]) In späteren Veröffentlichungen ist dieser edle, rastlos strebende, der Wahrheit stets offen gebliebene Geist dem objektiven Christenthum immer näher getreten. So besonders in dem „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt." Bas. 1846. Schon der Begriff des Glaubens gewinnt ihm hier objektivere Bedeutung auch für die Erkenntniß. Zwar die Trinitätslehre, also auch Präexistenz Christi wie die Zweinaturenlehre weist er ab; die Auferstehung ist ihm eine objektive Vision der Apostel, die Wunder Christi sind ihm relative, Wirkungen seiner gesteigerten Geisteskraft. Aber die verständige oder natürliche Auf-

Dieser de Wette'schen Ansicht ist die von Hase[6]) und Colani[7]) verwandt.

Für die wahre christologische Erkenntniß, sagt Hase, ist vor Allem Ergründung der Ideen der Gottheit und der Menschheit in ihrem Verhältniß zu einander nöthig; Möglichkeit und Bedeutung ihres Vereins in Einer Person wird dann von selbst erhellen. Das Wesen der Menschheit nun ist, wie aus dem

---

fassung der heil. Geschichte und die ideale, gläubige der Gemeinde sucht er zu vermitteln durch einen lebendigern Gottesbegriff, durch Gottes Immanenz in der Welt und sein Wirken in der Natur. Christus ist als Heiland geboren, nicht erst geworden; das „Wort" d. h. die nach der Welt hingerichtete offenbarende Thätigkeit Gottes war im Anfang bei Gott, eine Bestimmtheit oder Eigenschaft seines Wesens, und zugleich war in derselben sein ganzes Wesen, sie war Gott, nicht verschieden von ihm, etwa blos ein Ausfluß von ihm. Und dieser sich selbst offenbarende Gott in seiner ganzen Einheit und Fülle offenbarte sich zuletzt in Christo (S. 328). „Das neue selige, freudige Leben, die Herstellung des wahren Lebens der Menschheit hat seinen Anfangs- und Mittelpunkt in der geschichtlichen Person, in welcher es seine Vollendung, sein Ur- und Vorbild hat. — Im christlichen Glauben ist ein allgemein gültiger idealer und ein realer Bestandtheil. Jener besteht aus den allgemeinen ewigen Wahrheiten, dieser ist das dem Christenthum Eigenthümliche, allein zum Heil Hinreichende. Daß ein Mensch gelebt hat, durch welchen alle jene Wahrheiten nicht blos gelehrt, sondern lebendig geoffenbart, ja vollzogen und verwirklicht sind, daß in ihm die Einheit der Gottheit und Menschheit wirkliche Thatsache gewesen, daß er die Versöhnung vollbracht und das Reich Gottes gestiftet hat, das gibt dem Glauben die Vollendung. Dieß realistische Moment der Verwirklichung ist es, wodurch sich das Christenthum gegen alle andern Religionen, so wie gegen jede idealistische oder rationalistische Lehre, die sich über dasselbe stellen will, siegreich geltend macht." S. 33.

[6]) Vgl. Hase Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu §. 11—18. Evangel. Dogmatik Ausg. 1. §. 141—169. A. 2. 1838. §. 161. 170. S. 241—287. A. 3. §. 148—157. 169. S. 191—227. 274 f. Das dogmatische Resultat in Beziehung auf Christologie, wie auch dessen Begründung ist im Ganzen sich gleich geblieben; vgl. besonders Ausg. 3. §. 157.

[7]) Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne. Strassbourg.

Selbstbewußtsein sich ergibt, die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit (§. 47). Der Menschengeist hat in sich das Gesetz einer unendlichen Entwicklung seiner selbst, ist demnach frei, d. i. durch sich selbst in bestimmter Art seiend; eben daher theilnehmend am Unendlichen, weil ohne absolute Schranke. Andererseits ist die Freiheit beschränkt, geht aus von Nichtsein, Bewußtlosigkeit, entwickelt sich unter nicht selbst gegebenen Gesetzen. Diese Urkraft der Freiheit, im Fühlen, Wollen, Erkennen des Unendlichen, des Schönen, Guten, Wahren sich offenbarend, ist nichts Anderes als das Streben des Geistes, unendlich er selbst zu sein. Nun ist es freilich an sich unmöglich, daß aus dem Werden je das vollkommene Sein, aus dem Endlichen das Unendliche werde, das Eine ist die vollkommene Verneinung des Andern. Dieser Widerspruch im Geiste selbst müßte ihn zu Grunde richten, wenn nicht eine Kraft in ihm wäre, die sich Fremdes aneignete, ohne es doch so in sich aufzunehmen, daß ihr dasselbe wie ein Eigenes würde. Durch eine solche Kraft würde der Mensch die ihm unerreichbare und in einem andern Objekte realisirte Unendlichkeit sich zu eigen machen und jene fremde Macht, die den Grund seiner Freiheit enthält, als eigene Macht ansehen; jene Kraft müßte aber doch eine freie sein, weil die Freiheit nur durch sich selbst erhalten werden kann. Eine solche Kraft, Fremdes anzueignen, ohne es in sich aufzunehmen noch die eigene Selbstständigkeit daran zu verlieren, ist im Menschen seine Liebe zum Unendlichen, durch welche er an seiner Vollkommenheit Theil nimmt. Diese Liebe des Menschen zum Unendlichen geht hervor aus dem Streben nach demselben, ist nur durch Freiheit möglich, ist nur des Menschen natürliche Entwicklung. Wer die Liebe zum Unendlichen (Gott), die Religion verneint, der verfällt dem Widerspruch mit sich selbst. Man muß Gott sein oder Gott lieben. Wir lieben in dem Unendlichen die unerreichbare Vollendung unserer selbst. Nur sofern der Mensch göttlich wird in fortgesetztem Streben, liebt er Gott und hat Religion. Weil aber aus dem Endlichen niemals das Unendliche werden kann, so ist der Mensch real ewig geschieden von Gott, ideal vereint ihn seine Liebe mit Gott in einer Einheit, die nur durch

die Verschiedenheit der Subjekte möglich ist. Diese Einigung ist ein Fortschreiten vom Endlichen zum Unendlichen in nie endender Annäherung. Das Gefühl des freien fortschreitenden Lebens ist die Glückseligkeit, die wahre Seligkeit aber ist Gottseligkeit in der Liebe zu Gott. Denn das einzig wahrhaft unendliche Leben des Menschen ist seine Liebe zum Unendlichen (§. 48—55). In der Liebe zu Gott ist der Glaube an Gott gegründet; aus ihr daher muß die Idee Gottes vollständig entwickelt werden können. Die Gottesliebe ist aber die Einheit von Freiheit und Abhängigkeit, nicht diese blos noch jene, denn das Eine führte zur Selbstvergötterung, das Andere zur Vernichtung in Gott. So ergibt sich ein Gottesbegriff, wornach wir von Gott abhängig sind, indem er es ist, der unsere Freiheit sichert, und der andererseits für unsere relative Freiheit das Urbild, die ihr unerreichbare Vollendung ihrer selbst ist. Die Idee der Menschheit, erhaben über alle Beschränkung, ist die Idee Gottes, wiefern sie der Menschheit offenbart werden konnte (§. 105 f.).

Hase's gewandter Geist hat, verglichen mit Jacobi oder de Wette, offenbar manche Bildungselemente der neueren Theologie in sich aufgenommen, die es in Frage stellen können, ob er nicht bereits der dritten Periode zuzuzählen sei, der er ohne Zweifel auf dem Gebiete angehört, auf welchem er seine Stärke hat, auf dem der Kirchengeschichte. Allein sieht man von dem bestechenden Zauber schöner, schlagender Einzelsätze ab, so ist wohl nicht in Abrede zu stellen, daß der Kern seiner Gedanken und die alles bestimmenden Grundfäden trotz des Einschlages anderer Art noch unserer Epoche angehören, sofern deren charakteristisches Wesen in der einseitigen Subjektivität besteht, durch welche die Immanenz Gottes in der Welt in eine bloße Transcendenz verwandelt, wodurch der Dualismus zwischen Gott, von dem wir „real ewig geschieden“ bleiben sollen, und zwischen uns zur unübersteiglichen Scheidewand wird trotz der „unendlichen Annäherung“, auf die wir vertröstet werden, und trotz der Liebe zu Gott, die uns „ideal“ mit Gott vereinen soll. Dieser Dualismus bringt einen nie auszugleichenden Zwiespalt in unsere eigene Bestimmung, denn einerseits soll die Vollendung unserer selbst in Gott

gegeben sein, also das Gottsein als unser Ideal gelten, andererseits sind wir doch neben Gott nur durch relative Freiheit, oder dadurch, daß wir nicht Gott sind. Ist es ein Ernst mit unserer Bestimmung für die Vollendung, so kann die Seligkeit noch nicht sein in dem stets unendlichen Abstande von ihr, sondern wir selbst sind, in den Dualismus zwischen Sollen und Sein als einen ewigen gebannt, im Zwiespalt und in der Unseligkeit. Ist es aber mit der Vollendung unserer selbst als unserem Lebensgesetz kein Ernst, ja haben wir eine von der Sünde völlig befreite Zukunft nicht zu erwarten, wie anderwärts angedeutet scheint (§. 70), so sieht man nicht, wie das mit dem wenigstens subjektivethischen Geiste sich reimt, der in Vergleich mit dem Pantheismus und mit Systemen der bloßen Nothwendigkeit sonst Hase eigen ist. Sagt man, die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit werde ausgefüllt durch die Liebe zu Gott, so kann das nicht helfen, wenn gerade unsere Liebe so unvollkommen ist, wie Hase selbst gesteht. Denn die Liebe ist ja das, was sein sollte: sie bezeichnet also so, wie sie in uns ist, die Kluft aber nicht deren Ausfüllung. Ja, wenn geredet würde von einer Liebe Gottes zu uns, einer sich bethätigenden — denn nur diese ist Liebe! Aber diese Liebe Gottes zu uns bleibt ihm, wenn man von der Selbstmittheilung in der Schöpfung absieht, rein in Gott beschlossen, ähnlich wie die justificatio forensis oft als ein Liebesurtheil gedacht ward, das Gott ewig oder zeitlich nur in sich selbst hineinspricht. Die Ursache hievon ist bei Hase spürbar nicht etwa ein deistischer Hang, sondern nur eine eifersüchtige Behütung seines Freiheitsbegriffes, der nicht vermag auch im Empfangen und sich Bestimmenlassenwollen einen Akt der Freiheit zu sehen, noch umgekehrt die höhere Freiheitsstufe an ihr selbst als die Kraft vollerer Hingebung zum Bestimmtwerden und Empfangen von Gott zu begreifen weiß; der endlich nicht wirklich den festen Glauben zeigt, daß Gott seine Liebe bethätigend „die Freiheit sichert“, die ohne ihn welkte oder untergienge. Hase will allerdings nicht eine absolute Fremdheit und Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen; im Gegentheil nur einen quantitativen Unterschied (§. 157). Aber gerade die Unmittelbarkeit der Einheit

des Göttlichen und Menschlichen läßt es nicht zu einer wahren Einheit kommen. „Die menschliche Natur ist ihm derselben Art mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist.“ Allein gerade weil ihm der Mensch nur Gott in der Contraction, Gott der Mensch in absoluter Expansion ist, schließen sich beide aus. Ganz anders würde sich dieses Alles gestalten, wenn Hase des Menschen Unendlichkeit, statt in der Unmittelbarkeit des Habens und der produktiven Kraft, die er Freiheit nennt, zunächst in der Unendlichkeit der Empfänglichkeit sähe. Denn da ergäbe sich, daß des Menschen Begriff ohne Gott und seine Einwohnung gar nicht realisirt ist; da ergäbe sich statt jener losen und schwankenden Fäden zwischen uns und Gott, die einseitig unser Streben und unsere Liebe an Gott anknüpfen soll, um ihn mit uns zu verbinden, ein dem Begriffe Gottes als der Allmacht und Liebe entsprechenderes Band als dasjenige ist, welches Hase findet, und welches darin bestehen soll, in Liebe sich „Fremdes anzueignen, ohne es doch in sich aufzunehmen.“ Das Letztere erinnert unwillkürlich an die Communicatio idiomatum, wie sie in der spätern lutherischen Dogmatik als Aneignung ohne μέθεξις vorgestellt ist.

Wie bei den Prämissen dieses Freiheitsbegriffs die Christologie ausfallen muß, ist leicht zu diviniren. Christi göttliche Natur ist seine ungetrübte Frömmigkeit. Die positive Bedingung der Vollkommenheit Jesu von Gottes Seite war, daß Jesus mit dem unverletzten Keime zur vollkommenen Menschheit geboren ward; die negative Bedingung von Jesu Seite war seine auch im Kampfe bewährte Sündlosigkeit. Die Kirche hat immer mehr den guten Willen und die Meinung gehabt, an die Gottheit Christi zu glauben als die Sache selbst; denn durch das „Gezeugtsein“ ist dem Sohne die Absolutheit abgesprochen, also die Gottheit. Da Menschheit und Gottheit nur quantitativ von einander verschieden sind, so enthielte es einen unbedingten Widerspruch, wenn die Gottheit das Beschränkte in sich aufnähme, oder die menschliche Natur, die persönlich sein muß, um wahre Menschheit zu sein, das Absolute. Jede von beiden Naturen,

in allem gleich mit der andern ist nur verschieden durch die Negation dessen, was sie bei der Vereinigung in sich aufnehmen soll, mit dessen Aufnahme sie also nothwendig zur andern Natur würde, nicht mit ihr vereinigt. In Christo ist nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden. Die Kirchenlehre hat durch das mißverstandene Symbol eines menschgewordenen Gottes den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung der Menschheit wie an ihre Vollendung in Christo treu überbracht. Es ist aber Zeit, als Gemeingut der Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohn erwachsen soll. In Jesu Leben ist die verklärte Menschheit geschichtlich vor Augen gestellt; das reine und ewige Ich findet gerade in der Hingabe (aber nicht Anbetung) an Christum als den Inbegriff aller höhern Tendenzen des Menschenlebens seine höchste Entwicklung. Durch Lehre und Leben ist Jesus der Gründer einer von seinem Geiste beseelten Gemeinschaft geworden, mit der Absicht, die Menschheit zur höchsten religiösen Entwicklung zu vereinigen, und in dieser Stiftung ligt dem Christen die Bürgschaft für Christi Würde im Gebiet der Frömmigkeit. Er war Anfang des neuen Lebens und besaß, was er gründen wollte für Andere (§. 158. 164). Sein Tod ist Vorbild der Selbstopferung der Liebe, worin das Heil ist. Aber Gott bedarf keines Opfers, noch einer Versöhnung durch das Opfer eines Gerechten. Fremde Schuld und fremdes Verdienst sind unübertragbar. Kein Verdienst eines Menschen, sondern die Gnade Gottes allein versöhnt und beseligt die Sünder. Auch was übernatürliche Gnadenwirkungen betrifft, so hat nach Hase nur das durch Freiheit Erworbene für ein freies Wesen Werth; alles Andere achtet derselbe nur in Gott, nicht im Geschöpf. „Der Wirksamkeit Jesu dankt die ganze Christenheit Religion und Seligkeit, aber ob diese nicht auch ausser Christo gefunden werden könne, ligt im Streit der Wissenschaft.“

Es ist ohne Zweifel im strengen Sinne gemeint, wenn

Haſe Jeſu die religiöſe Vollkommenheit, d. h. die vollkommene Liebe zuſchreibt. Aber dazu wollen ſeine andern Sätze nicht ſtimmen. Iſt in Jeſu die vollkommene Liebe wirklich geworden, iſt die Menſchheit in ihm verklärt, ihre Idee verwirklicht, ſo iſt er nach Haſe's Prämiſſen Gott, da ihm Gott die Idee der Menſchheit iſt. Umgekehrt, wie kann er Gott und den Menſchen einerſeits nur ſo wie Unendliches und Endliches ſich unterſcheiden laſſen und doch eine reale ewige Scheidung beider annehmen, andererſeits aber auch dem Menſchen göttliche Natur zuſchreiben, ja ihn ein endlich-unendliches Weſen nennen?

Stehen ſich Gott und Menſch ſo, wie Haſe ſagt, gegenüber, geſchieden durch die ewig unausfüllbare Kluft des Endlichen und Unendlichen, ſo iſt die Zuſammenſetzung „werdender Gott“ „vollkommene Menſchheit“ ein katachreſtiſcher Ausdruck, ein Sideroxylon; ſo iſt es aber auch mit der Beſtimmung des Menſchen zur Vollkommenheit kein Ernſt; denn ſein Weſen legt dann ewig Einſpruch ein gegen die Vollkommenheit, wie andererſeits dieſe von demſelben Weſen ſoll gefordert ſein. Und dafür bietet, was Haſe von der göttlichen Art oder Natur des Menſchen ſagt, keinen Erſatz; denn dieſe natürliche Güte verträgt ſich auch mit der Selbſtſucht (§. 77). Eben daher iſt Colani's Anſicht als eine Verbeſſerung der Haſe'ſchen zu achten. Er läßt ab von der Sprödheit des Haſe'ſchen Freiheitsbegriffes Gott gegenüber — die doch mit der Schöpfung durch ſelbſtmittheilende Liebe übel beſteht; er will auch die göttliche und menſchliche Natur nicht blos wie Endliches und Unendliches anſehen, ſondern zum Begriff der Menſchheit gehört ihm die ethiſche Unendlichkeit oder Vollkommenheit, wie zum Begriffe Gottes. So iſt ihm Chriſtus in ethiſcher Hinſicht wirkliches Ebenbild Gottes; er iſt ihm nicht Gottmenſch, aber Menſchgott, weil Gottes ethiſche Eigenſchaften in ihm Wirklichkeit ſind. Aber, fährt er fort, hievon ſei Gottes metaphyſiſches Weſen wohl zu unterſcheiden, und die Beſtimmungen von dieſem können Chriſtus nicht zukommen: in dieſer Hinſicht ſei und bleibe Chriſtus blos endlich. Aehnlich hatte auch die alte Comm. idd., und nicht blos die reformirte, zwiſchen mittheilbaren und unmittheilbaren göttlichen Eigenſchaften unterſcheiden

wollen, und die Unendlichkeit, so wie die Unermeßlichkeit nicht direkt auf die Menschheit übertragen, dagegen (die ethischen Eigenschaften unbeachtet lassend) auf Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart als Objekte der Mittheilung sich gerichtet.

Colani läugnet wie Hase Christi Präexistenz und die Zweiheit der Naturen. Christus ist ihm Mensch, der aber die ethischen göttlichen Eigenschaften sich auf Grund einer reinen Natur angeeignet hat, und ihm daher Homme-Dieu heißt. Die nächste Frage muß nun aber die sein: ist das Ethische nur eine Eigenschaft, oder ist es auch ontologisch zu fassen? Im erstern Fall hätten wir eine Mittheilung von göttlichen Eigenschaften ohne Mittheilung des göttlichen Wesens, also dieselbe Meinung von einer Trennbarkeit von Wesen und Eigenschaften in Gott, zu welcher wider Willen die alte Orthodoxie neigt. Umgekehrt dagegen, wenn in der Liebe göttliches Wesen ist, so ist in ihr auch ein substanzielles metaphysisches Sein eingeschlossen und der Antheil des Menschen am göttlich Ethischen ohne das Metaphysische nicht möglich. Colani's Trennung des Ethischen und Metaphysischen in Gott trüge sonach, um nur nicht in Christus eine Menschwerdung Gottes zuzugeben, in Gott selbst den Dualismus eines ethischen und metaphysischen Wesens hinein, die indifferent auſſer einander stünden.

Die Hervorkehrung der ethischen Seite an der Christologie, welche seit Kant immer vollständiger eingreift, ist ohne Zweifel ein dankenswerther Fortschritt. Aber das Ethische ist selbst noch nicht in seiner ganzen Absolutheit gedacht, wenn es nicht auch als die wahre Realität und als die Macht über alle Realität erkannt ist. Der verwirklichten göttlichen Liebe wird daher auch die göttliche Weisheit und Macht nicht fehlen können.

Um den Grundirrthum des Standpunktes der einseitigen Subjektivität zu überwinden, muß es darauf ankommen, auf das Verhältniß des Wesens Gottes und des Menschen einzugehen, nicht aber blos bei den Eigenschaften stehen zu bleiben. Käme es nur auf sie an, dann freilich brauchte es nur die Eigenschaften der Sittlichkeit, Erkenntniß, Liebe in's Unendliche ausgedehnt zu denken, so wäre das Menschliche und das Göttliche Eins geworden.

Allein da käme keine Vereinerleiung heraus, das vollendete Menſchliche hörte auf menſchlich zu ſein, es bliebe am Schluſſe nur Göttliches übrig. Aber gegen dieſen ſubjektiven oder anthropologiſchen Monophyſitismus reagirt der wahre Begriff Gottes und des Menſchen; er macht ſich zunächſt wenigſtens negativ gegen die äußerlichen Weiſen der Verſöhnung geltend, die nur in der Vernichtung der einen Seite des Gegenſatzes beſtehen, und ruht nicht, bis von dem Weſen Gottes und des Menſchen die Erkenntniß gewonnen iſt, daß ſie ſich weder monophyſitiſch noch neſtorianiſch ausſchließen, vielmehr auf einander weiſen und zielen, und bis durch Erkenntniß ihres durch ihre Unterſchiedlichkeit zuſammengehörigen Weſens eine tiefere Verſöhnung im Weſen des Göttlichen und Menſchlichen gefunden iſt.

Allen Stadien der einſeitigen Subjektivität iſt eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen dem Begriff des Menſchlichen und des Göttlichen befeſtigt. Dieſe ſind nun durchlaufen. Sie haben alle keine Chriſtologie zu Wege gebracht, ſofern darin weſentlich die Aufgabe ligt, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menſchliche Seite Chriſti erfaſſen können; die göttliche aber mußten ſie ausſchließen, und bilden ſo den vollkommenſten Gegenſatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philoſophie haben, wie wir ſahen, die Grundlage gebildet für die Geſchichte der Chriſtologie ſeit der vorherrſchenden Richtung auf das Menſchliche in Chriſtus; die wolf'ſche, die kant'ſche und die jacobi'ſche. Die einſeitige Subjektivität, nach ihren verſchiedenen Formen auf die Theologie übertragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des ſubjektiven Rationalismus. Auf jeder dieſer Stationen verſuchte Theologie und Philoſophie eine Einigung, ſie ſchlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, conſequent nur die Subjektivität blieb.

Die erſte Stufe, die wolf'ſche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Populärphiloſophie iſt vorerſt mit Niederreiſſen der alten Objektivität beſchäftigt, und kommt damit ſo glücklich auf's Reine, daß der unendliche Reichthum des Chriſtenthums zum leeren Deismus, der Vater Jeſu Chriſti zum

être supreme wird. Die Christologie sinkt noch unter den Ebjonismus: der Gottessohn ist ein weiser Landrabbiner, ein Prediger des Naturalismus.

Die zweite Stufe, die kant'sche, zerstört zwar dieses ideenlose Unwesen und Christus soll gelten für das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Allein über des historischen Gottmenschen Wesen, über das Verhältniß des Göttlichen in ihm zum Menschlichen weiß sie nichts auszusagen. Ihrer theoretischen Atonie war das Dogma vom Gottmenschen transcendent, ihrer praktischen Autarkie überflüssig und zuwider.

Die dritte Stufe nun, die ästhetische, verspricht diesen Mangel des kant'schen Systems, welches auf das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, das doch für die Christologie die Hauptsache sein muß, sich nicht einläßt, zu heben, und Göttliches und Menschliches in wesentlichere Verbindung zu bringen. Es wird nicht die Moral, sondern die Religion als das Höchste, allein Gewisse dargestellt, von dem alle andere Gewißheit ausgeht, und in der Religion eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen angenommen. Allein diese Verbindung mit Gott ist eine natürliche, unmittelbare: in der Freiheit, dem angeborenen Adel menschlicher Natur ligt von selbst schon die volle Möglichkeit, jene Verbindung durch sich zu verwirklichen. Diese religiöse Autarkie macht daher nicht minder, als die moralische, einen Erlöser entbehrlich. Ausserdem ist hier nicht einmal eine vollkommen sündlose, religiöse Persönlichkeit möglich. Ist Gott nur „das Bessere, als Ich," so muß, sollen nicht die Begriffe „Mensch" und „Gott" coincidiren, das Ich die Unvollkommenheit wesentlich an sich haben, Christus, wäre er jene Persönlichkeit, könnte nicht mehr Mensch sein, sondern nur Gott; da er aber Mensch jedenfalls war, so ist es Idololatrie, an ihn als an den Sohn Gottes zu glauben, vor ihm die Kniee zu beugen.

So wenig nun aber alle diese Formen des Rationalismus, die des negativ verständigen, des praktischen und des ästhetischen die Aufgabe lösen, so wenig darf daraus die Unmöglichkeit der Lösung, die Unwahrheit der Einheit des Gött-

Allein da käme reine Vereinerleiung heraus, das vollendete Menſchliche hörte auf menſchlich zu ſein, es bliebe am Schluſſe nur Göttliches übrig. Aber gegen dieſen ſubjektiven oder anthropologiſchen Monophyſitismus reagirt der wahre Begriff Gottes und des Menſchen; er macht ſich zunächſt wenigſtens negativ gegen die äußerlichen Weiſen der Verſöhnung geltend, die nur in der Vernichtung der einen Seite des Gegenſatzes beſtehen, und ruht nicht, bis von dem Weſen Gottes und des Menſchen die Erkenntniß gewonnen iſt, daß ſie ſich weder monophyſitiſch noch neſtorianiſch ausſchließen, vielmehr auf einander weiſen und zielen, und bis durch Erkenntniß ihres durch ihre Unterſchiedlichkeit zuſammengehörigen Weſens eine tiefere Verſöhnung im Weſen des Göttlichen und Menſchlichen gefunden iſt.

Allen Stadien der einſeitigen Subjektivität iſt eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen dem Begriff des Menſchlichen und des Göttlichen befeſtigt. Dieſe ſind nun durchlaufen. Sie haben alle keine Chriſtologie zu Wege gebracht, ſofern darin weſentlich die Aufgabe ligt, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menſchliche Seite Chriſti erfaſſen können; die göttliche aber mußten ſie ausſchließen, und bilden ſo den vollkommenſten Gegenſatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philoſophie haben, wie wir ſahen, die Grundlage gebildet für die Geſchichte der Chriſtologie ſeit der vorherrſchenden Richtung auf das Menſchliche in Chriſtus; die wolf'ſche, die kant'ſche und die jacobi'ſche. Die einſeitige Subjektivität, nach ihren verſchiedenen Formen auf die Theologie übertragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des ſubjektiven Rationalismus. Auf jeder dieſer Stationen verſuchte Theologie und Philoſophie eine Einigung, ſie ſchlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, conſequent nur die Subjektivität blieb.

Die erſte Stufe, die wolf'ſche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Populärphiloſophie iſt vorerſt mit Niederreiſſen der alten Objektivität beſchäftigt, und kommt damit ſo glücklich auf's Reine, daß der unendliche Reichthum des Chriſtenthums zum leeren Deismus, der Vater Jeſu Chriſti zum

er die Einsicht vor, wie die menschliche Natur, der göttlichen nicht fremde, in Christus mit dieser Eins werden könne. Und da hat nun die zweite Form des Rationalismus, die kantische, das Verdienst, in dem Ethischen sowohl etwas dem menschlichen Geiste Wesentliches, als eine Idee von absolutem Werth erkannt zu haben, womit, nach Kant selbst, schon eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gegeben ist. Und endlich die dritte, ästhetische Form des Rationalismus hat das Verdienst, noch tiefer in das Wesen göttlicher und menschlicher Natur gestiegen zu sein, bis zu dem Punkt, wo sie das göttliche und das menschliche Leben in unmittelbarer Verbindung erkannte. Ausserdem hat das Fichte'sche System auch positiv Aehnliches in Beziehung auf das Erkennen geleistet; denn hier wird auch dem Denken, der Vernunft des Menschen ein absoluter Werth, der innere Beruf zur absoluten Gewißheit und Wahrheit vindicirt.

So waren von drei Seiten, dem Denken, Wollen und Gefühl, Anknüpfungspunkte gegeben zur Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Freilich, wie schon bemerkt, gelöst war das Problem noch keineswegs; die gefundene Einigung ließ jedenfalls der Person Christi nichts ewig Auszeichnendes; noch wichtiger aber ist hier, daß sie sich auf die Einigung der Vermögen beschränkte, des Erkennens, Wollens, Fühlens, während die denselben allen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in abstraktem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen gefaßt war. Wesenseinheit der Person Christi (ἕνωσις φυσική) mit Gott war noch nicht denkbar auf diesem Wege, sondern nur Einheit der Vermögen.

Merkwürdig muß uns sein, daß hiemit die Subjektivität an dem anthropologischen Correlat zu der letzten Form der einseitig objektiven Christologie angelangt war, der lutherischen communicatio idiomatum, bei der, wie wir sahen, die Entwicklung der objektiven Seite der Christologie stehen blieb und stehen bleiben mußte, bis sie von ihrer Einseitigkeit erlöst war. Wie die altlutherische Dogmatik die Einheit der zwei Naturen in Christus von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den

lichen und Menschlichen in Christus gefolgert werden. Vielmehr haben sich uns ja alle diese Theorieen als sich selbst widersprechend dargethan. Wir sahen, wie auf dem Boden des abstrakten Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, auf dem sie alle stehen, Anderes sich nicht ergeben konnte, als was sie fanden: ein Gegensatz, der schon das allgemeine religiöse Gefühl und die Vernunft selbst nicht befriedigt, geschweige denn, daß die christliche Religion, welche die Einheit beider in Christus setzt, darnach gerichtet werden könnte.

Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß das Problem durch diese Systeme nicht als ein unlösbares dargethan ist. Jedes derselben nemlich mußte auf seine Weise, in regelrechtem Fortschritt, vielmehr dazu dienen, die Lösung vorzubereiten; und das ist nur die Kehrseite zu der obigen Betrachtung, nach welcher alle diese Systeme keine Christologie haben erreichen können.

Sollte die Person Christi dem menschlichen Denken näher gebracht werden, so mußte, wie wir oben sahen, auch die menschliche Seite zu ihrem Rechte kommen: es mußte zur Ergänzung der einseitig objektiven Betrachtungsweise von oben nach unten, die andere von unten nach oben eintreten, damit die christliche Wahrheit in einer Einheit beider ihren Ausdruck fände, die höher wäre als diejenige, welche zuerst geschlossen ward.

Damit nun diese Seite der Sache sich frei gestalten könnte, mußte zuerst das Uebergewicht der einseitigen Objektivität überwunden werden. Das Christenthum ließ es darauf ankommen, auf alle äussere Auktorität zu verzichten, der Subjektivität ihren Lauf zu lassen, dessen gewiß, daß es sich auch in dieser Feuerprobe nur als die ewige, unentfliehbare innere Macht des auf Christus geschaffenen Geistes erweisen werde.

Das Werk der Ueberwindung einseitiger, zu keiner tüchtigen Christologie führender Objektivität hat nun die erste Weise des Rationalismus doch offenbar hinreichend vollbracht, und das ist die verdienstliche Seite dieser Richtung. Der Boden war nun rein gemacht, der Geist, entlastet von Fesseln äusserer Auktorität, hatte nun sich selbst. Und in sich selbst sich vertiefend, das Wesen und die Würde menschlicher Natur überhaupt erforschend, bereitet

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Die beiden Haupteinseitigkeiten, welche, wenn auch mannichfaltiger Form, seit dem chalced. Concil die Christologie charakterisirten, hatten am Ende des 18ten Jahrhunderts sich klar ausgebildet und folgerichtig dargelegt. Es lag nun für alle Zeiten offen vor, wie verderblich für das Dogma das Uebergewicht der göttlichen Seite sei, das von 451 bis um 1700 mit alleiniger Ausnahme der Reformationszeit statt gefunden; nicht minder aber auch, wie die alleinherrschende Subjektivität, indem sie umgekehrt dem Göttlichen in Christus eine nur accidentelle Stellung neben der persönlichen Menschheit Christi ließ, die Christologie überhaupt verlor. Das also ist die große Lehre der zweiten Periode: entweder schließt das christologische Problem eine Unmöglichkeit in sich, oder müssen die beiden Faktoren Gottheit und Menschheit von Anfang an so gedacht werden können, daß sie in Christi Person im Gleichgewicht und in gleicher Berechtigung stehen, sich gegenseitig in ihrer Integrität und Ganzheit suchen, statt sich auszuschließen oder zu verkürzen.

Der Glaube der Kirche, der an Christus die Wahrheit und das Leben, ja den einigenden Mittelpunkt besitzt für die höchsten Gegensätze und Räthsel, weiß, daß das letzte

Eigenschaften gebracht hatte, so war nun ebenso von Seiten der menschlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen gediehen. Die anthropologische Betrachtungsweise der Person Jesu hatte nun die theologische eingeholt. Wie aber beide im Gewinne sich gleich gekommen waren, so auch in den Mängeln: die Einheit durch bloße Eigenschaften oder Vermögen zeigte sich uns beiderseits durch Reaction des noch unversöhnten Wesens beider als eine falsche. Aber das war nun endlich auch ihre gemeinsame Aufgabe, jene Einheit der Vermögen und Eigenschaften bis zu einer Einigung im Wesen fortzuführen, und mit den Versuchen hiezu wird sich das Weitere zu beschäftigen haben.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Die beiden Haupteinseitigkeiten, welche, wenn auch mannichfaltiger Form, seit dem chalced. Concil die Christologie charakterisirten, hatten am Ende des 18ten Jahrhunderts sich klar ausgebildet und folgerichtig dargelegt. Es lag nun für alle Zeiten offen vor, wie verderblich für das Dogma das Uebergewicht der göttlichen Seite sei, das von 451 bis um 1700 mit alleiniger Ausnahme der Reformationszeit statt gefunden; nicht minder aber auch, wie die alleinherrschende Subjektivität, indem sie umgekehrt dem Göttlichen in Christus eine nur accidentelle Stellung neben der persönlichen Menschheit Christi ließ, die Christologie überhaupt verlor. Das also ist die große Lehre der zweiten Periode: entweder schließt das christologische Problem eine Unmöglichkeit in sich, oder müssen die beiden Faktoren Gottheit und Menschheit von Anfang an so gedacht werden können, daß sie in Christi Person im Gleichgewicht und in gleicher Berechtigung stehen, sich gegenseitig in ihrer Integrität und Ganzheit suchen, statt sich auszuschließen oder zu verkürzen.

Der Glaube der Kirche, der an Christus die Wahrheit und das Leben, ja den einigenden Mittelpunkt besitzt für die höchsten Gegensätze und Räthsel, weiß, daß das letzte

Wort der Wissenschaft das nicht sein kann, das Christum nur in einen großen Widerspruch verwandelt. Dieser Glaube aber der in Christus sich erlöst wissenden Gemeinde lief durch alle Erschütterungen und kritische Labyrinthe der Lehrform des Dogma als der goldne nie abreissende Faden fort. In ihm als einer fortgehenden lebendigen Tradition lag aber auch der tiefste Antrieb zu neuer wissenschaftlicher Arbeit. Der Einzelne zwar mag sich seinen Glauben retten durch Rückzug vor dem Zweifel, in die Burg des Gemüths; die Kirche darf nicht vor ihm fliehen, sie muß ihn auf wahre Weise überwinden, so gewiß sie im Christenthum ein Ganzes muß haben wollen. Sie hat nicht auf die wissenschaftliche Demonstration zu warten, bevor sie glaubt, aber sie kann auch nicht Zwiespältiges in ihrem Dasein mit sich herumtragen wollen; fügte sie sich in dieses, so verlöre sie das ehrliche gute Gewissen bei ihrem Glauben, so würde ihr aus dem Objekt des Glaubens eine selbstgemachte Einbildung. So tief gehende Zweifel, wie sie das achtzehnte Jahrhundert am bewußtesten in Deutschland erzeugte, und wie die ganze Geschichte der Kirche sie nicht aufzuweisen hat, Zweifel, die das gesammte Denksystem, das ganze bisherige Gebäude treffen, wollen innerlich überwunden sein, wenn sie nicht das Feld behaupten sollen; sie werden aber erst rechtmäßig und siegreich beseitigt sein, wenn alles Wahre, das ihnen Gewicht gibt, von der bisherigen Lehrform aber verkannt ist, der anzustrebenden neuen Bildung einverleibt ist. So ist es denn die Wahrheit selbst, die durch Negation und Position als die wesentlich zusammengehörigen Momente ihrer selbst beides vollzieht, die Destruction des ungenügenden Alten und die Position des Neuen in Reproduction und reicherer Selbstentfaltung der alten Wahrheit. Solche rechtmäßige Ueberwindung des Zweifels ist die der protestantischen Wissenschaft würdigste That; sie ist aber auch das Schwerste, nur lösbar, wenn die beiden Lebensfactoren der protestantischen Kirche, der kritische und der positive, in unbestechlichem, vor der Wahrheit sich willig beugendem Wahrheitssinn geeinigt, zu fortschreitender Produktivität zusammenwirken.

Daß im Gegensatz gegen die destruirende Richtung der neuern

Zeit, der Jesus aufhören muß, Gegenstand des Glaubens zu sein, weil er ihr zum bloßen Menschen ward, aber auch im Gegensatz gegen die alte Christologie eine neue Form derselben nöthig sei, das erkannte schon während der Zeit der Destruction mancher tiefer Blickende, und ergriff wenigstens in der Weise der Ahnung jene höhere Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche über die im Supernaturalismus wie im Rationalismus herrschende gegensätzliche Fassung beider und damit über den Alles erfüllenden Streit zwischen Christenthum und Philosophie hinauszuheben geeignet war. Ausgezeichnete Männer freieren und tieferen Geistes, wie zum Theil Lessing, Semler, Herder [1]); ferner Ter-

[1]) Wichtiger als Lessings Construction der Trinität in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf Grund der nothwendigen Selbstobjektivirung des Geistes ist seine Forderung, an die Wahrheit um ihrer selbst willen zu glauben, zumal er die Wahrheit auch als sich selbst bezeugende Kraft, nicht blos intellectuell denkt und sie mit der Sonne vergleicht, die durch ihre Wärme Kunde von sich gebe. Semlers „private Religion" ist gleichfalls eine lebendige Spur der Erkenntniß, daß es im Christenthum auf das testimonium Sp. S. ankomme. Auch Herder ist von dem Verlangen nach einer lebendigeren Gotteslehre bewegt, aber bleibt zu sehr im Gebiet der Fantasie und des Aesthetischen stehen, um mehr als tiefere unbestimmte Ahnungen aussprechen zu können. — Die Schrift von Schwarz über Lessing ist eine Tendenzschrift und tritt ihm, indem sie ihn als das Haupt der Aufklärung hinstellen will, die positiven Keime in ihm aber unterschätzt, zu nahe. Das mystische und spekulative Element in Lessing wird fast als nichtseiend behandelt. Richtiger ist Lessing aufgefaßt von H. Ritter, Bohtz, Zimmermann, Schlosser III, 2. 173 ff. Für alle oben genannten Männer ist aber auf das treffliche Werk von Gelzer die deutsche poet. Literatur u. s. w. 2te Ausg. zu verweisen. — Ueberaus treffend hebt Gelzer hervor, mit Beziehung auf die minder erfreuliche spätere Zeit dieser Männer (Lessings, Herders einerseits, Lavaters, Hamanns und Claudius andrerseits), daß sie, was religiöse Dinge betrifft, zu den intuitiven Naturen gehörten, welche die (religiöse) Wahrheit durch einen unmittelbaren ersten Geistesblick gefunden haben und sie mehr als Gefühl denn als Erkenntniß besaßen. Alles habe hier davon abhangen müssen, sagt er bei Herder und ähnlich bei Hamann und Claudius, ob diese Unbefangenheit des Gefühls, diese Sicherheit des inneren

ſteegen, Claudius, Hamann, Lavater, Stilling, Kleuker, Cruſius und beſonders der würtembergiſche Prälat Oetinger konnten ſich weder in dem Syſtem der alten Orthodoxie heimiſch finden und ſeine innere Brüchigkeit überſehen, noch auch ſich, ſeit die Theologie in eine rationaliſtiſche und eine ſupernaturaliſtiſche auseinander gegangen war, auf die eine dieſer beiden Seiten ſchlagen, hatten vielmehr das Gefühl, ja zum Theil die Einſicht, daß dieſe Gegenſätze weſentlich auf gleichem Boden eines deiſtiſchen Gottesbegriffs ſtehen, daher einander ebenſo halten und tragen, als gegenſeitig ſich ſchlagen, und ſo ſuchten ſie ſtatt eines Supernaturalismus, der zu immer neuen Conceſſionen gedrängt ward, noch bevor die einſeitige Subjektivität ſich durchgeführt hatte ihre neue Stellung zu nehmen und die kritiſchen Zweifel gegen das Dogma für eine Verjüngung deſſelben zu verwenden.

Hamanns tiefer und reicher Geiſt war einerſeits fern von todter, geiſtloſer Orthodoxie, daher er zu Jacobi ſagte: Alles Hängen an Worten und buchſtäblichen Lehren in der Religion iſt Lamadienſt; andererſeits aber ſah er auch nicht wie dieſer in der Verehrung Chriſti Idololatrie, ſondern hielt das Hiſtoriſche ſtreng feſt, aber nicht wie der Supernaturalismus, ſondern

---

Sinnes das ganze Leben hindurch unangefochten bleiben würde. Eigene Bildung und Richtung des Strebens wie die Gegnerſchaft habe das unmöglich gemacht; es ſei daran zu denken geweſen, für das Ahnen und innere Schauen eine Unterlage in Begriffen und Gedanken zu bauen, jene in dieſe umzuſetzen. Dieſe Umbildung, in der das Unendliche in ihnen endlich und anſchaulich zu werden ſuchte, habe, worüber ſie oft ſchmerzlich Klage führen, ihnen momentan oder auf längere Zeit Einbuße an innerem Gehalte gebracht, zumal ſie in der Zeit ſo wenig Unterſtützung fanden. Dieſe eindringende und wahre, aber eben daher auch humane und chriſtliche Beurtheilung jener Vorläufer der neueren Zeit zeigt zugleich die innere Nothwendigkeit einer begrifflichen klaren Durchbildung der neuen Ideen, mit welcher Jene nicht zu Stande kamen; die Wichtigkeit dieſer Durchbildung für ein harmoniſches geiſtiges Daſein. Denn die bloße Rückkehr zu den ſtarren Poſitionen der Formeln des kirchlichen Dogma wäre eine Verarmung des Geiſtes durch Verknöcherung, wie das immer rückhaltloſere Anheimfallen an die bloße Negation.

hatte in ſeinem energiſchen Geiſte dieſes auch als ein Gegenwärtiges und Göttliches. Die Schöpfung iſt ihm ein Werk der göttlichen Demuth: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα ſein Lieblingsſpruch. Sprache, Vernunft, Offenbarung ſuchte er in ihrem einfachen Grundweſen und ihrem weſentlichen Zuſammenhang zu erkennen. Vernunft iſt Sprache, λόγος, ſagt er, an dieſem Markknochen nage ich. Vernunft und Schrift, wie Geſchichte, ſucht er als Eins im Grunde und als Sprache Gottes zu verſtehen. Aber „die Philoſophen wiſſen nicht, was Vernunft, wie die Juden nicht, was Geſetz iſt“. Beide weiſen auf Chriſtus, die geſchichtliche Offenbarung der Wahrheit und Gnade, durch Erkenntniß der Unwiſſenheit und Sünde. Den Spekulanten fehlt es an Geiſt, die Grundlehren des Chriſtenthums von der Verklärung der Menſchheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menſchheit durch die Vaterſchaft und Sohnſchaft zu glauben und mit unſrer lutheriſchen Kirche zu ſingen: Der Brunn des Lebens thut aus ihm entſpringen Gar hoch vom Himmel her aus ſeinem Herzen. In Chriſtus ſah er das Haupt des Leibes ſeiner Gemeinde, in beiden zuſammen den großen Plan enthüllt, welcher auf die dem ganzen Syſtem der Natur und der menſchlichen Geſellſchaft, den Geſetzen geſunder Vernunft und den Schlußfolgen lebendiger Erfahrung entſprechendſte Weiſe die Geheimniſſe der höchſten und zur Mittheilung ihrer ſelbſt aufdringlichſten Majeſtät Gottes enthülle. „Das im Herzen und Mund aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphoſe und Apotheoſe erſcheint hier (in Chriſtus und der Kirche) in der Größe eines Baumes der Erkenntniß und des Lebens mitten im Garten; aller philoſophiſche Widerſpruch und das ganze hiſtoriſche Räthſel unſerer Exiſtenz, die undurchdringliche Nacht ihrer Termini a quo und Termini ad quem ſind durch die Urkunde des Fleiſch gewordenen Wortes aufgelöst.“ Aber das Chaotiſche ſeines Weſens und der Mangel an philoſophiſcher Durchbildung hat Hamanns Geiſt gehindert, die Blitze, die in ſeinen Geiſt hereinleuchteten, in ein ſicher und ruhig ſcheinendes Licht zu verwandeln, den Reichthum ſeiner Intuitionen zu ordnen und zu gliedern [2]).

[2]) S. Gelzer a. a. O. S. 204—229. Auberlen: die Theoſophie

Haſe Jeſu die religiöſe Vollkommenheit, d. h. die vollkommene Liebe zuſchreibt. Aber dazu wollen ſeine andern Sätze nicht ſtimmen. Iſt in Jeſu die vollkommene Liebe wirklich geworden, iſt die Menſchheit in ihm verklärt, ihre Idee verwirklicht, ſo iſt er nach Haſe's Prämiſſen Gott, da ihm Gott die Idee der Menſchheit iſt. Umgekehrt, wie kann er Gott und den Menſchen einerſeits nur ſo wie Unendliches und Endliches ſich unterſcheiden laſſen und doch eine reale ewige Scheidung beider annehmen, andererſeits aber auch dem Menſchen göttliche Natur zuſchreiben, ja ihn ein endlich-unendliches Weſen nennen?

Stehen ſich Gott und Menſch ſo, wie Haſe ſagt, gegenüber, geſchieden durch die ewig unausfüllbare Kluft des Endlichen und Unendlichen, ſo iſt die Zuſammenſetzung „werdender Gott“ „vollkommene Menſchheit“ ein katachreſtiſcher Ausdruck, ein Sideroxylon; ſo iſt es aber auch mit der Beſtimmung des Menſchen zur Vollkommenheit kein Ernſt; denn ſein Weſen legt dann ewig Einſpruch ein gegen die Vollkommenheit, wie andererſeits dieſe von demſelben Weſen ſoll gefordert ſein. Und dafür bietet, was Haſe von der göttlichen Art oder Natur des Menſchen ſagt, keinen Erſatz; denn dieſe natürliche Güte verträgt ſich auch mit der Selbſtſucht (§. 77). Eben daher iſt Colani's Anſicht als eine Verbeſſerung der Haſe'ſchen zu achten. Er läßt ab von der Sprödheit des Haſe'ſchen Freiheitsbegriffes Gott gegenüber — die doch mit der Schöpfung durch ſelbſtmittheilende Liebe übel beſteht; er will auch die göttliche und menſchliche Natur nicht blos wie Endliches und Unendliches anſehen, ſondern zum Begriff der Menſchheit gehört ihm die ethiſche Unendlichkeit oder Vollkommenheit, wie zum Begriffe Gottes. So iſt ihm Chriſtus in ethiſcher Hinſicht wirkliches Ebenbild Gottes; er iſt ihm nicht Gottmenſch, aber Menſchgott, weil Gottes ethiſche Eigenſchaften in ihm Wirklichkeit ſind. Aber, fährt er fort, hievon ſei Gottes metaphyſiſches Weſen wohl zu unterſcheiden, und die Beſtimmungen von dieſem können Chriſtus nicht zukommen: in dieſer Hinſicht ſei und bleibe Chriſtus blos endlich. Aehnlich hatte auch die alte Comm. idd., und nicht blos die reformirte, zwiſchen mittheilbaren und unmittheilbaren göttlichen Eigenſchaften unterſcheiden

wollen, und die Unendlichkeit, so wie die Unermeßlichkeit nicht direkt auf die Menschheit übertragen, dagegen (die ethischen Eigenschaften unbeachtet lassend) auf Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart als Objekte der Mittheilung sich gerichtet.

Colani läugnet wie Hase Christi Präexistenz und die Zweiheit der Naturen. Christus ist ihm Mensch, der aber die ethischen göttlichen Eigenschaften sich auf Grund einer reinen Natur angeeignet hat, und ihm daher Homme-Dieu heißt. Die nächste Frage muß nun aber die sein: ist das Ethische nur eine Eigenschaft, oder ist es auch ontologisch zu fassen? Im erstern Fall hätten wir eine Mittheilung von göttlichen Eigenschaften ohne Mittheilung des göttlichen Wesens, also dieselbe Meinung von einer Trennbarkeit von Wesen und Eigenschaften in Gott, zu welcher wider Willen die alte Orthodoxie neigt. Umgekehrt dagegen, wenn in der Liebe göttliches Wesen ist, so ist in ihr auch ein substanzielles metaphysisches Sein eingeschlossen und der Antheil des Menschen am göttlich Ethischen ohne das Metaphysische nicht möglich. Colani's Trennung des Ethischen und Metaphysischen in Gott trüge sonach, um nur nicht in Christus eine Menschwerdung Gottes zuzugeben, in Gott selbst den Dualismus eines ethischen und metaphysischen Wesens hinein, die indifferent auſſer einander stünden.

Die Hervorkehrung der ethischen Seite an der Christologie, welche seit Kant immer vollständiger eingreift, ist ohne Zweifel ein dankenswerther Fortschritt. Aber das Ethische ist selbst noch nicht in seiner ganzen Absolutheit gedacht, wenn es nicht auch als die wahre Realität und als die Macht über alle Realität erkannt ist. Der verwirklichten göttlichen Liebe wird daher auch die göttliche Weisheit und Macht nicht fehlen können.

Um den Grundirrthum des Standpunktes der einseitigen Subjektivität zu überwinden, muß es darauf ankommen, auf das Verhältniß des Wesens Gottes und des Menschen einzugehen, nicht aber blos bei den Eigenschaften stehen zu bleiben. Käme es nur auf sie an, dann freilich brauchte es nur die Eigenschaften der Sittlichkeit, Erkenntniß, Liebe in's Unendliche ausgedehnt zu denken, so wäre das Menschliche und das Göttliche Eins geworden.

Allein da käme keine Vereinerleiung heraus, das vollendete Menſchliche hörte auf menſchlich zu ſein, es bliebe am Schluſſe nur Göttliches übrig. Aber gegen dieſen ſubjektiven oder anthropologiſchen Monophyſitismus reagirt der wahre Begriff Gottes und des Menſchen; er macht ſich zunächſt wenigſtens negativ gegen die äußerlichen Weiſen der Verſöhnung geltend, die nur in der Vernichtung der einen Seite des Gegenſatzes beſtehen, und ruht nicht, bis von dem Weſen Gottes und des Menſchen die Erkenntniß gewonnen iſt, daß ſie ſich weder monophyſitiſch noch neſtorianiſch ausſchließen, vielmehr auf einander weiſen und zielen, und bis durch Erkenntniß ihres durch ihre Unterſchiedlichkeit zuſammengehörigen Weſens eine tiefere Verſöhnung im Weſen des Göttlichen und Menſchlichen gefunden iſt.

Allen Stadien der einſeitigen Subjektivität iſt eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen dem Begriff des Menſchlichen und des Göttlichen befeſtigt. Dieſe ſind nun durchlaufen. Sie haben alle keine Chriſtologie zu Wege gebracht, ſofern darin weſentlich die Aufgabe ligt, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menſchliche Seite Chriſti erfaſſen können; die göttliche aber mußten ſie ausſchließen, und bilden ſo den vollkommenſten Gegenſatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philoſophie haben, wie wir ſahen, die Grundlage gebildet für die Geſchichte der Chriſtologie ſeit der vorherrſchenden Richtung auf das Menſchliche in Chriſtus; die wolf'ſche, die kant'ſche und die jacobi'ſche. Die einſeitige Subjektivität, nach ihren verſchiedenen Formen auf die Theologie übertragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des ſubjektiven Rationalismus. Auf jeder dieſer Stationen verſuchte Theologie und Philoſophie eine Einigung, ſie ſchlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, conſequent nur die Subjektivität blieb.

Die erſte Stufe, die wolf'ſche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Populärphiloſophie iſt vorerſt mit Niederreiſſen der alten Objektivität beſchäftigt, und kommt damit ſo glücklich auf's Reine, daß der unendliche Reichthum des Chriſtenthums zum leeren Deismus, der Vater Jeſu Chriſti zum

être supreme wird. Die Christologie sinkt noch unter den Ebionismus: der Gottessohn ist ein weiser Landrabbiner, ein Prediger des Naturalismus.

Die zweite Stufe, die kant'sche, zerstört zwar dieses ideenlose Unwesen und Christus soll gelten für das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Allein über des historischen Gottmenschen Wesen, über das Verhältniß des Göttlichen in ihm zum Menschlichen weiß sie nichts auszusagen. Ihrer theoretischen Atonie war das Dogma vom Gottmenschen transcendent, ihrer praktischen Autarkie überflüssig und zuwider.

Die dritte Stufe nun, die ästhetische, verspricht diesen Mangel des kant'schen Systems, welches auf das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, das doch für die Christologie die Hauptsache sein muß, sich nicht einläßt, zu heben, und Göttliches und Menschliches in wesentlichere Verbindung zu bringen. Es wird nicht die Moral, sondern die Religion als das Höchste, allein Gewisse dargestellt, von dem alle andere Gewißheit ausgeht, und in der Religion eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen angenommen. Allein diese Verbindung mit Gott ist eine natürliche, unmittelbare: in der Freiheit, dem angeborenen Adel menschlicher Natur ligt von selbst schon die volle Möglichkeit, jene Verbindung durch sich zu verwirklichen. Diese religiöse Autarkie macht daher nicht minder, als die moralische, einen Erlöser entbehrlich. Ausserdem ist hier nicht einmal eine vollkommen sündlose, religiöse Persönlichkeit möglich. Ist Gott nur „das Bessere, als Ich," so muß, sollen nicht die Begriffe „Mensch" und „Gott" coincidiren, das Ich die Unvollkommenheit wesentlich an sich haben, Christus, wäre er jene Persönlichkeit, könnte nicht mehr Mensch sein, sondern nur Gott; da er aber Mensch jedenfalls war, so ist es Idololatrie, an ihn als an den Sohn Gottes zu glauben, vor ihm die Kniee zu beugen.

So wenig nun aber alle diese Formen des Rationalismus, die des negativ verständigen, des praktischen und des ästhetischen die Aufgabe lösen, so wenig darf daraus die Unmöglichkeit der Lösung, die Unwahrheit der Einheit des Gött-

perfekter Geist, sondern nur der Anfang des Geistes. Leiblichkeit sei das Ende der Werke Gottes. Umgekehrt freilich sei auch die Materie, wie wir sie vor Augen haben, plump und nicht Geist, werde auch nicht Geist; sie ist ihm für sich Finsterniß, Chaos; aber es kann sich Geist aus ihr sondern; es kann der Geist, sie bearbeitend, sich aus ihr beleiben, und wie diese Leiblichkeit mehr oder minder Grade haben kann, so auch in ihr die Wirklichkeit des Geistes.

Dieses idealreale oberste Princip sieht er vor Allem in Gott; eine Natur oder Leiblichkeit höherer Art, frei von den Mängeln der irdischen. Das ist die Geistigkeit als substantielle Realität. Er pflegt sie Gottes Herrlichkeit (Rakia Uesso) zu nennen. So wenig seine Trinitätslehre klar ist (das Wort Person beanstandet er)*): so viel erhellt, daß er in Gottes einigem Wesen den Gegensatz eines activen Princips, des Wortes oder Logos, und eines passiven bestimmbaren annimmt, eines Expansum in Gott, welches fähig ist, alle Gestalten anzunehmen, die ihm das ewige Wort gibt. Dieses Passive oder Gottes Herrlichkeit ist, obwohl nicht Gott, doch Eins mit Gott und das Licht, darin er wohnt. Durch seine Fähigkeit, in Gestaltungen einzugehen (denn es ist

*) Einerseits adoptirt Oetinger die cabbalistische Vorstellung von den zehn Ausflüssen oder Abglänzen Gottes (Sephiroth), von welchen die drei ersten die drei trinitarischen Personen bedeuten sollen, die übrigen sieben werden mit den sieben Geistern der Apocalypse identificirt. Das Nähere s. Auberlen S. 163 ff. Andererseits sagt er, Lehrt. S. 211: die Selbstständigkeit, die Selbsterkenntniß und die Liebe seien drei Principien, eine Geburt in des Vaters Schooß, Eins zwar, wie sie denn in allem Leben sind, aber doch „in den Selbstbewegungsquellen unterschieden"; sie sind in einander nur ein inniges unauflösl. Band des göttlichen Lebens. S. 227 ff. Diese Principia oder Selbstbewegungsquellen sind ihm aber nicht Personen, ja nach Lehrt. S. 164 sind sie nicht in Gott selbst, sondern in der „Herrlichkeit" (d. h. in der Natur Gottes), aus welcher durch das Wort, das aus der Finsterniß das Licht hervorruft, Alles ward und wird. An Stelle der kirchl. Trinität würde allerdings Oetingern der Unterschied des Uranfänglichen oder des Ungrundes von dem Wort und von der Natur („Herrlichkeit") in Gott treten.

er die Einsicht vor, wie die menschliche Natur, der göttlichen nicht fremde, in Christus mit dieser Eins werden könne. Und da hat nun die zweite Form des Rationalismus, die kantische, das Verdienst, in dem Ethischen sowohl etwas dem menschlichen Geiste Wesentliches, als eine Idee von absolutem Werth erkannt zu haben, womit, nach Kant selbst, schon eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gegeben ist. Und endlich die dritte, ästhetische Form des Rationalismus hat das Verdienst, noch tiefer in das Wesen göttlicher und menschlicher Natur gestiegen zu sein, bis zu dem Punkt, wo sie das göttliche und das menschliche Leben in unmittelbarer Verbindung erkannte. Ausserdem hat das Fichte'sche System auch positiv Aehnliches in Beziehung auf das Erkennen geleistet; denn hier wird auch dem Denken, der Vernunft des Menschen ein absoluter Werth, der innere Beruf zur absoluten Gewißheit und Wahrheit vindicirt.

So waren von drei Seiten, dem Denken, Wollen und Gefühl, Anknüpfungspunkte gegeben zur Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Freilich, wie schon bemerkt, gelöst war das Problem noch keineswegs; die gefundene Einigung ließ jedenfalls der Person Christi nichts ewig Auszeichnendes; noch wichtiger aber ist hier, daß sie sich auf die Einigung der Vermögen beschränkte, des Erkennens, Wollens, Fühlens, während die denselben allen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in abstraktem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen gefaßt war. Wesenseinheit der Person Christi (ἕνωσις φυσικὴ) mit Gott war noch nicht denkbar auf diesem Wege, sondern nur Einheit der Vermögen.

Merkwürdig muß uns sein, daß hiemit die Subjektivität an dem anthropologischen Correlat zu der letzten Form der einseitig objektiven Christologie angelangt war, der lutherischen communicatio idiomatum, bei der, wie wir sahen, die Entwicklung der objektiven Seite der Christologie stehen blieb und stehen bleiben mußte, bis sie von ihrer Einseitigkeit erlöst war. Wie die altlutherische Dogmatik die Einheit der zwei Naturen in Christus von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den

Eigenſchaften gebracht hatte, ſo war nun ebenſo von Seiten der menſchlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen gediehen. Die anthropologiſche Betrachtungsweiſe der Perſon Jeſu hatte nun die theologiſche eingeholt. Wie aber beide im Gewinne ſich gleich gekommen waren, ſo auch in den Mängeln: die Einheit durch bloße Eigenſchaften oder Vermögen zeigte ſich uns beiderſeits durch Reaction des noch unverſöhnten Weſens beider als eine falſche. Aber das war nun endlich auch ihre gemeinſame Aufgabe, jene Einheit der Vermögen und Eigenſchaften bis zu einer Einigung im Weſen fortzuführen, und mit den Verſuchen hiezu wird ſich das Weitere zu beſchäftigen haben.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Die beiden Haupteinseitigkeiten, welche, wenn auch mannichfaltiger Form, seit dem chalced. Concil die Christologie charakterisirten, hatten am Ende des 18ten Jahrhunderts sich klar ausgebildet und folgerichtig dargelegt. Es lag nun für alle Zeiten offen vor, wie verderblich für das Dogma das Uebergewicht der göttlichen Seite sei, das von 451 bis um 1700 mit alleiniger Ausnahme der Reformationszeit statt gefunden; nicht minder aber auch, wie die alleinherrschende Subjektivität, indem sie umgekehrt dem Göttlichen in Christus eine nur accidentelle Stellung neben der persönlichen Menschheit Christi ließ, die Christologie überhaupt verlor. Das also ist die große Lehre der zweiten Periode: entweder schließt das christologische Problem eine Unmöglichkeit in sich, oder müssen die beiden Faktoren Gottheit und Menschheit von Anfang an so gedacht werden können, daß sie in Christi Person im Gleichgewicht und in gleicher Berechtigung stehen, sich gegenseitig in ihrer Integrität und Ganzheit suchen, statt sich auszuschließen oder zu verkürzen.

Der Glaube der Kirche, der an Christus die Wahrheit und das Leben, ja den einigenden Mittelpunkt besitzt für die höchsten Gegensätze und Räthsel, weiß, daß das letzte

Ableitung des Böſen aus der Endlichkeit genüge nicht; es breche nicht aus dem Nichts oder der Leere herfür, ſondern die Luſt gebiert ſich aus einer Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Waage halten ſollten; aus einem Streit der Kräfte, und das ſei nicht einfache Endlichkeit, ſondern finitudo interna positiva [12]). In Chriſtus nun iſt das zertrennliche Leben der Kreatur unauflöslich geworden, durch das Wort Gottes als durch ein unauflösliches Band, phyſiſch und geiſtig. Und deßhalb konnte Chriſtus Mittler ſein, weil er empfangen hat das Leben zu haben in ihm ſelbſt. Er hat die Herrlichkeit und Unſterblichkeit aus dem Tode wiederbringen können, weil er, der Lebensfürſt, durch den Tod den Tod beſiegte. Dieſe ſelbige Kraft aber, welche erlöſen kann, iſt auch die vollendende. Denn Chriſti Kraft tödtet und verzehrt nicht blos das Unreine und den Tod in uns, ſondern ſammelt und einigt auch unſere Kräfte zu harmoniſcher Durchdringung, ſtellt die Vielheit unſerer Kräfte zu einer lebendigen ſich vollendenden Einheit her. (Theol. ex idea vitae S. 189.)

Oetinger hat namentlich in ſeiner Dogmatik (Theologia ex idea vitae deducta) ſeine chriſtologiſchen Gedanken näher entwikkelt. Schon die Methode, die er will, zeigt einen überlegenen Geiſt. Die mathematiſche oder geometriſche Beweismethode Wolfs genügt ihm nicht; ſie beginnt ab una aliqua idea abstracta und ſetzt ſo einfache Principia voraus, die für einen Prozeß oder Progreß unfähig ſind; denn das ſchlechthin Einfache kommt nicht zur Bewegung aus ſich. Er aber will den ordo generativus, der — wie an dem Samen zu ſehen, bei dem Ganzen beginnt und dieſes bis ins Kleinſte gleichmäßig entwickelt. Die Philoſophie der Zeit nennt er eine Kunſtphiloſophie; ſie iſt ihm zu abſtrakt formal und unreal, ſie will nicht

[12]) Abhandl. über die Sünde w. d. h. Gſt. S. 66 ff. Lehrt. 366 f. 220. Er ſcheint ſogar eine Herrſchaft der Finſterniß, eine chaotiſche Modification der Kräfte als Erſtes anzunehmen, was nothwendig im Menſchen ſei, bis die einander abſtoßenden und ſich widerſtehenden Kräfte, die doch zuſammen gehören, in einer contrarietas harmonica ſich durchdrungen haben. Andererſeits aber iſt ihm das durch die Freiheit geſetzte Böſe in intenſiverem Sinne bös.

blos zu viel wiſſen (z. B. in der Atomenlehre), ſondern auch zu wenig, bringt nicht ins Innere der Natur ein, gibt nicht intuitive Erkenntniß. Die generative Methode dagegen geht aus von der Idee des Lebens [13]). Dieſe iſt auch ein Grundbegriff der Schrift. Nicht minder iſt ſie ſchon dem sensus communis ahnungsweiſe zugänglich. Die Idee des Lebens faßt er aber concret; Leben ſieht er nur, wo eine Einheit des Entgegengeſetzten iſt, was in einander wirkt. Die logiſchen Geſetze des ausgeſchloſſenen Dritten und des Widerſpruchs ſind ihm durchaus ungenügend, vielmehr liebt er, dem Entweder — Oder ein Weder — Noch, was zugleich ein Sowohl — Als auch iſt, entgegenzuſtellen. Wir haben das ſchon oben an dem Begriff der Herrlichkeit geſehen. Dieſe iſt ihm die oberſte Einheit von Geiſtlichem und Leiblichem, das göttliche Leben in ſeiner Offenbarung. — Er will eben daher auch nicht mit der Föderaltheologie von der Idee des Bundes ausgehen, die den Schein erzeuge, als käme Gottes Leben des Bundes wegen und als wäre nicht der Bund wegen dieſes Lebens gegeben. Vielmehr davon will er ausgehen, daß Chriſtus germinatio novae vitae ſei (Zemach), non tantum ut Architectus creaturae, sed ut germen et principium vegetans templi non manu faciendi et totius novae creaturae. Von Anfang war das Ziel Gottes daſſelbe, mit ſteigender Klarheit geſchah die Offenbarung, aber erſt in Chriſtus immortalitas et vita plene patefacta est et semper magis in Evangelio aeterno manifestatur.

Wer das ganze All betrachtet, ſagt er (de grat. §. 1. 2), der ſieht einerſeits, daß die Erde voll iſt der Güte Gottes, andererſeits aber auch, daß das Unheil in den mannigfaltigen Geſtalten eingeriſſen ſei. Das weckt ſchon im natürlichen Menſchen die Sehnſucht nach einem Erlöſer, nach einem Heiligen, deſſen Heiligkeit ſo reich iſt, daß ſie überfließen kann auf Andere. Das ganze Univerſum leidet, — ſo wird auch das ganze Univerſum in ſinnbildlicher Weiſe harmoniſche Vorzeichen auf Jenen enthalten. Wer jene Sehnſucht hat, kann durch die Geſchichte, wie

[13]) Das erinnert an Schleiermacher.

durch die emblematische Sprache des ganzen Alls jenes Heiligen gewiß werden. Liest ein Solcher nun unbefangen die Schrift, da sieht er in der That die Wahrheit seiner Ahnungen von einem Erlöser: er sieht, daß Jener in sich trägt die allen Emblemen entsprechende Concentration des ganzen Universums, und daß er das Ebenbild des unsichtbaren Vaters in sichtbarer Gestalt ist. In ihm ist τὸ πᾶν, die Fülle des Vaters, der Alles in Allem erfüllet.

In dem Logos zunächst waren originales rerum antequam existerunt formae; omnia constiterunt in ipso sive archetypice, sive actu. In ihm war Gott als actus purissimus zunächst sich selbst offenbar geworden; aber durch Vermittlung der „Herrlichkeit“ oder des himmlischen Elementes, der himmlischen Menschheit, die das Wort aus sich hervorbrachte, brachte und bringt er auch die in ihm beschlossene Welt der Urformen der Dinge zur Wirklichkeit, indem er immer vollständiger seine Fülle der Welt einzubilden strebt. In Jesu Christo wird diese Fülle und Herrlichkeit im Fleisch körperlich. Oetinger reißt aber die Erscheinung Christi weder von den übrigen Offenbarungen, noch von der ersten Schöpfung los. Als Logos war und ist Christus Herr und Architekt der Natur, Princip des Lebens und aller Bewegung, frei und allgegenwärtig wirkend in Natur und Geschichte. Das Wort von Anfang allen Menschen eingegeben zum Lebenslicht, und durch den Geist als Kraft wirksam, ist durch Gottes Bewegen in Maria nur recht wesentlich offenbar geworden.

Die Art und Weise der Menschwerdung beschreibt er näher so, daß die reine Leiblichkeit Gottes oder seine „Herrlichkeit“ ihre Möglichkeit und Vermittelung bildet [14]). „Weil die Weisheit

[14]) Bibl. Wörterb. 847 ff. Vgl. die obigen Theorien (S. 860) von einer himmlischen Menschheit Christi. Sie war von Joh. Wilh. Petersen besonders eifrig gelehrt, (vgl. das Geheimniß des Erstgebornen aller Kreaturen. Frankfurt 1711.) Jesus Christus, sagt er, ist von Anfang der Gottmensch gewesen, nach seinem Ebenbild ist Adam erschaffen. S. 2. Der Sohn Gottes ist Eingeborner in der unaussprechlichen Vorewigkeit, vor dem Schöpfungsdekret vom Vater gezeuget; aber zum Erstgebornen ist er geworden wegen der von Gott beschlossenen Schöpfung, und hat seinen

vor der Menſchwerdung das ſichtliche Ebenbild des unſichtbaren Gottes iſt, Col. 1, 15, ſo iſt der Sohn gegen dem Weſen

Ausgang aus Gott genommen. Da hat ihn vor der Zeit Gott mit einem temperirten Lichtkleid (Tabernakel) umgeben, welches iſt ſeine göttliche Menſchheit, auf daß er in ihm und durch ihn als durch ein bequemes Mittel die ſonſt von dem Schöpfer in unendlicher Diſtanz unterſchiedene Kreatur beides ſchaffen und vereinigen, auch die Kreatur ihn bei ſolchem in dem Erſtgebornen gemilderten Licht ertragen könnte; wie auch die Väter von ſolchem sese temperare et demittere des Logos zum Beſten der Welt reden. Solche himmliſche Menſchheit ſei nicht eine Schöpfung, ſondern eine Generation oder Emanation aus Gott. Er beruft ſich dabei auf das Buch einer engliſchen Gräfinn de principiis philosophiae antiquissimae et recentissimae inſonderheit von Gott, Chriſto und den Kreaturen, ſo wie auf Guil. Postellus Absconditorum — Clavis, welcher ſage: Cum Deus infinitus condiderit omnia, ut a creaturis rationabilibus comprehendi posset et laudari, sit autem impossibile infinitum a finito comprehendi, opus fuit, ut ante omnia divina bonitas ita se accommodaret capacitati tam angelicae quam nostrae, ut finitum infinito uniret. Solches temperamentum ſei in der präexiſtenten Seele Chriſti gegeben. Durch ſie ſei Chriſtus weltſchöpferiſch, Offenbarer im A. T. u. ſ. w. S. 29 f. Jene engliſche Gräfinn ſage: Deus cum lux esset omnium intensissima et quidem infinita, summa tamen etiam bonitas, propter hanc bonitatem creaturas quidem condere voluit, quibus sese communicaret; hae tamen — ejus lucem neutiquam potuissent tolerare. — Diminuit ergo in creaturarum gratiam, ut locus ipsis esse posset, summum illum intensae lucis gradum, unde locus exoriebatur quasi vacuus circularis, mundorum spatium. Hoc vacuum non erat privatio vel non Ens, sed positio lucis diminutae realis, quae erat anima Messiae, Hebraeis Adam Kadmon dicta, qua totum illud spatium implebatur. Haec anima Messiae unita erat cum tota illa luce divinitatis, quae intra vacuum illud gradu leniori remanserat, unumque cum illa constituebat subjectum. Hic Messias (Logos et Primogenitus Dei filius appellatus deinde intra sese, facta nova etiam suae lucis diminutione pro creaturarum commoditate, condebat omnium creaturarum seriem, quibus divinitatis suaeque naturae lumina ulterius communicabat. — Trinitas ergo hic occurrit divinae repraesentationis, primusque conceptus est Deus ipse infinitus, extra et supra productionem consideratus; Secundus est Deus idem, quatenus in Messia, et Tertius idem Deus quatenus cum Messia in creaturis, gradu luminis minimo ad perceptionem creaturarum accommodato. S. 41 f. In dieſem Ens medium

aller Weſen reſpective etwas Leibliches, ob er ſchon lauter Geiſt iſt. Seine himmliſche Menſchheit, die er als Herr vom Himmel hatte, war ſchon bei den Iſraeliten unſichtbar zugegen, ſie trunken aus dem Fels. Darum iſt er auch als die Kraft des Höchſten in Mariam kommen, um ſchattigt und leiblich zu werden in der Gebärmutter Mariä, in ihr ſich in einiges Dunkle zuſammenzuziehen nach dem Geſetz der Geburt. Als ſeine vom Himmel gebrachte Menſchheit in Mariam kam; ſo hat ihn Gott geringer gemacht als die Engel, er hat ihn der Plumpheit des Fleiſches unterworfen. — Darum heißt es, das Wort wurde Fleiſch. Der blöde, menſchliche Verſtand, ſagt er anderwärts, macht aus dieſer göttlichen Rede das vermeintlich Reinere: göttliche und menſchliche Natur haben ſich vereinigt, daß aus beiden Eine Perſon worden. Iſt ſchon recht geredet, aber man hat vom Worte Gottes abgebrochen. Was hinderts, bei dem Wurde alſo zu gedenken: das Subtilſte hat ſich von dem Gröbſten ſo lange müſſen widerſtehen laſſen, bis das Subtilſte das Gröbſte überwunden? Alſo iſt es nicht nur eine Vereinigung der Naturen, ſondern eine durch Reſiſtenz durchgebrochene Geduld. Sieh, das ewige Wort hat kreatürliche Arten müſſen annehmen und leiden!“ Lehrt. 273 ff.

Die Grundideen der kirchlichen Lehre von der Comm. idd. findet er unwiderſprechlich, gibt aber zu verſtehen, daß die Ausführung weit über die heil. Schrift hinausgehe, und er ſelbſt gibt ihr einen durch die Lehre von der himmliſchen Menſchheit in Chriſtus modificirten Sinn. In dieſer iſt gleichſam die Eini-

iſt keine corruptio, mors, defectus, es iſt balsamum quo omnia praeservari possunt a decrementis et morte quae ipsi unita sunt, adeoque hic omnia sunt nova, vegeta et virescentia. Nach Peterſen iſt alle göttliche συγκατάβασις in dieſer himmliſchen Menſchheit geſchehen, die ſich auch ſchon den Gläubigen A. T. zu genießen gegeben. S. 70. Eine Menge von Schriftſtellen werde durch dieſe Lehre licht; die Judenbekehrung durch ſie erleichtert, auch könne ſie der Vereinigung mit den Reformirten dienen, da ſie zu der Abſolutheit eines göttlichen Dekrets (nemlich nach P. der apocatastasis) wohl ſtimme, und die reale Vereinbarkeit des Göttlichen und Menſchlichen, ſo wie die luth. Abendmahlslehre anſchaulich mache.

gung des Göttlichen und Menſchlichen ſtets gegeben, aber zunächſt potentiell; in Chriſtus tritt ſie actuell hervor. Aber nicht magiſch und vom Moment der Empfängniß an fertig, ſondern ſucceſſiv. Potuit capacitas naturae humanae per inhabitationem λόγου successive augeri; Chriſti exaltatio hatte augmenta intrinseca. Der Logos nobilitirte das Leben der menſchlichen Seele Chriſti, die er wie jeder andere Menſch im vierten Monat in Maria theils von unten, theils von oben bekommen. So erhielt ſeine menſchliche Natur herrlichere Qualitäten, als die Natur Adams vor dem Fall hatte. Adam hatte noch nicht das πνεῦμα ζωοποιοῦν. — Das Erſte iſt immer noch unvollkommen; die Kräfte haben ſich da noch nicht zu einer höhern Einheit durchdrungen (was er essentiare nennt), daher der Fall ſo leicht möglich war. Adamo per gradus fuisset eundum ad perfectionem summam qualitatum spiritus vivifici, sed vix inchoamenta servavit. Christus autem (der auch zuerſt statum psychicum subire debuit) a prima conceptione cursu non interrupto omnia permeans tandem δοξάσθη et τελειωθεὶς σωτηρίαν conferre et vitam in aliis generare potuit. Er hat müſſen von der unterſten Stufe beginnen, ut psychicum in spirituale elevetur; er hat müſſen legibus resistentis materiae tenebrosae adstringi, omnes tentationes experiri, ut carnis insita inimicitia aboleatur [15]). Indem ſo immer mehr durch Erfüllung mit dem ſiebenfachen Geiſt ohne Maß ſein Leib Geiſt, geiſtlich wurde, wurde zugleich ſeine Seele, ſein Geiſt Leib, vollkommen reale, lebensmächtige Subſtanz. Und ſo iſt in der verklärten Subſtanz des geiſtleiblichen Herrn gleichſam die Eſſenz der Unſterblichkeit, der Wiederherſtellung und Vollendung unſerer Natur gewonnen, die namentlich durch das heil. Abendmahl uns zu eigen wird. Die Spendung dieſes ſeines Lebens weiſt er dem Hoheprieſterthum Chriſti zu, das er nicht blos als ſtellvertretendes und genugthuendes denkt, ſondern Chriſtus iſt ihm auch der Hoheprieſter, weil er das allgemeine Organ der göttlichen Offenbarung und Lebensmittheilung iſt (Theol. S. 216). Weil er das ſelbſt-

[15]) Theolog. 193 ff. 217.

ſtändige göttliche Leben in ſich ſelber hat, ſo kann er es influxu septemplici in nos derivare. Die Fülle ſeines geiſtleiblichen Weſens oder ſeinen Leib theilt er mit an die Menſchheit, damit ſie zu ſeinem Leib werde, daran er das Haupt, in allgemeiner Wiederbringung, zur Kirche, zu einer Fortſetzung ſeiner ſelbſt. „Die Gläubigen ſind Chriſti Fleiſch, welches ihm ſo lieb iſt als uns das unſere; und ſein Fleiſch iſt ſowohl unſer als unſer eigenes. Niemand heget größere Hochachtung für ſein eigen Fleiſch als Chriſtus für ſeine Gemeine. Die Kirche, ſpricht Tertullian, iſt nichts anderes, als Christus explicatus, der ausgebreitete, ausgefaltete Chriſtus“ [16]). Er lehrt eine ähnliche Unio Chriſti mit uns wie die Chriſti mit dem Logos war und iſt, und paralleliſirt wie Phil. Nicolai eingehend die Incarnation mit der Wiedergeburt und Unio mystica, wobei ihm göttliche Operatio nicht genügt, ſondern wie den Alten nur eine propinquitas essentiae. In Chriſtus iſt die göttliche und menſchliche Natur personaliter geeint, in den Chriſten, die gleichfalls θεία φύσις in ihm haben, spiritualiter. Dort wird Eine persona σύνθετος aus zwei Naturen, hier wird aus denſelben zwei Naturen Ein compositum mysticum. Die Folge der Unio pers. iſt in Chriſtus communio naturarum, ebenſo auch fließt aus der unio spiritualis eine communio unſrer und der göttlichen Natur, denn Chriſtus thut beides: nostram individuam naturam sibi adglutinat et vicissim divinae naturae nos consortes facit, ita ut finitum capax sit infiniti non per localem comprehensionem sed per arctissimam consociationem [17]). Traxit carnem nostram in plenitudinem Deitatis, ſo daß unſer Geſchlecht der himmliſchen Natur theilhaft wurde in ihm und in uns d. h. unione tum personali tum mystica [18]).

---

[16]) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 459.

[17]) Theolog. S. 300—302.

[18]) Theolog. S. 321. 322.: Quodsi Christo nos tradimus, tum regeneramur ad plenitudinem illam denuo, ex qua nos Adamus excussit; quae sua sunt, nostra fiunt; anima Christi per mysticam unionem nostra est anima, caro Christi nostra caro, vivit ille in nobis, nos in illo. Ille nos in corpore suo — immaculatos sistet, quia in ipso

Oetinger trägt das lebendige Bewußtsein in sich, daß die Reformation, nachdem sie überwiegend die Heilslehren behandelt, jetzt an einem Punkt angelangt sei, wo auch die sogenannten objectiven Lehren nach einer Regeneration dringend verlangen. Es sei jetzt, nachdem der Galater- und Römerbrief erschlossen sei, an der Zeit, daß auch der Epheser- und Colosserbrief wie Johannes an die Reihe komme [19]).

Wie fremd und ungewohnt lauten solche Worte im 18ten Jahrhundert, und wie ähnlich sind sie andererseits den oben vernommenen Stimmen aus der ältesten Christenheit und der Reformationszeit! Am unmittelbarsten aber schloß er sich an Jacob Böhm an, dessen Ideen planer zu machen und in bestimmte christliche Gestalt zu bringen er sich in vielen Abhandlungen eine besondere Angelegenheit sein läßt. Es gehört überhaupt zu den charakteristischen Kennzeichen der neuen Zeit, daß sie aus den abstrakten Regionen, welche die Philosophie seit Wolf und Kant in Deutschland einnahm, sich wieder nach der Fülle und Realität des Lebens sehnte, daher auch die geistvollsten Männer, welche die neue Zeit heraufführen sollten, sich mit Liebe in das Alterthum versenkten, wobei sie immer mit besonderer Verehrung vor der Gestalt des Philosophus Teutonicus stehen blieben, der erst für die neuere Zeit geschrieben zu haben schien, und von ihr gewürdigt zu werden begann. Es kann dieß nicht befremden, wenn wir erwägen, daß es sich jetzt um Ueberwindung der einseitigen Subjectivität — ohne doch die Früchte der subjectiven Richtung überhaupt aufzugeben — handelte, und daß Böhme, so kräftig das Princip der Persönlichkeit in ihm auf-

---

sumus unum corpus: nam ut Adamus fuit commune corpus nostrum, sic jam Christus est commune corpus nostrum. Unde ecclesiae tanta vis, tanta fidei parrhesia, ex magnifico illo potentiarum resurrectionis promptuario. Residet igitur vis potentiarum Domini non in hoc vel illo tantum membro, sed in omnibus, at quam maxime in ipso capite, in plenitudine virium ipsius, ex qua sumimus gratiam pro gratia. — Ecce hi sunt rivuli parvi ex magno fonte et pleromate Epistolae ad Ephesios!

[19]) Das Nähere s. bei Auberlen a. a. O. S. 233. 293. 460. 482.

tritt, doch sehr weit davon entfernt ist, sich blos in subjectiven und formellen Denkbestimmungen umzutreiben, vielmehr den Rhythmus des allgemeinen kosmischen und des göttlichen Lebens anzuschauen und darzustellen sich bestrebt. Wir nennen hier noch als Männer, die zu Böhm und zu der neuern Zeit in einem ähnlichen Verhältniß stehen, wie Oetinger, den Novalis und Franz von Baader.

Letzterer läßt sich in seinen verschiedenen Abhandlungen, die zwar nirgends die Sache vollständiger entwickeln, aber dennoch reich sind an tiefern Gedanken, über unsern Gegenstand also vernehmen [20]):

Christus ist die zuvor verhaltene Manifestation der wahren Menschennatur. Die Manifestation der menschlichen Urgestalt ist Gipfel und Centrum, Träger und Vollender der kosmischen Begriffe. Der Erlösungsproceß ist daher auch nach seinen kosmischen Momenten nachzuweisen. Dieß thut er nun so, daß er ausgeht von dem Satze: das normale Verhältniß wäre, daß Gott das Princip, der Mensch das Organ, die Natur sein Werkzeug wäre, Gott somit durch den menschlichen Geist, als sein Organ, mit der Natur in Verbindung stände. Allein der Mensch ist abgefallen, das Organ vom Princip (vgl. Ferm. cogn. I. §. 7. S. 14—16.), der aus dem Centrum gerückte Mensch ist Natur geworden, ja diese übt ihre Macht gegen ihn aus und ist selbstständig, gleichsam aus einem Werkzeuglichen, Dinglichen persönlich geworden. Der Mensch dagegen ist in die Region der Unpersönlichkeit und der Ohnmacht gesunken — denn er ist von der Centralseele, Gott, durch den er allein seine wahre Persönlichkeit hat, abgefallen. Da aber so das göttliche Gesetz aufgehört hatte, menschlich zu sein (d. h. verwirklicht oder gleichsam menschgeworden im Menschen), so konnte nur durch Wieder-

[20]) Vgl. Fermenta cognitionis Heft 1 und seine Gesammelte Schriften. Bd. I, II., besonders I., 152 ff., Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens, und Sur l'Eucharistie Bd. II., S. 427 ff., Ueber Divination und Glaubenskraft S. 38 ff. 58. Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums. 1839. S. 21 ff. Ueber ihn: Hamberger, Hoffmann u. A.

menſchwerdung des moraliſchen Geſetzes geholfen werden, wodurch das Naturgeſetz ſubjicirt ward. Dem zweifelloſen Streben nach Wahrheit wie der aufrichtigen moraliſchen Geſinnung ligt klar oder dunkel die Hoffnung einer künftigen oder die Ueberzeugung einer ſchon geſchehenen Menſchwerdung der Wahrheit und des Sittengeſetzes zu Grunde. Und ſo iſt die Menſchwerdung auch die Vollendung der moraliſchen und wiſſenſchaftlichen Begriffe, ſie iſt das punctum saliens darin. . .

Dieſe Nothwendigkeit der Menſchwerdung ſtellt er näher ſo dar [21]). Nur der gefallene Menſch bedarf eines Gottesgeſandten auſſer und neben ihm; nur für ihn iſt es nöthig, daß ſich das göttliche oder moraliſche Geſetz bis in Ein Individuum erſt concentrirte, damit durch einen Chriſtus auſſer uns jeder an den Chriſtus in uns erinnert würde (Ferm. cogn. I., 54). Zwar quillt jedem Lebendigen das Leben nur von innen heraus; in jeder lebhaften Kreatur offenbart ſich Gott, weil er central, Centralſeele iſt, nur aufgehend, nicht von auſſen einfahrend; in welchem Sinn jeder Menſch ein geborener Chriſt heißen kann. Aber doch iſt nicht minder gewiß, daß wenn dieß Leben innerlich erkrankt und die Stimme Gottes im Lebendigen zum Schweigen gebracht iſt, dieſe nur von auſſen wieder erweckbar, freilich nicht eingießbar iſt. Das wiederbefreiende Höhere muß, um ſich dem

[21]) Gedanken aus dem großen Zuſammenhange des Lebens. S. 152, ferm. cognit. I., 54. Aehnlich St. Martin Esprit des Choses II, 301 ff. 341. La Divinité se rendit Christ dans cette même image éternelle d'où Adam avait été créé. — Il s'est venu ensevelir dans notre matière. Das Wort Gottes ici bas se trouve expatriée. Der Menſch iſt nach ſeinem wahren Weſen nichts als ein Gottverlangen, beſtimmt faire un avec la Divinité. Aber eine Alteration iſt vorgegangen, wir ſind Gefangene der Natur, die wir in unſern Fall hinabzogen. Die Reſtauration fordert, daß das Wort ſich entkleide in dieſelbe elementare Baſis, die unſer Gefängniß iſt. So iſt in Chriſtus die göttliche, die ſpirituale und die natürliche Welt vereinigt, damit er allſeitig das Heilmittel ſein und dem Kranken nahe kommen könnte. Auch dem St. Martin iſt Chriſtus der Schlüſſel aller Wiſſenſchaft, auch der Natur. Durch das Wort, wenn wir mit ihm geeint ſind, durch Jeſus, können wir die Sprache aller Dinge verſtehen, d. h. ſie ſelbſt.

Gefangenen halt- und faßbar zu machen, per descensum sich entäußern, depotenziren. Verbum Dei caro factum. Ist das Gottesbild im Menschen actu untergegangen, blos noch potentia vorhanden, und lebt dagegen die äussere Welt in ihm, so ist ihm so wenig, als einem Kranken ohne Mittel, mit jener ohnmächtigen potentia als bloßem oder aller Kräfte entblößtem Vermögen geholfen; schon die Erinnerung an seine Gesundheit fordert die Hülfe eines sich ihm nun von aussen darstellenden, gestaltenden, in ein Bild contrahirenden Gottes, oder einer göttlichen Gestalt. Da der seinem Sitz entfallene Mensch zur Rettung eines sich entäußernden, auf gleiches Niveau sich mit ihm stellenden Gottes bedarf, so ist es keineswegs ein religiöser Materialismus, verliebte Thorheit, unschuldiger Götzendienst, wenn der Christ, der durch Christus die Gottheit ersieht und mit ihm als einer gottgesandten himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich empor schwingt, — glaubt und glaubend inne wird, daß er nur an, oder vielmehr in ihr sich empor schwingt. Glaubend berührt er diese kräftige himmlische Gestalt, der Glaube aber öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig.

Um in dieser äussern oder Formenregion sich darzustellen [22]), wo alles noch als Einzelnes auftritt neben und gegen Einzelnes, muß selbst das ewige Wort in Vereinzelung auftreten und seiner kosmischen Bedeutung zunächst, in Beziehung auf den actus, sich entäußern. So erschien denn der die ganze gemeinsame menschliche Natur an sich nehmende Gott in einem einzelnen Menschen neben andern, und diese seine Einzelheit erhält sich auch nothwendig fort und fort in der Kirche und durch die Sakramente; diese Nothwendigkeit der wirksamen Vergegenwärtigung des allgemeinen Einen durch ein Einzelnes wird so lange dauern, bis dieß Gemeinsame in das Centrum aller einzelnen Formen wird durchgedrungen sein und alles Anorganische an ihnen sich wird subjicirt und organisch, d. h. von innen heraus assimilirt haben, oder bis Gott Alles in Allem wird geworden sein. Schon

---

[22]) Form. cogn. II., §. 1 ff. und im zweiten Band der Gesammelten Schriften XV., S. 427.

Christi Tod hat seine früher beschränkte äussere Gegenwart zu einer kosmischen, aber annoch verhüllten, erhoben. — Dazu, daß der Mensch wieder erhoben werde, gehört nicht blos des Menschen Selbstentäußerung (im Glauben) sondern auch die Selbstentäußerung Christi; beides muß zusammentreffen. Letztere bestand darin, daß das Princip selbst auch Organ und Werkzeug, Geist und Natur wurde. In beide eingehend wurden in ihm beide durch siegreichen Kampf in ihre wahre Stellung gebracht. Der Sieg aber, der in ihm als der Urperson oder dem homme général vollbracht ist, soll auch der unsrige werden. Denn bei seiner Menschwerdung soll es nicht stehen bleiben. Die Geburt Gottes ist überhaupt eine dreifache (Bd. II., s. Abh. S. 398): 1) die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater; 2) die in Maria; 3) die in den Christen geschehende. Christus aber ist Centrum aller Menschwerdung: und wie durch Selbstentäußerung das Wort sie begann in Christo, so setzt es sie fort in uns. Im Abendmahl und für den sich entäußernden Glauben entäußert es sich dazu, Nutriment, d. h. Kraft zu werden, um als Person im Menschen aufzustehen. Fortwährend gibt es sich uns hin, um als Keim einer neuen Persönlichkeit in dem Menschen aufgenommen zu werden [25]). Auch hierin, wie in so

[25]) In der Schrift über die drei Fundamentalartikel ꝛc. 1839 versucht Baader näher die Art und Weise der Menschwerdung Gottes in Christo auseinander zu setzen; jedoch da er hier in ziemlich unklarer Weise fast nur Böhm'sche Ideen mittheilt, so übergehen wir das Einzelne. Der Hauptgedanke ist, daß zur Erklärung der Menschwerdung des Wortes die Unterscheidung zu machen sei zwischen dem Wesen oder der Natur Gottes und Gott selbst. Aus der göttlichen Natur oder Wesenheit sei Adams ursprünglicher Leib, ein himmlisches, wenn schon geschaffenes Wesen, verblichen durch die Sünde, aber potentiell fortdauernd in der Menschheit. Das Wort nun gieng nicht unmittelbar in dieß verblichene geschaffene (himmlische) Wesen ein, das (als Weibessame) fortdauerte, sondern das Wort, die schaffende Substanz, erweckte diese verblichene in den stillen Tod gegangene Substanz in Maria, und gieng sofort nach seiner Natur oder Wesenheit in diese ein. Die Lehre von einer Natur in Gott und von einer ursprünglich höhern menschlichen Wesenheit soll wieder dazu dienen, den Sohn Gottes

manchem Andern schließt sich Baader an Böhm und die alte deutsche Mystik an.

Neben Baader verdient Novalis eine Stelle. Wie Baader wendet er seine Liebe dem Alterthum und seiner ahnungsreichen Fülle, die es vor allem in seiner Mystik niedergelegt hat, zu; wie er ist er ein Verehrer Böhms (vgl. Nov. Werke Bd. II. S. 43 ff. das Gedicht an Tieck, dessen Gegenstand Jacob Böhm ist). Dieser edle Geist gehört wie Einer zu den Vorboten der neuen Zeit; er ist aber den bisher genannten Männern auch darin ähnlich, daß er, was ihm vorschwebt, noch nicht zu einem organischen Ganzen verarbeitet, sondern bei großen, weitgreifenden Ideen stehen bleibt, die wir wenigstens zu einem Umrisse zu gruppiren suchen wollen.

Die Stellung von Novalis ist eine sehr charakteristische, aber auch durch die Mannigfaltigkeit der Bildungselemente, die in ihm nach Vereinigung ringen, seltsame und schwer zu zeichnende. Um aber den Uebergang aus der einseitigen Subjectivität zu begreifen, ist das Verständniß einer geistigen Gestalt, wie die seinige, ungemein lehrreich; wie überhaupt die romantische Schule in diesem Betracht eine wichtige Stelle einnimmt. Einerseits nemlich stellt sich in ihm die Subjectivität in ihrer äußersten Zuspitzung dar; aber weil sie ihm nicht blos die denkende ist, sondern die Totalität des Menschen umfaßt, setzt sie ihn auch mit der Objectivität in Verbindung. Aber das Vorherrschen der Subjectivität läßt es nicht zu einer wahren Anerkennung und Vermählung mit jener kommen, sondern er bleibt in seinem

---

zu vermitteln mit der Menschheit, erklären, wie sowohl die Menschheit (Maria) habe Antheil haben können an dieser Oekonomie, als wie der Sohn Gottes habe zu dieser Menschheit sich entäußern können. Die kreirende göttliche Natur sei nach Eckhart unpersönt vor diesem Eingang (d. h. erst in Christo gelangte die schaffende göttliche Natur zu einer persönlichen Selbstdarstellung). Verwandt ist der bei Andern z. B. Brentz und Andreä vorkommende Gedanke, daß die göttliche Natur, nicht die Person das Assumirende sei, aber terminus der assumirenden Natur sei die Persönlichkeit. — Uebrigens läßt auch Baader in Christo die Unauflöslichkeit der Kräfte, die in Adam auflöslich sind, eintreten.

Schwanken, indem er bald aus der Objektivität nur machen will, was dem Subjekt beliebt, sie nicht sie selbst sein lassen will, bald aber wieder an ein gegebenes Objekt sich anzuschließen das Bedürfniß hat. Die Vermittlung scheint für ihn darin gelegen zu haben, daß er es dabei nicht will bewenden lassen, willkürlich aus dem Objekt — z. B. dem der Religion zu machen, was der momentanen Subjektivität beliebt, sondern an einer bleibenden Bedeutung des Objekts festhalten will; einer Bedeutung, die zwar nur als vom Subjekt gesetzte für dasselbe Gültigkeit haben kann, darum aber doch für das Subjekt im wechselnden Strom der Gedanken oder Empfindungen etwas Bleibendes, Festes ist, zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird, um in ihm sich zu sammeln und zu erheben: an das also auch eine Art Hingabe stattfinden kann, aus welcher der Geist erfrischt wieder aufersteht. So macht sich in ihm der Uebergang zu einer Art von Objektivität.

Jene energische Subjektivität, in welcher der Fichtianismus nachklingt, zeigt sich da, wo er von der Allmacht des Willens spricht, der als sittlicher zugleich Gottes Wille ist (II, 256). Sittliches Gefühl, sagt er (S. 254), ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Persönlichkeit, des Mikrokosmus, der eigentlichen Divinität in uns. Das wahre Wunder ist das moralische, denn das Böse, was nur durch ein Wunder zu heilen ist, heilt die Willenskraft (S. 251). Auch die Ueberzeugung (S. 247) kann nicht durch äußere Wunder gewirkt werden [24]); die wahrhafte Ueberzeugung ist die höchste Funktion unseres Gemüths und unserer Persönlichkeit. So ist ihm der Wille die unumschränkte Macht auf dem Gebiete des Handelns und der Ueberzeugung.

[24]) Wie ihm die rationalistische und die supernaturalistische Betrachtungsweise sich versöhnen, ist angedeutet S. 247. vgl. 250: Die Erhebung ist das vortrefflichste Mittel, das ich kenne, um auf einmal aus fatalen Collisionen zu kommen. So z. B. die Erhebung aller Phänomene in Wunderstand, der Materie zu Geist, des Menschen zu Gott, aller Zeit zur goldenen Zeit.

Beides aber geht ihm dadurch in Eines zusammen, daß er unter der kräftigen Willensthat die Erhebung in das göttliche Wesen versteht. In dem moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich; je moralischer, desto göttlicher (S. 256). Eine innige moralische Ueberzeugung ist ihm eine göttliche Anschauung. Solche moralische That, die zugleich innige Ueberzeugung ist, nennt er dann auch Glauben. Den Glauben setzt er so mächtig, daß er sagt, wenn Einer wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so würde er es auch sein (S. 252). Dieser Glaube setzt Leiden, Sterben, Tod voraus (S. 265). Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen nur sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Objket ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (S. 266). Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch des höchsten Wesens werth (S. 265) und dieses offenbart sich in uns; jedoch nicht als ein fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen. Wenn sich nun hierin der interessante Uebergang macht von Jacobi's Selbstgefühl der edlen Seele zum Innewerden der eigenen Göttlichkeit, so ist doch zugleich bei Novalis dieses Göttliche als ein Objektives gewußt. Der starke subjektive Wille, der Glaube, ist darum so allmächtig und wunderthätig, weil in ihm aus dem Tode des blos individuellen Wollens, der allgemeine, göttliche auferstund; daher die Willensthat des Glaubens, die das Göttliche erfaßt als das wahre Wesen des Menschen, zugleich und in Einem auch Dahingabe, Empfangen ist. Von der bloßen Subjektivität entfernt er sich aber noch entschiedener in seinem religiösen Verhalten dadurch, daß er nicht bei der Reflexion auf sich stehen bleibt, sondern nach Organen, Vermittlungen des religiösen Bewußtseins sich umsieht: also nicht blos (wie die angeführte Stelle S. 266 andeuten könnte) aus der Negation alles Einzelnen zum Göttlichen kommt, sondern dem Einzelnen auch die positive Bedeutung ein Vehikel des Göttlichen zu sein zugesteht. Diese Organe nennt er Mittler; und

sagt geradezu (S. 262), es ist Irreligion, wenn ich gar keinen Mittler annehme.

Freilich scheint ihn nun die Subjektivität wieder zu hindern, zur christlichen Idee des Mittlers überzugehen. Denn jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Augurn sein; jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden (S. 263), wodurch wir den Geist dieses Tempels, den allgegenwärtigen Hohenpriester und monotheistischen Mittler vernehmen, welcher allein im unmittelbaren Verhältnisse mit der Gottheit steht. — Und S. 261 sagt er zwar: Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben im Verhältniß stehen, fährt aber fort: „In der Wahl dieses Mittelgliedes muß der Mensch durchaus frei sein, der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Mittelglieder sind: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götter, Götzen, ein Gottmensch. Da diese Wahlen offenbar relativ sind (d. h. angemessen dem geistigen Zustand eines Volks und sein Abbild), so wird man unbemerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe.“

So einseitig idealistisch nun dieses lautet, so ist doch, wenn das Weitere dazu genommen wird, hiemit nichts gesagt, als was unläugbare Wahrheit ist, daß nur Dasjenige für ein Volk der Gott sein kann, was seiner Bildungsstufe gemäß von ihm aufgefaßt und vorgestellt wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit, der ja ein objektiver Bildungsgang eingepflanzt ist, so auch die Nothwendigkeit in sich trage, aus der unberechenbaren Zufälligkeit der Wahl ihres Mittlers zu Einer festen, ewigen Gestalt desselben sich zu erheben. Auch Novalis sagt: Die Wahl ist charakteristisch, es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche Mittelglieder wählen, da hingegen der Ungebildete durch Zufall hierin bestimmt werden wird (S. 261). Näher sagt er (S. 264): Unter Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, in mensch-

lichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.

Hier steht er nun an dem Punkte des Ueberganges zum christlichen Mittler. Es fehlt nicht an Stellen, wie: Christus ist der neue Adam (S. 272). Er hat eine zweite höhere Schöpfung gebracht; denn die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieß Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen, man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung (S. 259. S. 270). Aber andererseits (S. 270) weiß er das Christenthum nicht vollständig mit dem zu reimen, was er Pantheismus nennt, und was ihm das Höchste ist; daher er nahe daran scheint, im Pantheismus das Ende der christlichen Religion zu finden. Dieß ist näher auseinandergesetzt S. 262. 263. vgl. mit S. 287. 298. Wie vermittelt sich ihm Beides?

„Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, sagt er, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe, wie es Irrreligion ist und Unglaube, keinen Mittler zu haben. Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung; so hatten die Juden in ihrer messianischen Erwartung eine echt religiöse Tendenz. Aber die wahre Religion scheint wieder getheilt in Pantheismus und Monotheismus, — und eine Antinomie zwischen beiden zu sein.“ Unter Pantheismus versteht er, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem das Ich es dazu erhebt; unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse. Den Namen der wahren Religion will er dem Monotheismus nicht absprechen. Er verdient ihn, wenn er statuirt, dieß Organ zu wählen werde der Mensch genöthigt durch sich selbst. — Novalis selbst aber hält mehr daran mit Vorneigung fest, daß das Organ nur durch uns

selbst zum Organ erhoben werde, wobei seine Objektivität an sich gleichgültig bleibt. Dennoch bietet schon das oben über die Gleichheit und nothwendig wachsende Einheit in der Wahl des Mittlers Bemerkte eine Lösung dieser Antinomie dar. Und wirklich ahnt auch Novalis dieselbe (S. 263). „So unverträglich beide zu sein scheinen (die Ansicht, nach welcher Alles ein Recht hat, Organ Gottes zu sein, und die Ansicht, nach welcher dieß nur Christo zukommt), so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler (Christus) zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen.“ Die Versöhnung aber findet er darum in der Idee Christi als des Mittelpunkts der Welt, weil so theils auch der Welt die Bedeutung bleibt, Organ für die Religion zu sein, theils doch dieses nur durch die Vermittlung des allgemeinen Centrums, des vollkommenen Gottmenschen, so daß dieser der einige Mittler bleibt, wie er andererseits mittheilsam ist. Jedoch hat er dieses nicht näher auseinandergesetzt und begründet, wohl aber mit großer Liebe der Idee der allgemeinen (wenn schon nur durch Versöhnung der Sünde sich vermittelnden) Menschwerdung Gottes sich zugewandt. Und auf diesen Punkt besonders werfen sich seine begeisterten Hoffnungen für die neue Zukunft. [25]).

---

[25]) S. 285: Daß die Zeit der Auferstehung der Religion gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, — die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieß kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. — So spricht er nach einem geistvollen Ueberblick über die Geschichte des Unglaubens und der destruktiven Richtungen im vorigen Jahrhundert: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Aus der allgemeinen Auflösung treten die höhern Organe und Kräfte wie von selbst als der Urkern der christlichen Gestaltung heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird — sichtbar über den zurückströmenden Wogen.“

Diesen Ideen ist sehr verwandt, was Schleiermacher in der Weihnachtsfeier und den Reden über Religion und zum Theil Fichte in seiner spätern Periode sagt. Doch es ist Zeit, aus den Vorhallen der neuern Zeit zu treten, und zu betrachten, wie sich auf dialektischem und strenger wissenschaftlichem Wege der Fortschritt, die Ueberwindung der extremen subjektiven Richtung machte, bei der wir oben stehen blieben? Wir betrachten zuvor nur noch, wie sich derselbe namentlich in Fichte negativ in seiner Nothwendigkeit darlegte.

Das Ungenügende und den innern Widerspruch der bis zu ihrer Spitze sich forttreibenden Subjektivität haben wir schon oben zum Theil erkannt, wo die Kritik der auf Jacobi erbauten Theologie das Resultat gewann, es bleibe nach der Jacobischen Ansicht ein wesentlicher und unauflöslicher Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüth, ein die Einheit des Geistes zerstörender Dualismus als das Letzte stehen. Der Verstand, ein geborener Gottesläugner, schlechthin endlich und dem Endlichen zugewandt; das Gemüth und Gefühl vernehmend das Unendliche, ja darin allein befriedigt und selig. Von dem Göttlichen blieb da noch ein schwacher Rest der Objektivität übrig, sofern nemlich die höheren Gefühle von Jacobi als bewirkt durch ein Objektives, Göttliches angesehen wurden, das sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen gebe. So lange jene Gefühle nicht blos als ein Innewerden der eigenen edeln Natur, als Selbstgefühle angesehen wurden, blieb immer noch dem Göttlichen einige wenn schon geschmälerte objektive Bedeutung. Allein schon Jacobi neigte sich in etwas zu der Ansicht, daß das vernommene Göttliche nur das Vernehmen des Ichs selbst und seines innersten Wesens sei, was sich besonders in der oben besprochenen absoluten Machtvollkommenheit ausspricht, die nach ihm die Subjektivität hat, zu bestimmen, was gut und was böse sei. Obwohl der Verstand nach Jacobi durchaus nur endlich ist, so ist doch das Gemüth göttlicher Art. Damit war schon der Anfang dazu gemacht, die göttliche Objektivität in der Subjektivität aufgehen zu lassen; diese so zu steigern, daß jene ausgeschlossen, ihr Raub aber der Subjektivität zugelegt ward: eine Richtung, die von

Fr. Schlegel noch weiter ausgebildet wurde. Von dem objektiven Göttlichen können wir ja nach Jacobi [26]) nichts wissen; dagegen ist die eigene, edle, göttliche Natur uns immer nahe. Ein Gott, von dem wir nichts wissen können, muß eben darum, weil er in unser Denksystem nicht eingreifen kann, nicht blos ignorirt werden, sondern wird im natürlichen Fortgang der eine Einheit suchenden Vernunft ausgeschlossen und negirt, weil seine Annahme nur einen Dualismus in die Vernunft bringt. Was absolut nicht gedacht werden kann, gegen was der Verstand nach seinem Wesen, nicht blos nach seiner zufälligen Erscheinung Widersprüche erheben muß, das kann nur als unmöglich prädicirt werden. Und wie im Deismus das Ignoriren Gottes von selbst zum Materialismus und Atheismus wird, so war von der Jacobi'schen Denkweise, welche noch durch einen schwachen Faden an die Subjektivität ein Objektives anknüpfte, die consequente und wissenschaftliche Durchführung nichts Anderes, als das völlige Ausschließen aller Objektivität durch die Subjektivität, oder der absolute subjektive Idealismus, den Fichte aufgestellt.

Wir können die Fichte'sche Lehre in seinem Satz zusammenfassen: das Ich ist Ein und Alles. Es ist einziges Urprincip, es ist absolut. Allein andererseits ist es auch nicht absolut, insofern die Erfahrung von Anderem, von einer selbstständigen Welt zeugt, durch welche als durch ein Nichtich die Absolutheit des Ich beschränkt, d. h. aufgehoben wird. So verfolgte die Objektivität, welche von dem Ich ausgeschlossen werden sollte, dieses wie sein Schatten immerdar, von dem das Ich nicht loskommen konnte. Einerseits mußte das Ich, um sich als absolutes zu bewähren, alle Objektivität zu überwinden trachten, weil jedes Sein, das nicht — Ich, nicht Denken war, ihm als ein Anderes, seine Absolutheit Beschränkendes gegenüber stand; andererseits aber, wenn ihm dieß vollständig gelingen sollte, mußte dem Denken sein Gegenstand und Inhalt ent-

[26]) Vgl. Jacobi's Brief an Fichte, besonders die Stelle: Ja, ich bin der Atheist, der Gottlose ꝛc.

ſchwinden. Ein Denken aber, dem der Inhalt fehlt, iſt Nihilismus; und denkt es ſich gleich ſelbſt, ſo bleibt doch ein ſolches Denken des Denkens, das nichts denkt, ein leeres Denken, ein Nichtsdenken. Gelang alſo der Subjektivität ihr Verſuch, ſchlechthin alles Sein in ſich aufzuzehren, ſo ſchlug die errungene ſcheinbare Allmacht der Subjektivität in den Nihilismus, in den Untergang des Denkens um.

Dieſer Inhalt nun kann nicht reſtituirt werden durch die theoretiſche Vernunft. Denn dieſe verhält ſich nach der Betrachtungsweiſe Kants und der ganzen Reflexionsſtufe nur reflektirend auf ein Gegebenes, nur receptiv, nicht produktiv [27]). Wenn nun alſo die theoretiſche Vernunft für ſich nicht von der Stelle kommt, ſo iſt dagegen in der praktiſchen Vernunft ein produktives Princip. Im ſittlichen Wollen iſt ein Inhalt, den der Wille ſich ſelbſt ſetzt, der ſittliche Zweck, der nicht von auſſen, ſondern von dem Subjekt ſich ſelbſt zum Inhalt gegeben iſt. Damit aber ein Handeln ſtattfinden könne, muß etwas Einzelnes geſetzt ſein; denn ſonſt kann das Wollen nicht ein Beſtimmtes ſein, und es würde wiederum aus dem Wollen ein Nichtwollen, wie vorhin aus dem Denken ein Nichtdenken. So bedarf alſo das praktiſche Ich eines Beſtimmten, eines Nicht-Ich, um ſich zu verwirklichen; es ſetzt aber dieſes Nicht-Ich ſelbſt aus ſeiner Produktivität heraus für ſeinen Zweck, die Realiſirung der Freiheit; ſekundär iſt hiemit auch wieder ein vom Ich als praktiſchem ſelbſt geſetzter Inhalt der Vernunft als theoretiſcher geworden. Angewendet auf das Gebiet der Religion heißt dieß: der Wille hat der Weltordnung, Gott Wirklichkeit zu geben. Gott iſt zu realiſirende Aufgabe der praktiſchen Vernunft, Gegenſtand der theoretiſchen nur ſekundär und mittelbar.

Allein das Ungenügende dieſes Standpunkts erhellt ſogleich, wenn wir erwägen, daß nach Fichte die Realiſirung jenes Zwecks (oder Sollens) nichts anderes iſt, als Ueberwindung der Schranke des Nichtich, die das Ich, um ein praktiſches zu ſein, über ſich

---

[27]) Dieß iſt bündig von Schelling, Zeitſchr. für ſpekul. Phyſik. 1801. Vorr. VI. ausgeſprochen.

nehmen mußte. Das Nicht-Ich ist also eben so sehr das zu Negirende, als das Unentbehrliche: — daher das praktische Ich einem progressus in infinitum anheimfällt. Wie es nun ein zweckloses Thun ist, das Nicht-sein-sollende schließlich zu dem Ende zu setzen, nicht etwa daß eine höhere Gestalt des Seins werde, sondern daß das Nicht-sein-sollende nicht sei; so ist überhaupt, so lange einseitig auf dem praktischen oder moralischen Standpunkt beharrt wird, nur die ewige Unruhe einer Agilität gegeben, die eben so sehr nach dem Sein hascht, — der Freiheit, als dem Ziele des Sollens — wie ihm entflieht, weil der praktischen Vernunft die Erreichung des Zieles, zu dem sie in unendlicher Annäherung begriffen ist, Regungslosigkeit, Tod wäre. Die Trennung des theoretischen Ich vom praktischen, die von Fichte so wenig als von Kant in ihrer gemeinsamen Einheit und Wurzel, — der Religion, freilich nicht der blos subjectiven Jacobi's, — erkannt sind, ist die Trennung des Seins von dem Sollen, denn das Erkennen hat zu seinem Gegenstande das Sein, wie die praktische Vernunft das Sollen. Beides aber ist gleich übel berathen, das Sollen ohne ein Sein, und das Sein ohne ein Sollen. Denn das Sein für sich ist regungslos, kommt es nicht in Fluß und Gliederung, so ist es von seinem Gegentheile, dem Nichts, nicht zu unterscheiden. Daraus folgt, daß erst, wenn die bisher so schroff getrennten Seiten, die theoretische und die praktische Vernunft sich durchdringen, der wahre Standpunkt gewonnen ist. Da wird das Erkennen nicht mehr blos eine Receptivität, eine Reflexion auf Gegebenes sein, sondern die praktische Vernunft hat sich als Trieb oder treibender Impuls, als Princip eines Processes dem Denken vermählt, und auch das Denken — obwohl von Gegebenem ausgehend, wie es ja auf das Sein gerichtet ist, ist dann producirend, nemlich näher reproductiv. Und andrerseits, wenn das Sein, was Gegenstand des Erkennens ist, der praktischen Vernunft sich einverleibt hat, so geht diese nicht mehr in endlose Unruhe fort, sondern die Versöhnung des Geistes in sich ist dann geschlossen, weil er fortschreitet auf der ewigen Grundlage des Seins. Das Sollen ist da herabgesetzt zur Lebendigkeit des Seins, oder vielmehr dazu

erhoben, wie auch der praktiſche Trieb nicht mehr ein blindes Thun, ſondern ein vernünftiges, Explikation der Vernunft iſt. So ſchreitet der Geiſt, in zuſammengehaltener Einheit, ſowohl ſpekulativ als praktiſch fort. Und wenn gleich jetzt der ſpekulativen, jetzt der praktiſchen Seite zugewendet, iſt es doch immer der ganze in ſich verſöhnte Geiſt, der ſich theoretiſch im Erkennen der Wahrheit verhält, praktiſch im Geſtalten der Welt der Sittlichkeit. Aber dieſe Verſöhnung ruht auf der Anerkennung einer Objektivität; nur daß dieſe nicht mehr als das Fremde, ſondern als das an ſich Geiſtige (daher Reproduktionsfähige) gewußt werden muß.

Durch Fichte nun erweist ſich die Zuſammengehörigkeit des Objekts und Subjekts auf doppelte Weiſe, nemlich an dem entgegengeſetzten Verſuch, das Eine je durch das Andere ausſchließen zu wollen. Die erſte Weiſe war die betrachtete, — das Objekt auszuſchließen durch das Subjekt. Das Reſultat war, wie wir ſahen, daß das Subjekt über dem endloſen Sollen ſich ſelbſt in Widerſprüchen verliert, wenn es nicht dadurch ſich erhält, daß es ein Nichtich theils vorausſetzt, theils in ihm ſich ſelbſt findet oder verwirklicht, ſtatt es zu vernichten.

Die andere Weiſe iſt die ſpätere Geſtaltung des Fichteſchen Syſtems, die wir die ſpinoziſtiſche nennen können [28]). Hier hat das Objekt als abſtraktes Sein ganz jene ſchlechthin ausſchließende Stellung gegen die Subjektivität eingenommen, welche

---

[28]) Man betrachtet die Anſichten, welche Fichte in der Anweiſung zum ſeligen Leben ausſpricht, noch jetzt nicht ſelten als ein Ermatten des ſtarken Ich, das ſich der ganzen Objektivität gewachſen gefühlt hatte. Allein den Uebergang aus ſeinem ſubjektiven Idealismus zur ſpinoziſtiſchen Anſicht nicht als etwas ſo Zufälliges anzuſehen, dazu fordert ſchon an ſich die Entwicklungsgeſchichte der Männer, die von ſeinem Syſtem ſtärker angeregt waren, wie Schleiermachers, Novalis, Schellings auf. Beſonders letzterer hat die klare Einſicht von der Nothwendigkeit dieſes Uebergangs in der Vorr. zur Zeitſchr. f. ſpek. Phyſik Bd. II, 2. 1801, wo er die Hoffnung dieſes nothwendigen Fortſchritts in Beziehung auf Fichte ausſpricht, noch ehe ihn dieſer gemacht hatte. Auch Daubs Theologumena, 1806, fallen hieher.

zuvor diese sich zugesprochen hatte. Der Uebergang vom ersten Standpunkte zum zweiten macht sich gleich leicht, mögen wir jenen in seinem Ausgangspunkt oder in seinem Ziele auffassen. Ziel ist doch offenbar das Sein, das Erreichthaben als Ende des Sollens. Als Ausgangspunkt aber mußte Fichte das Absolute, Unbedingte setzen, was der Wille an sich sei, der sich sofort nur in Schranken begibt, um zu handeln. So faßt ihn auch Novalis auf, wenn er sagt: Fichtianismus ist angewandte Religion. Je mehr ihm die Widersprüche sich aufthaten indem einseitig subjektiven Thun, desto näher lag es, auf die andere Seite sich zu werfen, die Objektivität des Subjekts, sein An sich oder das göttliche Wesen in's Auge zu fassen. Aber den Standpunkt der Reflexion, auf welchem beides, das Subjektive, Menschliche, und das Objektive, Göttliche sich widersprechen und ausschließen, hat er auch so noch nicht überwunden, sondern jetzt nur nach der entgegengesetzten Seite hervorgekehrt. Wie ihm zuvor das Göttliche nur als Produkt des Subjekts erschienen war, so jetzt umgekehrt, das Subjekt nur als Accidens der göttlichen Substanz. Er schließt in seinen beiden Gestalten die alte Zeit vollständig ab, und sie in sich in seinen zwei Formen rekapitulirend, bildet er von beiden Seiten den Schlußstein zum Erweise, daß das Subjektive unwahr gedacht ist ohne das Objektive und umgekehrt; daß also beide als zusammen gehörig wesentlich Eins sind [29]). Denn jeder dieser Begriffe losgerissen von der

[29]) Es mag hier die nähere Charakteristik Fichte's auf seinem zweiten Standpunkt folgen, um so mehr, da auf diesem eine Vermittlung zwischen der Theologie und Philosophie wieder versucht werden konnte. In der Anweisung zum seligen Leben (besonders Vorlesung 6 und Anhang) läßt er sich also vernehmen:

Das einzige wahre Sein und Leben ist das göttliche Leben, welches frei hervortritt in dem Leben des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch den Menschen sein Werk wirket. Gott hat erstlich ein inneres, in sich verborgenes Sein. Sodann ist er aber auch da, hat ein Dasein, welches zugleich ein Wissen ist. Dieß Dasein aber ist wieder Gott selbst, sein Sein, nicht verschieden von ihm, und wird bewußt in dem Menschen. So ist Gott und Mensch absolut

wesentlichen Einheit mit dem andern und für sich geltend gemacht gegen den andern, geht selbst unter, und zwar durch die Reaktion

---

Eins, und die Einsicht in diese Einheit ist die tiefste Erkenntniß, die der Mensch erschwingen kann. Diese Einsicht findet jetzt der Philosoph, so viel er weiß, unabhängig vom Christenthum, und zwar in besserer Form. Doch bleibt ewig wahr, daß vor Christus jenes Kleinod der Erkenntniß nirgends vorhanden war, wie wir denn auch mit all unserem Erkennen im Christenthum wurzeln.

In jedem, der an's Göttliche sich hingibt, und zu allen Zeiten wird nach der consequenten philosophischen Einsicht das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, geboren, Fleisch, d. h. ein persönliches, sinnlich menschliches Dasein. Allein wie wird diese Möglichkeit der Geburt des Wortes im Menschen, die Allen gegeben ist, zur Wirklichkeit? Das Christenthum lehrt: durch Christus.

Das ist nun wahr, daß Christus von Jahrtausenden vor und nach ihm geschieden ist durch den Alleinbesitz dieser Wahrheit, und daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gelangt sind. Allein ein metaphysischer Satz ist diese Einzigkeit Jesu nicht, sondern ein historischer. Es ist nicht gewiß, ob nicht auch ohne Christus Jemand zu jener Erkenntniß und zum seligen Leben kommen kann. Daher ist auch die ewige Dauer des Christenthums als einer auf eine historische Person gebauten Religion durchaus nicht verbürgt. Ist nur Jemand mit Gott wirklich vereinigt, so ist es gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: es wäre unnütz und verkehrt, statt in der Sache zu leben, immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus wieder käme, so steht zu erwarten, daß er mit der Herrschaft des Christenthums in den Gemüthern zufrieden wäre, nicht darnach fragend, ob man sein Verdienst dabei priese oder überginge. Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig: das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Faktum, in sofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit blos Durchgangspunkt.

Daß die ganze Menschheit aus Gottes Wesen hervorging, ist die ewige metaphysische Wahrheit. Aber im Christenthum ist nicht auf dieses, sondern auf das einzelne Faktum der Menschwerdung Gottes in Christo der Accent gelegt, dieß ist das Zeitliche am Christenthum.

Daß sich in Jesus von Nazareth jenes unmittelbare Dasein Gottes rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Finsterniß, Unklarheit, individueller Beschränkung,

des Entgegenstehenden, in den er überschlägt. Darin offenbart sich, daß sie, in ihrer Wahrheit gedacht, beide gleichberechtigt

in einem persönlichen, menschlichen Dasein dargestellt habe, dieß ist bloß historische Zuthat, nicht metaphysisch.

Die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Bezug auf das eigentlich Reale an jener hat ohne Zweifel Christus besessen. Wie entstand sie in ihm? In uns entsteht sie nicht aus seiner Historie, sondern aus spekulativer Philosophie; ja damit wir nur das Organ, Christus zu verstehen haben, bedarf es, jene Einheit auf anderem Wege schon eingesehen zu haben. Aber Christus stellt sich uns nicht dar als einen, der durch spekulative Philosophie, diskursives Denken, Lernen oder Tradition diese Erkenntniß habe, sondern schlechthin durch sein Dasein. Ohne irgend ein Mittelglied war ihm diese Erkenntniß Erstes und Absolutes, nicht hervorgegangen aus andern Zuständen, aus Vernichtung des persönlichen besondern Ichs, wie das der Weg für uns ist, sondern sie war unmittelbar identisch mit seinem Selbstbewußtsein. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, Religion. Gott war sein selbst, er hatte kein Selbstbewußtsein. Nicht der Jesus war ihm Gott, wohl aber war Gott Jesus, erschien als Jesus.

Das alles war er aber nicht einzeln, sondern das metaphysische Erkennen zeigt, daß, was Er war, die eigentliche Realität Aller ist: ja daß dieß seine Realität nur darum ist, weil es überhaupt zum Begriff der Menschheit als realer gehört. Soll aber seine Ewigkeit festgehalten werden, so kann dieß nur auf Kosten der metaphysischen Wahrheit geschehen. Diese ist nur für die Allgemeinheit; nur das Hervorgehen der Menschheit im Allgemeinen läßt sich aus Gott begreifen; und es ist ein verkehrtes Unternehmen, diese seine Einzigkeit, die doch blos historischen Werth hat, metaphysiciren zu wollen. Da es aber nicht möglich ist, auf dem Wege metaphysischer Gesetze zur Erkenntniß der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum zu gelangen, sondern diese Gesetze blos auf eine allgemeine Menschwerdung Gottes weisen, so werden dann die Lücken des Beweises durch Dichtungen ausgefüllt.

So will also auch diese Theorie ausgehen von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die aber unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gesetzt ist. Christus hat keine besondere Stelle, alle Menschen sind ihm gleich in dem, was ihre eigentliche Realität ausmacht. Alle haben Gott ganz in sich, nur nicht gleich verwirklicht. Christus gebührt vielleicht die Stelle des Anfängers,

Beides aber geht ihm dadurch in Eines zusammen, daß er unter der kräftigen Willensthat die Erhebung in das göttliche Wesen versteht. In dem moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich; je moralischer, desto göttlicher (S. 256). Eine innige moralische Ueberzeugung ist ihm eine göttliche Anschauung. Solche moralische That, die zugleich innige Ueberzeugung ist, nennt er dann auch Glauben. Den Glauben setzt er so mächtig, daß er sagt, wenn Einer wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so würde er es auch sein (S. 252). Dieser Glaube setzt Leiden, Sterben, Tod voraus (S. 265). Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen nur sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (S. 266). Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch des höchsten Wesens werth (S. 265) und dieses offenbart sich in uns; jedoch nicht als ein fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen. Wenn sich nun hierin der interessante Uebergang macht von Jacobi's Selbstgefühl der edlen Seele zum Innewerden der eigenen Göttlichkeit, so ist doch zugleich bei Novalis dieses Göttliche als ein Objektives gewußt. Der starke subjektive Wille, der Glaube, ist darum so allmächtig und wunderthätig, weil in ihm aus dem Tode des blos individuellen Willens, der allgemeine, göttliche auferstund; daher die Willensthat des Glaubens, die das Göttliche erfaßt als das wahre Wesen des Menschen, zugleich und in Einem auch Dahingabe, Empfangen ist. Von der bloßen Subjektivität entfernt er sich aber noch entschiedener in seinem religiösen Verhalten dadurch, daß er nicht bei der Reflexion auf sich stehen bleibt, sondern nach Organen, Vermittlungen des religiösen Bewußtseins sich umsieht: also nicht blos (wie die angeführte Stelle S. 266 andeuten könnte) aus der Negation alles Einzelnen zum Göttlichen kommt, sondern dem Einzelnen auch die positive Bedeutung ein Vehikel des Göttlichen zu sein zugesteht. Diese Organe nennt er Mittler; und

sagt geradezu (S. 262), es ist Irreligion, wenn ich gar keinen Mittler annehme.

Freilich scheint ihn nun die Subjektivität wieder zu hindern, zur christlichen Idee des Mittlers überzugehen. Denn jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Augurn sein; jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden (S. 263), wodurch wir den Geist dieses Tempels, den allgegenwärtigen Hohenpriester und monotheistischen Mittler vernehmen, welcher allein im unmittelbaren Verhältnisse mit der Gottheit steht. — Und S. 261 sagt er zwar: Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben im Verhältniß stehen, fährt aber fort: „In der Wahl dieses Mittelgliedes muß der Mensch durchaus frei sein, der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Mittelglieder sind: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götter, Götzen, ein Gottmensch. Da diese Wahlen offenbar relativ sind (d. h. angemessen dem geistigen Zustand eines Volks und sein Abbild), so wird man unbemerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe.“

So einseitig idealistisch nun dieses lautet, so ist doch, wenn das Weitere dazu genommen wird, hiemit nichts gesagt, als was unläugbare Wahrheit ist, daß nur Dasjenige für ein Volk der Gott sein kann, was seiner Bildungsstufe gemäß von ihm aufgefaßt und vorgestellt wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit, der ja ein objektiver Bildungsgang eingepflanzt ist, so auch die Nothwendigkeit in sich trage, aus der unberechenbaren Zufälligkeit der Wahl ihres Mittlers zu Einer festen, ewigen Gestalt desselben sich zu erheben. Auch Novalis sagt: Die Wahl ist charakteristisch, es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche Mittelglieder wählen, da hingegen der Ungebildete durch Zufall hierin bestimmt werden wird (S. 261). Näher sagt er (S. 264): Unter Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, in mensch-

Erſter Abſchnitt.

Die Anfänge der neueren Chriſtologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher.

I. Schelling.

Schelling bleibt das unſterbliche Verdienſt, nicht blos jenen Dualismus, welcher der einſeitig von der Objektivität ausgehenden Denkweiſe in gleichem Maße wie der einſeitigen Subjektivität eigen iſt (Einſeitigkeiten, die immer ganz beſonders in der Chriſtologie ſich abſpiegelten und, wie wir ſahen, die letzte Urſache ihres bisherigen Mißlingens enthielten), eingeſehen, ſondern auch einen bedeutenden Schritt zu ſeiner Aufhebung gethan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als ſich ausſchließend und blos entgegengeſetzt gedacht werden dürfen, ſondern daß als Princip aller Philoſophie die weſentliche Einheit von beiden geſetzt werden müſſe, die er Subject-Object nannte [1]).

[1]) Vgl. beſonders Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik. 1801. II., 2. §. 1. 22. Die Darſtellung ſeines Syſtems im Ueberblick, die er dort geben will, iſt noch dem ſpinoziſchen Standpunkt ſehr nahe. Vgl. beſonders §. 28. 30. 32., wornach alle quantitative Differenz (eine andere erkennt er nicht an §. 23.) keineswegs an ſich, ſondern nur in der Erſcheinung geſetzt, der Proceß alſo, den Schelling gleichwohl in der ganzen Schrift darzuſtellen ſucht, nur ein ſubjectiver iſt. Das Eine iſt ihm hier noch nicht an ihm ſelber das ſich bewegende, ſondern der Proceß und die Bewegung fällt blos in das Subjekt. Das iſt durch Fichtianismus hindurchgegangener Spinozismus. Hier ſteht Schelling alſo da, wo Fichte ſpäter auch noch anlangte; hat aber an dem wenn auch

Dieser eine Satz, klar erfaßt und mit eben so kräftigem Geist ausgesprochen als ausgeführt, bildet den Wendepunkt nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der von der Philosophie, wie wir oben sahen, in ihrem zunächst nöthigen Fortschritt abhängigen Theologie [2]).

Es ist hier nicht der Ort, genauer in das philosophische Detail einzugehen: so viel aber kommt hier in Betracht, daß die alten Einseitigkeiten wenigstens ihrem Princip nach durch ein neues Princip überwunden wurden.

Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben. Aber diese Einheit, die schon Luthern vor Augen stand, wenn er von der neuen höheren Menschheit sprach, konnte sehr verschieden aufgefaßt werden.

Schelling faßte sie als absolute Identität. Die höhere Einheit des Menschlichen und Göttlichen, des Subjekts und Objekts ist ihm zwar nicht blos eine abstrakte Indifferenz beider, auch nicht ein durch Negation der Gegensätze gewonnenes Abstractum oder Weder-Noch beider, sondern die Gegensätze bleiben, werden aber als Eines, in lebendiger Identität zu erkennen ge-

---

vorerst nur subjektiven Proceß bereits den Puls zu weiterer Bewegung in sich, der sich zum Theil schon in der „Methode des akadem. Stud." 1803, und „Darlegung des wahren Verh." 1806 zeigt: und zwar bildet Schelling den Proceß mehr und mehr nach der Seite des Willens aus, während Hegel ihn als Denkprozeß behandelt. Vgl. auch Einl. i. d. Philos. d. Mythol. 1856. S. 460 ff.

[2]) Schelling sagt darüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806. S. 46. 47.: Es regt sich eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahnet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sei. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und in so fern ihre Grenze.

ſucht [5]). Das Abſolute, ſagt er, darf nicht als ein reines Eins oder Sein gedacht werden, ſchlechthin in ſeiner Neuheit verharrend; als ſolches wäre es ohne Offenbarung ſeiner ſelbſt, ja ohne Sein. Denn Offenbarung iſt Selbſtbejahung und dieſe iſt Sein. Sondern das Abſolute iſt auch an ihm ſelbſt Vielheit. Es iſt die Einheit oder Copula des Gegenſatzes von Vielheit und Einheit. Gegenſatz muß ſein, weil das Leben ſein muß; aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich bewältigt, wie ſie ihn ſetzt. Damit iſt ſie die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit. Das actuelle, wirkliche Sein iſt Selbſtoffenbarung; aber damit das Abſolute wirklich ſei, alſo ſich offenbare, darf es nicht blos es ſelbſt ſein, ſondern es muß in ihm ſelbſt ein Anderes, in dieſem Andern aber ſich ſelbſt das Eine ſein. Dieſes Andere oder Viele exiſtirt nicht als das Viele oder Andere, darf auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen, es iſt vielmehr nur das Eine ſelbſt, aber als exiſtirendes, ſich offenbarendes, was nur möglich, indem das Eine ſich ſelbſt ein Anderes, ein Vieles wird. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich exiſtirende Einheit; denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders denn wirklich ſein kann. Indem aber ſo Gott nichts Anderes iſt als die lebendige Einheit des Vielen, die organiſche, d. h. in ſich ſelbſt gegliederte und darin ſich offenbarende Einheit, ſo iſt er eben damit nothwendig ein Werden, wie alles Leben, denn nur das (reine) Sein hat kein Werden; alles Leben verwirklicht ſich immerdar durch Gegenſatz und ſeine Ueberwindung hindurch. So hat denn das göttliche Leben, um Leben zu ſein, ſich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schickſal alles Lebens iſt, und hat es übernommen, in eine Geſchichte ſich dahin zu geben.

Wie dieſe Sätze dem deiſtiſchen Begriff von Gott als einer abſtract einfachen Einheit und dem ſtarren Gottesbegriff des Wolfianismus auch in ſeiner ſupernaturaliſtiſchen Form direkt ent-

[5]) Vgl. Darlegung des wahren Verh. der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre. S. 51 ff.

gegen stehen, so wenden sie sich wieder den Grundlagen des christlichen trinitarischen Gottesbegriffes zu, indem sie zeigen, daß Gott ohne eine Selbstunterscheidung in sich, ohne ein Anderes, in welchem er gleichwohl wieder sich selbst hat, nicht der Lebendige, ja actuell Seiende sein könnte. Gott als reines Sein (wie ihn der Deismus und der substantielle Pantheismus denkt) wäre blos möglicher, nicht wirklicher Gott.

Wird Gott nur als reines Sein gedacht, so ist kein Uebergang zur Welt, noch weniger zur Christologie zu finden. Ist er in sich lebendig und unterschieden, dann eröffnen sich neue Aussichten in beiderlei Beziehung. Verweilen wir hier bei der Christologie [4]). Zuerst ein Wort über die frühere Darstellung in der Methode des akademischen Studiums [5]), die für die Christologie der spekulativen Philosophie neuerer Zeit auf lange tonangebend geblieben ist; dann über die spätere, in der sich eine nicht unbedeutende Fortentwickelung kund thut.

Das göttliche Leben in seiner Manifestation durchläuft (wie wir oben sahen) einen Proceß. Die nothwendige Form der gött-

---

[4]) Daß das „Andere", ohne das Gott nicht als absolutes Leben könnte gedacht werden, ihm sofort zum „Vielen", zur Welt wird, von der er doch an dieser Stelle noch kein Wissen haben kann (ausser ein rein empirisches), das ist ein Sprung, der sehr folgenreich, aber nicht wissenschaftlich motivirt ist, der zwei Probleme, das der ewigen Theogonie und das der Kosmogonie, in Eines zusammenwirft und durch diese Vermischung dann wider Willen dahin getrieben wird, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in eine Einerleiheit zusammen fallen zu lassen. Die Einheit, um die es sich besonders für die Christologie handelt, kann nicht erkannt werden, wenn die beiden Glieder des Gegensatzes nicht rein für sich nach ihrer Idee ausgedacht werden; mit andern Worten: die Einheit ist noch nicht die wahre, wenn die Glieder des Gegensatzes nur durch eine Identität und nicht vielmehr gerade auch durch ihren Unterschied und Gegensatz mit einander verbunden sind. Vgl. oben II, S. 716. Die Einheit durch die bloße Identität oder durch actuell existirende Identität vor dem Unterschied ist Negation des Gegensatzes statt der Verwandlung der Glieder desselben in Momente einer höhern Einheit.

[5]) Vorlesung VIII. IX.

lichen Offenbarung iſt aber die Endlichkeit. Die ewige, göttliche Idee könnte nicht an ſich offenbar werden; damit ſie es werde, muß ſie in Beſchränkung eingehen. Weil ſie aber in keiner endlichen, beſchränkten Form ſich darſtellen kann, ſo ſtellt ſich das göttliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Individuen dar, in einer reichen Geſchichte, von der jeder Zeitmoment die Offenbarung einer beſonderen Seite des göttlichen Lebens, in deren jeder Gott abſolut iſt. Daher iſt das Endliche nicht blos endlich, vielmehr dasjenige, in welchem Gott ſelbſt ſein geſchichtliches Leben hat: das Endliche iſt die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes. Es iſt Gott in ſeinem Werden, oder der Sohn Gottes. So erhält nun auch alle Geſchichte eine höhere Bedeutung. Das Menſchliche ſchließt das Göttliche nicht aus, ſondern hat es in ſich, das Reich der Geſchichte iſt die Geburtsſtätte des Geiſtes, der Schauplatz der Theogonie. So iſt die Idee der Menſchwerdung Gottes zum Princip der ganzen Philoſophie erhoben; und da dieſe Idee das Weſen des Chriſtenthums iſt, ſo iſt die Philoſophie mit ihr verſöhnt. Alles iſt zu begreifen aus dieſer Idee der Menſchwerdung Gottes: die Natur ſelbſt deutet auf den Sohn Gottes, und hat in ihm ihre Final-Urſachen.

Aber an dieſe poſitive, conſtruirende Seite der Schelling'ſchen Philoſophie ſchließt ſich nicht minder entſchieden die kritiſche und negative an.

Die Theologen, ſagt er, faſſen Chriſtum als eine einzelne Perſon: aber von dieſer Seite kann es nicht zweifelhaft ſein, daß er eine geſchichtlich begreifliche Perſon iſt ohne alles Myſterium. Weil aber nicht ein Einzelner, ſondern nur eine ewige Idee zum Dogma kann geſtempelt werden, ſo iſt dann auch die Chriſtologie als Dogma unhaltbar. Die Theologen verſtehen ſie, wie alle Lehren, empiriſch, als eine That Gottes in der Zeit. Allein dabei kann ſchlechterdings nichts gedacht werden, da Gott ewig auſſer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt alſo eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Damit iſt aber nichts verloren daß Chriſtus als ewige Idee betrachtet wird. Vielmehr iſt da erſt das innerſte Weſen zur Offenbarung, zum Bewußtſein ge-

kommen. Der Geist der neuern Zeit hat klar und laut bezeugt, daß er mit einer blos empirischen Erscheinung nicht vorlieb nehme; er geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, welche die Wahrheit stützen sollen durch äußere Auktorität, Wunderbeweis u. dgl. Damit aber will er die Wahrheit nicht vernichten, sondern an's Licht bringen. Die Göttlichkeit des Christenthums kann nicht auf empirische Weise (welche zugleich gegen andere geschichtliche Erscheinungen ausschließend sein muß), sondern nur in allgemeiner spekulativer Weise der Geschichtsbetrachtung, d. h. so erkannt werden, daß die ganze Geschichte als göttliche That begriffen wird. Aeusserlich ist nie nachzuweisen, wie die ewige Idee sich in die Zeitlichkeit einläßt, das Göttliche ist seiner Natur nach empirisch weder erkennbar, noch demonstrabel. Andererseits aber ist doch dieß Eingehen der ewigen Idee in die Zeitlichkeit, die Einheit des Unendlichen und Endlichen Grundbestimmung des Christenthums. Daher muß diese Einheit, welche äusserlich nicht angeschaut werden kann, innerlich erkannt werden. Das Schauen dieser Einheit, der Auflösung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem fällt in das Subjekt. Aeusseres kann nur dazu dienen, die subjektive, die Gegensätze als Eins schauende, Thätigkeit anzuregen, nicht aber durch sein eigenes, gediegen göttliches Wesen die Anschauung der Einheit zu geben. Die heilige Geschichte muß uns nur eine subjektive Symbolik sein, nicht eine objective, wie die Griechen sie hatten, welche das Unendliche nur im Endlichen anschauten und auf diese Weise selbst der Endlichkeit unterordneten. Vielmehr da die christliche Religion diejenige ist, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht: so wird in ihr das Endliche nicht als ein objectives Symbol des Unendlichen, nicht zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht. Ja es wird noch weiter gegangen: wir sollen, die heilige Geschichte betrachtend, in klarem Bewußtsein haben, daß die ewige Idee auf keine Weise an eine bestimmte Gestalt der Offenbarung gewiesen ist. In einer Religion, welche auf das Unendliche unmittelbar geht, sind die Gestalten nicht bleibend,

ſondern erſcheinend, hiſtoriſche Geſtalten, in denen ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbart.

Darum will der Geiſt der neuen Zeit dasjenige, was von der Kirche und auch von ihren hierin ſehr niedrig zu ſtellenden heiligen Urkunden auf eine einzelne empiriſche Erſcheinung bezogen wurde, womit auch Zufälligkeit gegeben war, in ſeiner allgemeinen und ewigen Nothwendigkeit erfaſſen: er will die ewige Idee ſtatt der empiriſchen, einzelnen Erſcheinung; die bisherige Auffaſſung der Perſon Chriſti als des einzigen, einzelnen Sohnes Gottes iſt nur erſt die exoteriſche, in welcher ſich, als hinter der Hülle des Buchſtabens, die ewige, allgemeine Wahrheit verbirgt. Seiner Zeit, als der göttliche Geiſt erſt aufgieng in der Menſchheit als innerſtes Centrum derſelben, bedurfte, ſagt er, die große Idee der Menſchwerdung Gottes eines mythologiſchen Leibes und Buchſtabens. Aber die Zeit kommt und iſt ſchon da, wo das Eſoteriſche von ſeiner Hülle befreit hervortritt und für ſich leuchten muß.

Die Grundidee des Chriſtenthums iſt eine ewige, univerſale: und es kann daher ohne die religiöſe Conſtruktion der Geſchichte hiſtoriſch nicht conſtruirt werden. Als eine ewige war die Idee der Menſchwerdung ſchon da auſſerhalb des Chriſtenthums. Daß aber ſo das Chriſtenthum ſchon vor und auſſerhalb deſſelben exiſtirt hat, iſt ein Beweis für die Nothwendigkeit ſeiner Idee. Daß das Höchſte im indiſchen Religionsglauben und der dortigen Philoſophie ſich in der Idee der Menſchwerdung Gottes zuſammenfaßt, und daß ſich Aehnliches ſchon in griechiſcher Philoſophie und Poeſie regt — das ſetzt das Chriſtenthum nicht herab, ſondern iſt eine Prophezeihung des Chriſtenthums in einer ganz fremden und entfernten Welt, und beweist, daß die chriſtliche Lehre von Gottes Menſchwerdung nicht etwas abſolut Neues, ſondern eine ewige Wahrheit enthält. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur der Gipfel und in ſofern auch wieder der Anfang der Menſchwerdung; denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Daß in Chriſto Gott zuerſt wahrhaft objectiv geworden,

zeigt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, sofern ihre Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um es zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen.

Sonach hat in dieser Theorie Christus seine Bedeutung nicht darin, daß er das concrete Unendliche, die absolute Einheit des Realen und Idealen darstellt, sondern darin, daß er das Endliche Gott opfert, oder besonders in seinem Tode darstellt, daß das Endliche nichts ist, sondern das wahre Sein und Leben nur im Unendlichen ist. Daß dieß die Meinung ist, und Christi Hoheit hier nicht in dem absoluten Einswerden des Realen und Idealen gefunden wird, beweist das Folgende. Auch Christus, Gipfel und Ende der alten Götterwelt, verendlicht in sich das Göttliche: allein er steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er gieng zurück nach seinem Wirken auf Erden in's Unendliche und verheißt statt seiner den Geist, der das Endliche ins Unendliche zurückführt.

Die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott; erscheinend als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Darum müssen jene mythologischen Hüllen fallen, in denen Christus als der einzige Gottmensch dargestellt ist. Der ewig lebendige Geist aller Bildung wird das Christenthum in neue, dauerndere Formen kleiden: die Spekulation, die nicht auf Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums verstehend, hat die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Dieſe Darſtellung Schellings enthält auf das beſtimmteſte Solches, wornach Chriſtus nur eine intenſiv und extenſiv endliche Erſcheinung geweſen ſein kann. In der chriſtlichen Religion, ſagt er, werde das Unendliche blos bedeutet durch das Endliche; nie aber verkörperte ſich die Idee in ihm: das ſei vielmehr die Art der griechiſchen Religion, in welcher eben deßhalb auch das Unendliche verendlicht, unwürdig dargeſtellt ſei. Die chriſtliche Religion gehe auf das Unendliche unmittelbar, an ſich ſelbſt: daher ſei das Ganze, worin die Ideen ſolch einer Religion objektiv werden, nothwendig ſelbſt ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Geſtalten nicht bleibend, ſondern erſcheinend: nicht ewige Naturweſen, ſondern hiſtoriſche Geſtalten, in denen ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbart. Das Unendliche wird auf eine Weiſe gefaßt, nach welcher es unmöglich in Einem Individuum ſich nach ſeiner ganzen Fülle offenbaren kann, indem es ſonſt ſelbſt verendlicht, oder dem Endlichen untergeordnet würde. Und weil alſo das Endliche es weſentlich an ſich hat, eine unangemeſſene Form des Unendlichen zu ſein, ſo kann dieſes in keiner endlichen Geſtalt bleibende Wohnung machen; es muß ſich anderswie darzuſtellen ſuchen. Aber das kann freilich immer wieder nur in Endlichem geſchehen: denn das Unendliche kann an ſich ſelbſt nicht offenbar werden. So geht denn das Unendliche nur hindurch durch das Endliche als durch flüchtige Hüllen, in deren buntem Schimmer ſich ſein inneres Weſen darlegen will; und weil dieß nie in Einer endlichen Geſtalt gelingen kann, ſo bleibt nichts übrig, als zu ſagen, daß in der Totalität der endlichen Geſtalten das Unendliche ſeine adäquate Offenbarung habe; wobei jedoch alsbald muß hinzugeſetzt werden [6]), daß dieſe Totalität nicht als eine begrenzte und geſchloſſene dürfe gedacht werden (denn um in einer begrenzten Totalität von Endlichkeiten ſeine Darſtellung vollkommen zu haben, müßte das Unendliche nicht minder verendlicht werden, als wenn es ſeine adäquate Darſtellung in einem einzelnen Individuum hätte), ſondern die Totalität der Endlichkeiten, in der das

[6]) Vgl. Vorleſung über die Methode ꝛc. A. 2. S. 171.

Unendliche sich darstellen soll, muß eine grenzenlose, d. h. keine Totalität, sondern eine unbegrenzte Welt von Endlichkeiten sein. Freilich ist klar, daß damit die Lösung der Frage, wie denn ein solches Unendliches, das in keiner endlichen Gestalt seine Darstellung finden kann, je sich offenbaren und wahrhaft darstellen könne (indem es doch nicht an sich selbst, sondern nur in Endlichem sich offenbaren kann), nur hinausgeschoben ist auf einen progressus in infinitum. Nur die endlose Reihe der endlichen Geister soll Gottes Unendlichkeit darstellen, ihr adäquater Ausdruck sein können. Es ist eben so klar, daß eine Unendlichkeit, welche in einer mathematischen Unendlichkeit der Endlichkeit sich soll darstellen können, selbst noch nicht rein als intensive, metaphysische, sondern noch als mathematische gedacht sein muß. Ist das Unendliche mathematisch oder gleichsam als absolutes Quantum zu bestimmen, dann ist freilich das Endliche, Bestimmte sein Widerspruch; die Bestimmtheit ist da Gegensatz des Unendlichen, da gilt der berühmte Spinozistische Satz: omnis determinatio est negatio. Der Begriff des Gottmenschen ist da ein unmöglicher. Und wo Gott als Unendliches dieser Art gedacht ist, da ist ihm freilich der Begriff der Persönlichkeit direkt zuwiderlaufend, weil der Begriff der göttlichen Persönlichkeit die reichste Concretheit und Bestimmtheit ist, was von jenem Standpunkt aus nur eine unwürdige Erniedrigung Gottes sein kann.

Anders aber verhält es sich, wo einmal der Begriff der extensiven Unendlichkeit mit dem tiefern der intensiven vertauscht ist. Da steht das Endliche nicht mehr dem Unendlichen nothwendig als Nicht-Unendliches gegenüber; da braucht das Unendliche im Endlichen nicht mehr blos zu scheinen, als in seiner Allegorie, oder von ihm bedeutet zu werden, sondern da ist es möglich, daß es zu einer wesentlichen Verbindung komme zwischen beiden, und das Unendliche sein Sein und Leben habe im Endlichen. Das Endliche ist freilich nicht unendlich im extensiven Sinne des Worts, aber es widerspricht seinem Begriffe keineswegs, intensiv unendlich zu sein. Oder die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem kann nur zu Stande kommen durch das Aufsteigen aus der Kategorie der Quantität in die der Qualität,

aus der extenſiven Unendlichkeit in die intenſive, die gar wohl auch einem Extenſiv-Endlichen zukommen kann [7]).

Wird dieſer Uebergang nicht gemacht, ſo bleiben wir im Dualismus ſtehen. Endliches und Unendliches ſind dann ſich gegenſeitig ausſchließende Begriffe: denn wenn ein ſolches Unendliches iſt, ſo bleibt für Endliches keine Stelle mehr; ſondern ein Endliches wäre ſeine Schranke und ſein Widerſpruch: und umgekehrt, wenn ein ſolches Endliches iſt, ſo bleibt für ein Unendliches kein Raum mehr; ſondern das Unendliche iſt dann durch das Endliche verendlicht. Darum muß von dieſem quantitativen Begriff des Endlichen und Unendlichen, wornach ſie ſich beide nur widerſprechen, aufgeſtiegen werden zu dem höhern Begriff, in welchem ſie ſich wahrhaft verſöhnen.

Es iſt nicht zu läugnen, daß Schelling jenen höhern Begriff des Unendlichen und Endlichen geahnt hat. Aber nichts deſto weniger drängt ſich hier der andere, niedrigere immer wieder vor. Es wird zwar geſagt, in einer jeden Geſtalt ſei enthalten eine beſondere Seite der göttlichen Offenbarung, in deren jeder Gott abſolut ſei: aber andererſeits ebenſo, das Unendliche könne in keiner Geſtalt ganz ſein, ſondern nur in der unbegrenzten Welt der endlichen Geſtalten; in jeder einzelnen Geſtalt ſei es nur als eine flüchtige Erſcheinung: und ſoll es nicht zu einer Verendlichung des Unendlichen kommen, ſo könne das Endliche das Unendliche nur bedeuten. So ſieht

[7]) Die intenſive Unendlichkeit hat ihr Centrum in dem Ethiſchen, dem allein in ſich ſelbſt unendlich werthvollen und wahren göttlichen Sein, denn Gott iſt die Liebe. Indem Baur bei ſeinem Widerſpruch gegen obige Unterſcheidung (Trin. III, 918) die ganze ethiſche, d. h. sensu eminenti göttliche Welt ignorirt, ſo muß er dabei bleiben im Gebiet des Quantitativen d. h. alſo im Quantum den Unterſchied zwiſchen Gott und dem Endlichen zu finden, ein Standpunkt, der es weder zum wahren Unterſchied noch zur wahren Einheit bringt. Weit ſpekulativer reden ſchon die alten Schwaben (ſ. o.), wenn ſie in der Aſeität Gottes ſtatt in dem Quantum ſeinen Unterſchied von der Welt ſahen. Vgl. hierüber auch Conradi Kritik d. chriſtl. Dogmen. 1841. S. 150f.

man, daß es zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen kommt. — Damit aber ist nicht blos die Idee eines Gottmenschen, in dem die Fülle der Gottheit σωματικῶς wohnt, in concreter Individualität, ausgeschlossen — sondern das System ist selbst noch in einem Dualismus befangen. Denn es schwankt noch zwischen der mathematischen Auffassung des Unendlichen (von welcher die Meinung eingegeben ist, es könne in keinem Endlichen das Göttliche sich wahrhaft offenbaren, eine Ansicht, bei der der Wille sich selbst darzustellen zwar dem absoluten Geist wesentlich ist, aber eben so nothwendig ewig erfolglos bleiben muß), und zwischen der höhern, metaphysischen Anschauungsweise.

Tritt auch schon diese höhere Ansicht da und dort stärker hervor, z. B. da, wo er Christus den Gipfel und auch wieder den Anfang der Menschwerdung nennt, von dem aus sie sich fortsetzen müsse, damit Alle Glieder eines und desselben Leibes würden, dessen Haupt er ist: — Stellen, worin der Anfang dazu erkannt werden mag, den historischen Gestalten mehr als nur einen flüchtigen Werth beizulegen, so tritt doch dieses im Allgemeinen vor der vorherrschenden, dem Spinoza noch verwandtern Anschauungsweise des Unendlichen, gegen das alles Endliche nur Schein ist, zurück, und kann nur als der Vorbote der höhern Gestalt der Philosophie betrachtet werden, die er in der „Freiheitslehre“ darstellt, und die wir nun zu betrachten haben.

So lange das Endliche nur als eine Reihe flüchtiger Erscheinungen betrachtet wird, in deren keine das Göttliche sich wahrhaft niederläßt oder eingeht, so lange sind sie im Wesentlichen sich gleich; sie stellen eine einförmige Reihe dar. Daher auch Schelling auf der so eben besprochenen ersten Stufe die christliche Idee der Menschwerdung so sehr verallgemeinert, daß auch das Vorchristliche unmittelbar als Darstellung der göttlichen Menschwerdung genommen, und von einem Christenthum vor dem Christenthum gesprochen wird. Zwar nennt er dieses auch wieder blos eine Prophezeihung des Christenthums, und findet in Christus auch wieder den Anfang der Menschwerdung. Allein wie sich die erste Menschwerdung, vor Christus, unterscheide von der mit ihm beginnenden, und ob sie auch den Namen

der Menſchwerdung noch verdiene, das kommt nicht genauer zur Sprache. Daher dann der qualitative Unterſchied des Chriſtenthums von dem Vorchriſtlichen Gefahr läuft, verkannt zu werden. Dieß ſucht nun die Freiheitslehre zu verbeſſern: ſie geht mehr, als jene frühere Schrift, darauf aus, die Geſchichte zu gliedern, nach dem Maße, in welchem der göttliche Geiſt ſiegreicher ſich in dem menſchlichen Bewußtſein emporhebt. Damit iſt die Einförmigkeit der Geſtalten überwunden, deren jede eine nur flüchtige und weſentlich ungenügende Erſcheinung des Unendlichen iſt: die hiſtoriſchen Geſtalten bekommen einen concretern und feſtern Gehalt; und eben damit tritt die wahre Betrachtungsweiſe des Unendlichen ſiegreicher ein, nach welcher es, in das Endliche eingehend, ihm immermehr abſoluten Werth verleiht. —

Alles Leben, das iſt der Ausgangspunkt auch dieſer Schrift, iſt ein Werden, ein Proceß. Nur das Sein hat kein Werden, iſt aber eben deßhalb todt, ohne Offenbarung weder für ſich noch für Anderes, nur einfach ſich ſelbſt gleich. Jedem Werden aber, oder jeder Geburt muß vorhergehen ein Grund, der, wie aus ihm heraus das Neue geboren wird, ſo andrerſeits das Neue nicht iſt, ſondern im Gegenſatz zu ihm ſteht, und von ihm überwunden, widerlegt werden muß als eine unvollkommene Daſeinsweiſe. Dieß gilt von dem Reich der Natur und dem der Geſchichte. In jenem iſt das Ziel die Geburt des Lichts, und dem Lichte mußte als Grund die Finſterniß vorangehen. In dieſem iſt das Ziel die Geburt des Geiſtes, des freien, univerſalen. Der Geburt des Geiſtes aber mußte auch ein Grund, der nicht Geiſt iſt, vorangehen, damit eine Möglichkeit zur Geburt des Geiſtes würde. Dieſer Grund des Geiſtes nun iſt die Natur, oder vielmehr das Princip der Natur, welches zuerſt für ſich wirken mußte, damit eine Selbſtheit, ein vereinzelter Wille (Natur- oder Partikular-Wille) da wäre, mit welchem der Geiſt, wenn ſeine Zeit käme, in Kampf treten könnte, wodurch allein der Geiſt actu oder verwirklicht der Univerſal-Wille werden kann, der er potentia iſt.

Auch Gott, ſofern er ja Leben und nicht Sein iſt, muß

ſich dem Werden unterthan gemacht haben. Eben darum muß auch für Gott zuerſt ein Grund da ſein, aus welchem er ſich zur Wirklichkeit, zur abſoluten Geiſtigkeit erhebt, die er Anfangs potentia iſt. Dieſer Grund des Geiſtes iſt aber eben die Natur, und dieſe als der göttliche Grund die nothwendige Vorausſetzung des actu exiſtirenden Gottes. Die actuelle Exiſtenz Gottes vermittelt ſich aber eben dadurch, daß, nachdem der Grund in ſeiner Independenz (von dem annoch in Gott verſchloſſenen Geiſt) gewirkt hat, damit eine Geburtsſtätte des Geiſtes da wäre, nun in der Tiefe des göttlichen Weſens das erkennende Princip aufgeht, der göttliche Lebensblick. Das geſchieht im Menſchen, der ins Centrum der Natur erſchaffen iſt, d. h. der zwar Natur, andererſeits aber auch das iſt, was die Natur in ihrem erſten Mittelpunkt oder Weſen in ſich verſchließt, nemlich Geiſt. Der höchſte Gipfel dieſer Offenbarung Gottes iſt, wie in der Natur der Menſch überhaupt, ſo hier der urbildliche und göttliche Menſch (der Urmenſch), derjenige, der im Anfang bei Gott war (ruhend), und in dem alle andern Dinge und der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind, der aber auch actuell ſoll hervorgeboren werden.

Aber die Geburt des Geiſtes kann nur durch Kampf vermittelt werden. Der Grund muß widerſtreben, damit eine Entwicklung und ein Kampf ſei und alle Kräfte, aus der potentia und Unentſchiedenheit geſetzt, actu ſich verwirklichen: und andererſeits muß das erkennende Princip immer mehr aufgehen, damit die Scheidung vor ſich gehe, damit die erſte Form des Daſeins als eine ſolche erkannt werde, welche überwunden werden muß, als die blos natürliche, deren Partikular-Wille dem Univerſal-Willen zu weichen hat. So wird aus dieſer allmäligen Geburt des Geiſtes das Reich der Geſchichte, welche in folgende Perioden zerfällt.

Das Erſte muß die Periode ſein, wo erſt der Grund gelegt wird zum Geiſt, zum freien Univerſal-Willen, zur wahren Perſönlichkeit. — Das iſt die Zeit, wo Gott ſich nur nach ſeiner Natur, nicht aber nach ſeinem Herzen, ſeiner Liebe, oder überhaupt ſeiner Geiſtigkeit offenbart, damit die Möglichkeit des Geiſtes gegeben wäre. Da iſt nun der Menſch nur das höchſte

Naturweſen: der Geiſt noch nicht einmal als erkennender in ihm aufgegangen. Daher iſt das, obwohl nur erſt der natürliche Partikular-Wille waltet, doch eine Zeit ſeliger Unentſchiedenheit und Unſchuld, wo weder Gutes noch Böſes war, eine Zeit der Bewußtloſigkeit über die Sünde, über das Verſenktſein des Geiſtes in die Natur. Es folgte innerhalb dieſer Naturſeite der Geſchichte auf jenes goldene Zeitalter des Nichtwiſſens von Gut und Bös die Zeit der Allmacht der Natur (der waltenden Götter und Heroen); ſodann die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in allem Glanz der Kunſt und ſinnreichen Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Princip der Selbſtheit als welterobernde Princip hervortrat, ein feſtes, dauerndes Weltreich zu ſtiften.

Da aber das Weſen des Grundes nie für ſich die wahre Einheit erzeugen kann, ſo kommt die Zeit, wo all dieſe Herrlichkeit ſich auflöst, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Das iſt die tragiſche Periode, die des Schickſals. Hier iſt das Element des Bewußtſeins eingetreten, der Geiſt als die über ſeinen Produktionen ſtehende Macht, er erkennt ſich aber als in Ohnmacht; denn die Unangemeſſenheit des natürlichen Lebens gegen ſein geiſtiges Leben verbirgt ſich ſeinem Anblick nicht länger. Die Unſchuld wird aufgehoben, indem die Verbindung des Geiſtes mit der Natur nun als Sünde erkannt wird, und die formelle Freiheit erwacht, welche den Kampf mit jener Objektivität beginnt, die ſo lange den Geiſt gebunden hielt. — Aber dieſe alte Welt des bloßen Grundes weicht nicht, ſondern bleibt mächtig, um alle Kräfte zu ſchärfen, zu ſteigern, alles Gute durch ſeinen Gegenſatz erkennen zu laſſen. Die Dualität von Geiſt und Natur darf nicht ſogleich aufgehoben werden, der Geiſt bedarf zu ſeiner Geburt des Gegners, der unabläſſig ihn ſollicitire, damit nicht das geiſtige Leben ohne Actualiſirung im Grunde verborgen bleibe. Daher tritt denn auch das Böſe immer heftiger hervor; von jener formellen Freiheit kann es nicht überwunden werden, ſondern nur ſo viel geſchieht, daß Geiſt und Natur immer vollſtändiger ſich entzweien.

Der Moment nun, wo die Entzweiung vollendet iſt, oder

die Zeit des Schicksals, wo die Erde zum zweitenmal wüste und leer wird, ist zugleich der Moment der Geburt des höhern Lichtes (des Geistes), das von Anbeginn an in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener, eingeschränkter Offenbarung. Auf die Ilias der Geschichte folgt ihre Odyssee, die Heimkehr des Geistes zum Unendlichen aus der unendlichen Flucht. Auf die Periode des Schicksals folgt die der Vorsehung [8]); Gott offenbart sich nach seinem Herzen, seiner Liebe. Die unterlegene Freiheit steht herrlicher wieder auf: indem sie dem Schicksal unterlag, ist sie nur Gott unterlegen, und jene finstere Natur-Nothwendigkeit offenbart sich, nachdem die Naturseite des Geistes durch sie gerichtet ist, als die göttliche Liebe. Der absolute, universelle Wille dieser Liebe, indem er den Partikular-Willen ergreift, wirkt die innerste Versöhnung des Geistes mit sich selbst.

Es ist die Erlösung des persönlichen Geistes nothwendig Gottes Werk, kann nicht vom Menschen ausgehen: immer bedarf der Mensch einer Hülfe zu seiner Transmutation (Freiheitsl. S. 473. 477.). Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, durch unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtseyn und in der Erkenntniß. Je gewaltiger das Böse als geistige persönliche Macht hervorgetreten war, indem es in jener Zeit ganze Personen annahm, ihres Bewußtseyns sich bemächtigte (Freiheitsl. S. 460.): desto nöthiger war, daß der Geist ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt erschien als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. In dieser Person nimmt Gott die Natur an, verbindet sich mit ihr, und dadurch wird sie zur bloßen Potenz, zur überwundenen Basis des Guten herabgesetzt. Als solche gelangt sie dann nie mehr zum Alleinwirken, zur Wirklichkeit als bloße Natur, sie ist nicht eine eigene Macht, sondern nur

[8]) Philos. und Religion. S. 64. Methode des ak. Stud. S. 176.

Werkzeug, Offenbarungsmittel des Geiſtes. Mit dieſer hergeſtellten Beziehung des (bisher in Independenz von Gott als Geiſt wirkenden) Grundes auf Gott als Geiſt iſt erſt die Möglichkeit der Heilung, des Heils wieder gegeben, indem nun in Chriſti Perſönlichkeit der Partikular-Wille und der Univerſal-Wille, Natur und Geiſt Eins geworden ſind. Mit ihm beginnt das Reich des Geiſtes, d. h. die Zeit, wo der göttliche Geiſt aktualiſirt oder in die Wirklichkeit ſeiner Exiſtenz eingeführt wird: und dieß Reich währet als Zeit des Streites zwiſchen Gutem und Böſem bis zum Ende der Tage (a. a. O. S. 461. 495 ff.). Chriſtus muß herrſchen, bis alle ſeine Feinde zu ſeinen Füßen gelegt ſind. Die aus der Finſterniß ans Licht Geborenen ſchließen ſich dem idealen Princip als Glieder ſeines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz perſönliches Weſen iſt. Zuletzt ordnet das ideale Princip ſich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinſchaftlich dem Geiſt unter, und dieſer, als das göttliche Bewußtſeyn, lebt auf gleiche Weiſe in beiden Principien, wie die Schrift ſagt: wenn alles dem Sohn unterthan ſein wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott ſei Alles in Allem.

Gewiß iſt hier eine großartige Betrachtung des Univerſums als eines wohlgeordneten Organismus gegeben und tiefe Blicke in den Gang der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes ſchließt Schelling auf. Die chriſtliche Religion wird nicht mehr kahl und leer als eine Doktrin betrachtet, ſondern als fortwährende göttliche That, Kraft, Geſchichte: Chriſti Geſchichte nicht mehr blos als eine empiriſche, einzelne Geſchichte, die ſelbſt wieder zur dürftigen Lehre wird, ſondern als eine ewige zugleich, ſofern ſie in der Menſchheit überhaupt ihr Nachbild findet. Das Chriſtenthum gilt nicht mehr blos als eine religiöſe Anſtalt unter andern, ſondern als die Religion, als die wahre Daſeinsweiſe des Geiſtes überhaupt, als die göttliche Seele der Geſchichte, welche ſich der Menſchheit einverleibt hat, um ſie zu organiſiren zu Einem großen Leib, deſſen Haupt Chriſtus iſt [9]). Auch kommt

[9]) Verwandt mit Schellings Anſchauung von Natur und Geſchichte

es hier gegenüber von dem oben Dargestellten darin zu einem Fortschritt, daß, vermöge einer gegliederten und festere Grenzen

und ihrem inneren Verhältnisse unter sich und zum Christenthum sind die Ansichten von H. v. Schubert und Steffens. Es mögen hier nur von letzterem einige Worte stehen' (vgl. seine Anthropologie II, 353 ff. 455 ff. und: Wie ich wieder Lutheraner ward): Auf den untermenschlichen Stufen sind die Gattungen auseinander gerissen und deuten in zerstreuten Formen auf den Mittelpunkt aller Gattungen, auf die menschliche. Aber auch die menschliche Gattung ist nicht frei von Anfang an, sondern wilder Kampf und thierische Begierde entzünden sie, bis die Persönlichkeit gestaltet ist. Die Freiheit wird erst durch Versenkung, Opferung des eigenen Willens in das ewige Gesetz. Unsern Eigenwillen opfernd gewinnen wir unsern eigensten Willen. Dieß ist dann unser Wille und doch auch nicht unser Wille; es ist der Heiland in uns, die ewige Liebe, und bestätigt in einem Jeden die ewige Persönlichkeit.

Die Offenbarung der ewigen Persönlichkeit Gottes, der Sohn von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt und die innere Fülle alles Gesetzes vom Uranfang war der Herr und Heiland Jesus Christus. Seine verhüllte Persönlichkeit war von Anfang an und blickt als Andeutung zu künftiger Seligkeit aus der Natur her. In Nichts, was irdisch wahrgenommen und vernommen wird, kann die Befreiung liegen. Alle Gestalt auf Erden vergeht, — aber der Sohn erschien, die vollendete Erlösung der Schöpfung, der versöhnende Mittelpunkt der Geschichte, wie der irdische Mensch der versöhnende Mittelpunkt der Natur. In der innigen Vereinigung mit dieser Persönlichkeit tritt allein auch unsere ewige, nimmer vergehende Urgestalt hervor, das Herz, der erlöste Abgrund, als die Stätte der Liebe; das verklärte Antlitz als der enthüllte Himmel, das innere Licht, das Wesen der Seele, die Seligkeit. — Der Heiland hat den geheimen Schmerz, das innere Weh der ganzen Schöpfung getragen und überwunden, und mit seinem Tode brach die harte Schaale, daß der Frühling der unergründlichen Liebe und des ewigen persönlichen Lebens hervorkeimen kann in jedem Gemüth. — So schreitet in der organischen Epoche der Geschichte der Geist Gottes richtend über die Welt, und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde in der Freiheit Gottes, in der Liebe des Sohnes, in der Offenbarung des Geistes jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. — Anderswo: wer jene Einheit der Natur und des Geistes, jene Herrlichkeit des Sohnes (der ihre Einheit dar-

ziehenden Geschichtsbetrachtung, das Christenthum mehr in seinem qualitativen Unterschied von allem Nichtchristlichen erscheint. Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes findet sich hier nicht mehr angewandt auf das Vorchristliche, so daß es eine Menschwerdung Gottes zu allen Zeiten gäbe: sondern erst im Christenthum ist Gott actu Gott und vollendet sich die Menschwerdung Gottes. Ebenso ist hier das oben erwähnte Schwanken zwischen einer äußerlichen, blos extensiven, und zwischen der wahren intensiven Unendlichkeit nicht mehr zu sehen. Vielmehr hat sich hier Schelling von jener entschieden dieser zugewandt. Daher sind ihm die einzelnen Gestalten nicht mehr blos Allegorien, aus denen das Unendliche scheint: sondern inhaltsvolle, bedeutungsreiche Persönlichkeiten eingereiht in die zu einem Organismus sich gliedernde Geschichte. Und wie überhaupt in dieser Schrift die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit zu klarerem Bewußtsein kommt, ja die Erhebung derselben zur wahren intensiven Unendlichkeit das Ziel aller Geschichte ist, so wird auch der oben bemerkte progressus in infinitum, den die göttliche Offenbarung in einer grenzenlosen Welt der Endlichkeiten machen soll, dahin verbessert, daß die einzelne Persönlichkeit als fähig und bestimmt betrachtet wird, durch Aufnahme des Universalwillens in den Partikularwillen absoluten Werth zu erreichen und nicht blos eine flüchtige Erscheinung, sondern eine Darstellung des göttlichen Lebens zu sein.

stellt, aber nur aus sich selber, nicht aus der Geschichte zu erklären ist) begriffen hat, der allein ahnet die Tiefe des Abendmahls und die Seligkeit der innigen Vereinigung mit ihm. — Diese Gedanken sind weiter ausgeführt in s. Religionsphilos. I, 410 ff. mit besonderer Beziehung auf das Wunder. S. 440 ff. Alle Entwicklungen in der Natur bis zur höchsten Stufe wollen nichts als die göttliche Liebe offenbaren. Diese aber offenbart sich nur dadurch, daß, was allein ist, die ewige Persönlichkeit, aus sich selber werde, die verborgenste Aufgabe der Schöpfung durch die Person selbst gelöst sei. Der zweite Adam, die göttliche Person aller Persönlichkeit, das Centrum der Geschichte, wie schon in Adam der Mensch Centrum der Natur war, hat alle Gewalt über die Schöpfung. Selbst ein Wunder, die Person aus Gott, bringt er das Wunder zu Stand und Wesen in der Wiedergeburt des Alls.

So sehr nun in diesem Allem ein wesentlicher und, wie von selbst erhellt, der Construktion der Christologie günstiger Fortschritt gesehen werden muß, so wenig wird dagegen Schellings Ansicht über das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen, wie es sich besonders in seiner Lehre von der universellen Menschwerdung Gottes ausspricht, Billigung verdienen.

Diese Idee scheint Vielen schon an sich, und abgesehen von der Schelling'schen Grundlage, wonach die Geschichte der Menschheit zugleich die Geschichte Gottes ist, von Grund aus darum verwerflich, weil dadurch der Mensch über die Maaßen erhöhet würde. Allein, wollen wir die Wissenschaft und das christliche Leben nicht um einen ihrer höchsten Gewinne bringen, so wird hier nicht zu voreilig zu verfahren, sondern zu bedenken sein, ob sich hier nicht eine tiefere, vielleicht lange verkannte Wahrheit verberge.

Es war, wie wir so häufig oben gesehen, das Hauptgebrechen der ganzen alten Christologie, daß ihr Christus als ein absolutes Wunder, als ein durch sein göttliches Wesen von der übrigen Menschheit auch nach ihrer göttlichen Idee schlechthin Verschiedener erschien. Wir sahen auch, daß immer dabei die Vorstellung zu Grunde lag, daß Menschliches und Göttliches überhaupt schlechthin verschieden seien, und erkannten, wie deßhalb in der alten Christologie das Menschliche in Christus nie zu seinem Rechte kam, weil es nach den vorgefaßten Begriffen neben dem Göttlichen nicht mehr Raum hatte. Die neuere subjektive Richtung hob das Menschliche hervor, und ihr Resultat war, in demselben etwas Gottverwandtes, Göttliches zu erkennen: womit offenbar die Einsicht in die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich anbahnte. Wollten wir uns nun zum Voraus gegen jede Ansicht wehren, welche eine innige und wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und des Menschlichen sieht, so würden wir uns muthwillig um den Gewinn von Jahrhunderten bringen, und uns auf den Boden zurück versetzen, auf welchem eine Christologie schlechthin unmöglich ist.

Freilich die philosophische Betrachtung überfliegt gern die Zeiten, die noch vorübergehen müssen, bevor Gott in der Mensch-

heit Alles in Allem geworden ist: mit Ueberspringung der nöthigen Vermittlungen liebt sie, das innerste Wesen oder die Anlage des Menschen ins Auge fassend und hierin seine innigste Verwandtschaft mit Gott erkennend, unmittelbar von einer Einheit Gottes und des Menschen, oder von des letztern Göttlichkeit zu reden, wobei dann einerseits Pantheismus, andererseits ungebührliche Zurückstellung der Person des gottmenschlichen Vermittlers jener Einheit unvermeidlich ist. Dagegen wird auf christlichem Gebiet Niemand mit Fug dagegen etwas einzuwenden haben, wenn christliche Philosophen die Geburt aus Gott, aus göttlichem Saamen bei Johannes, oder das Einssein im Sohn und im Vater, davon der Herr selbst spricht im hohepriesterlichen Gebet, und das er vergleicht mit dem Einssein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne, — nicht blos für eine moralische Einheit mit Gott nehmen: wenn sie das Wohnungmachen des Sohnes mit dem Vater in den Gläubigen nicht blos für eine bildliche, orientalisch-übertreibende Redeweise ansehen mögen: wenn sie endlich das Theilhaftwerden der göttlichen Natur, welches 2 Petr. 1, 4. von den Christen aussagt, für volle Wahrheit und Wirklichkeit halten: wissend, daß, so namenlos des Menschen Erniedrigung durch die Sünde ist, so namenlos auch seine Erhöhung ist durch Christus. Auch ist diese christliche Idee nicht blos groß, sondern es ist auch Zeit, sie zu fassen; damit wir uns klar bewußt werden, was wir am Christenthum haben und zu welcher Würde wir berufen sind; und damit Christus uns auf keine Weise mehr äußerlich und unserem Wesen fremd dastehe, sondern wahrhaft als Bruder und Genosse der Menschheit.

Aber diese köstlichen Wahrheiten, daß wir wahrhaft Christi Brüder werden sollen, indem er auch in uns geboren wird, und daß also die Menschwerdung Gottes durch die fortgehende Geburt des Sohnes Gottes in den Menschen sich ins Unendliche vervielfältigen soll, damit das göttliche Leben die ganze Menschheit an sich nehme, heilige, durchdringe und sich aneigne als seinen Leib, dessen Haupt, als seinen Tempel, dessen Eckstein Christus ist: — diese hohen Wahrheiten wollen von geweihten Händen behandelt sein.

Werden sie dagegen roh erfaßt, so werden sie zur Karikatur. Sie werden zu unchristlichen, ja zu irreligiösen Theologumenen verzerrt, wenn die Vermittlung außer Acht gelassen, und der natürliche Mensch, wie er leibt und lebt, als Sohn, Kind Gottes betrachtet wird, der unmittelbar sich in ihm wisse und in ihm handele. Solch ein physischer, unethischer Begriff von Gottmenschheit läßt für eine Erlösung, für eine Potenzirung der ersten Schöpfung durch die zweite, pneumatische, für eine ethisch gedachte Vollendung des Menschen keine Stelle; mit einem Wort, diese Ansicht steht noch auf pelagianischem Boden, ja noch tief unter dem gewöhnlichen Pelagianismus. Denn jene Erhöhung des natürlichen Menschen ist eine usurpirte Hoheit, mit Einem Wort, eine Selbsterhöhung und eine Lüge. Der Wahn von unmittelbarer wahrer Göttlichkeit unserer Natur hat zur natürlichen Folge, daß der Mensch mit allen seinen Träumen von Göttlichkeit, mit aller angemaßten Hoheit nicht einmal wissenschaftlich von der Stelle kommt, wie denn nur neue Räthsel sich ihm zusammenknüpfen, die alten aber theils bleiben, theils noch unlösbarer gemacht sind, wie z. B. die Frage nach dem Ursprung des Bösen in unendlich vermehrter Schwierigkeit vor uns steht, wenn wir den Menschen unmittelbar für göttlich nehmen.

Wie verhält sich nun hiezu die Schelling'sche Philosophie? Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes ist ihr leitender Gedanke, und wir können gewissermaßen sagen, daß Schelling das Problem der Welt zu lösen suche, indem er die ganze Philosophie und Theologie in Christologie verwandle, die ganze Welt als den Sohn Gottes ansehe, die Grundidee des Christenthums durchführe durch die Betrachtung der ganzen Welt. Dabei ist er bestrebt, durch Gliederung der Geschichte in wesentlich verschiedene Perioden dem Christenthum und Christo seine eigenthümliche, nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ über alle andern Religionen und Religionsstifter sich erhebende Dignität zu sichern. Jenes erscheint ihm, wie einerseits als die ewige Idee der Menschheit, unter der Alles geschaffen ist, so nach seiner Erscheinung in der Zeit als ein ganz Neues, welches da geboren wird, als die Erde zum zweitenmal wüste und leer

geworden, gleich als eine neue Schöpfung. Damit iſt auch jener voreiligen Apotheoſe der Menſchheit in ſo weit gewehrt, als das göttliche Leben in der Menſchheit nicht als ein unmittelbares, ſondern als ein ſolches geſetzt iſt, das erſt ſeit Chriſtus in ihr aufgegangen iſt.

Dennoch, ſo tief manche dieſer Schelling'ſchen Ideen mit Recht in die deutſche Wiſſenſchaft eingegriffen haben, ſo iſt doch auch auf dieſer Stufe ſeine Philoſophie weder mit dem Chriſtenthum noch mit ſich ſelbſt in befriedigendem Einklang.

Schellings Fortſchritt beſteht hier darin, daß er die Perſönlichkeit (als lebendige Einheit von Subject und Object, vom Einzelnen und Allgemeinen) in ihrem unendlichen Werthe zu erfaſſen begonnen hat. Das Ziel des ganzen Weltproceſſes iſt nach der Freiheitslehre die Geburt der vollkommenen Menſchheit, die Realiſirung der Idee des ewigen, urſprünglichen göttlichen Menſchen, oder von oben her angeſehen die vollkommene Verwirklichung des idealen Princips, das einſt in den Gliedern ſeines Leibes ganz perſönliches Weſen wird geworden ſein [9]). Allein welche Stellung hat inmitten dieſes Proceſſes der Menſchheit und Gottes der hiſtoriſche Chriſtus? Nicht er ſowohl ſcheint der Handelnde und erlöſend Vollendende, vielmehr ſcheint „das ideale Princip“ ohne weſentliche Beziehung zu ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung die Seele der Geſchichte zu ſein. Zwar ſpricht er den trefflichen Satz aus: „Nur Perſönliches kann das Perſönliche heilen;“ aber er läßt ihn ohne Begründung und durchgreifende Wirkung. Chriſtus eröffnet ferner zwar nach Schelling eine neue Periode, das Reich des Geiſtes. Aber iſt er nur der Erſtgeborne, oder auch das wirkſame und bleibende Princip der Wiedergeburt der Welt? nur der Anfang oder auch der Gipfel der neuen Weltperiode? — In der Idee des Proceſſes, unter den die ganze Weltgeſchichte geſtellt wird, ſcheint zu liegen, daß das Höchſte vielmehr am Ende als am Anfang der neuen Zeit ſtehe. Ja wenn in dieſem Menſchen wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit ſich dargeſtellt, Gott ſich actualiſirt hätte,

[9]) S. 496. 457.

so wäre, sofern ihm Endziel der ganzen Welt nur die Selbstactualisirung Gottes ist, kein Grund weiter zu denken, warum die Weltzeit sich nicht schon mit Christus geschlossen hätte [10]). So daß nach Schelling'schen Principien scheint gesagt werden zu müssen, Christus, sofern er ein neues Weltalter erst eröffnet, könne noch nicht die wahre und vollkommene Selbstactualisirung Gottes darstellen.

Der tiefer liegende Grund, warum trotz des entgegengesetzten Bemühens für Christi historische Persönlichkeit keine wesentliche Stelle in dem System kann gefunden werden, wird aber darin liegen, daß die Geschichte der Menschheit als völlig identisch mit der Geschichte Gottes betrachtet wird. Sichtlich zwar sucht Schelling in der Freiheitslehre den Unterschieden neben der Einheit eine größere Macht und Selbständigkeit zu geben als zuvor und aus einem Gegensatze, der bis an das Dualistische streift, läßt er die Persönlichkeit hervorgeboren werden. Aber diese Gegensätze sind so gefaßt, daß sie zugleich und in Einem Gegensätze im göttlichen Leben selbst wie in der Welt sein sollen. Indem ihm nun aber so Gott selbst nicht ewig actualisirt ist in sich, nicht als absoluter Geist dem Weltprocesse vorsteht, sondern in der Welt seine Actualisirung sucht, so sinkt die Bedeutung der endlichen Geister überhaupt dahin zurück, daß sie die Medien sind, durch welche hindurch Gott seine Existenz als Geist erstrebt. Weil Gott selbst noch nicht absolut lichte und freie Actualität ist, kann er die Welt auch noch nicht zur Stellung des freien Selbstzweckes entlassen, und alle Kraft des philosophischen Geistes, die Idee der Persönlichkeit zum Prinzip zu erheben, wendet sich nur dem Problem der ewigen Personwerdung Gottes zu, wofür die Welt mit ihren Persönlichkeiten als *Mittel*

[10]) Seltsamer Weise ist diese Instanz, die schon in der vorigen Ausgabe vorgetragen war, von Dr. Baur, Trin. III, S. 963 ff. dahin mißverstanden worden, als wäre es *meine* Ansicht daß, wenn in Christus das Höchste schon gegeben sei, der weitere Proceß nun überflüssig und ziellos sei. Eine schärfere Auffassung meiner Worte hätte die Widersprüche erspart, in die sie sich ihm nun freilich verwickeln mußten.

verwendet wird. Aber da kann offenbar einer einzelnen hiſtoriſchen Geſtalt, wie die der Perſon Chriſti, keine weſentliche oder centrale Bedeutung zukommen; Alles fällt eigentlich dem treibenden „idealen Princip“ zu. Und auch ein Organismus perſönlicher Geiſter, welche Heerde und Träger des göttlichen Lebens wären in lebendiger Wechſelbeziehung auf einander und in gemeinſamer Abhängigkeit von der Perſönlichkeit, die ihrer aller Haupt iſt, kann da keine Stelle behalten. So lange die Erlöſung und Vollendung der Menſchheit nur als eine immanente Evolution Gottes in den einzelnen Geſtalten oder Perſönlichkeiten der Geſchichte gedacht iſt, ſo bleibt für eine allgemeine perſönliche Mittlerſchaft Chriſti kein Raum; er iſt da nur Anfang der neuen Zeit, nicht Haupt, ſondern nur Bruder der Menſchheit. An die Stelle des allbeſtimmenden perſönlichen Hauptes tritt da der Eine Allgeiſt, der ſich in der Menſchheit actualiſirende Geiſt Gottes, gleichſam als idealer Chriſtus. Iſt Gott ferner der Weltgeiſt, der Menſchheit Werden ſein Werden, ſo iſt damit auch ſchon geſagt, daß Gott ſeine ganze Fülle nicht ausgieße in Eine Perſönlichkeit. Iſt er doch ihrer, ſo lange noch ein Werden iſt, nicht mächtig; nur in dem Ganzen der Menſchheit, die zukünftige mit eingeſchloſſen, iſt er offenbar und gegenwärtig. Eine einzelne Perſon erſcheint da wieder zu eng und einſeitig für die Fülle Gottes. Aber damit iſt dann auch wieder jener äußerliche Begriff des extenſiv Unendlichen zugelaſſen, und verdrängt den tieferen der intenſiven Unendlichkeit, der, wie wir ſahen, erſt die Wahrheit von jenem iſt. Da bildet die concret-menſchliche Perſönlichkeit wieder einen Widerſpruch mit dem Göttlichen, an dem ſie zu Grunde gehen muß. Indem Schelling, der doch das Abſolute als Subject, Perſon faſſen will, Gott nur als perſonwerdend ſetzt, und zwar in der Welt, die dieſem Zwecke ſeines für ſich Offenbarwerdenwollens ihren Urſprung verdanken ſoll, ſtellt er die abſolute Nacht auch in Gott als die Vorausſetzung des Lichtes, die phyſiſche Unendlichkeit als das Erſte in Gott auf und iſt ſo noch wider Willen mit den Syſtemen der Subſtantialität verflochten, welche Gottes Unendlichkeit primitiv in quantitativem Sinne auffaſſen. So

lange das geschieht, ist die Inadäquatheit zwischen ihm als Substanz und als Person eine absolute, und erst wenn Gottes Wesen als absolute Persönlichkeit und Liebe gedacht ist, wird auch das Verhältniß zu der menschlichen Persönlichkeit, die als solche unendliche Empfänglichkeit hat, auch für den persönlichen Gott sich anders darstellen.

Jene der Christologie feindlichen Seiten dieser Philosophie gehen aber insgesammt von einer in sich zwiespältigen Vorstellung aus — nämlich von der Theorie eines werdenden Gottes, der am Ende der Weltzeit actu existirender Gott sein wird. Nicht blos ist da Gott ganz in die Zeitlichkeit dahingegeben, was nach manchen Stellen bei Schelling selbst gegen seinen Begriff ist: sondern darin besonders ist diese Ansicht sich selbst widersprechend, wie sie Gottes Werden motivirt und näher bestimmt. Damit Leben sei, müsse, sagt sie einerseits, ein Werden sein; ein Leben ohne Werden wäre ein todtes Sein; zum Leben aber, zur Entwicklung sei ein Grund nöthig, der noch nicht das göttliche Leben actu sei, aus welchem es vielmehr gerade erst werden müsse. Andererseits aber wird doch als Ziel das in Aussicht gestellt, daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz actu Gott sei. So scheint also das Werden doch nur das Sein sich zum Ziele zu setzen, in welchem es erlischt, und da träte dann wieder jenes Sein ein, das, weil es nicht Werden ist, ein unlebendiges, starres, ungöttliches wäre. Wir werden daher wohl dahin getrieben werden, daß immer ein Grund sein müsse, der noch zu überwältigen sei, damit das Werden nicht aufhöre. Allein damit sind wir nur aus der Charybdis in die Scylla gefallen. Denn da ist die ganze Weltentwicklung, wie die Evolution Gottes, ziellos geworden. Zwar ist das Ziel, daß der Geist des Grundes völlig mächtig werde; und der Geist arbeitet fortwährend, als ob dieß sein Ziel wäre: allein andererseits kann er das nicht zum Ziele haben, weil er seines Gegners nicht entbehren kann, damit nicht sein eigenes lebendiges Sein oder Werden aufhöre: und es bleibt also dabei, daß der Geist, der göttliche wie der menschliche, in letzter Instanz nur in einen ziel- und hoffnungslosen progressus in infinitum sich versetzt sieht. —

Faſſen wir das Bisherige zuſammen, ſo führt Schellings Philoſophie — zwar noch nicht in ihrer dermaligen Form, wohl aber nach ihrer Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Perſönlichkeit, in welchem Endliches und Unendliches wahrhaft zur Einigung gedeihen, — einer höhern Form der Chriſtologie entgegen [11]).

II. Die Chriſtologie der Hegel'ſchen Schule.

Daß wir dieſe jetzt folgen laſſen, muß ſich vorläufig ſchon dadurch rechtfertigen, daß bekanntlich die Philoſophie Hegels ſich aus der Schelling'ſchen herausgebildet hat. Die Einwirkung der Hegel'ſchen Philoſophie auf die Theologie hat übrigens ungefähr den gleichen Gang genommen, wie die der Kant'ſchen. Wir ſahen früher, wie die Theologen alsbald die Kant'ſche Philoſophie utiliter acceptirten, und in einer Art auf die Theologie anwandten, die, als ſich ſpäter der Stifter der kritiſchen Philoſophie in ſeiner Schrift „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft“ vernehmen ließ, mit dem Sinn des Meiſters übel zuſammen ſtimmte. Aehnlich nun geſchah es auch hier: und es iſt in der That eine namhafte Differenz zwiſchen der Lehre mehrerer Schüler Hegels und ſeiner eigenen, die erſt ſpäter bekannt geworden iſt [12]), zu bemerken.

Wir werden daher, im Ganzen der Zeitordnung folgend, in kurzem Umriß gleichſam als Einleitung die chriſtologiſchen Verſuche einiger ſeiner Schüler geben, welche noch vor der Religionsphiloſophie von Hegel ſelbſt erſchienen, denen aber freilich begegnete, nicht im Geiſte des ganzen Syſtems die Chriſtologie zu geſtalten, ſondern über dem an ſich löblichen, aber zu raſchen Bemühen um Vermittlung der chriſtlichen und ſpekulativen In-

[11]) Ob dieſe höhere Form von Schelling ſpäter erreicht ſei, kann erſt definitiv entſchieden werden, wenn die ſpätere Geſtalt ſeines Syſtems authentiſch vorligt. Sie nach den bis jetzt vorhandenen Veröffentlichungen zu ſchildern, halte ich mich nach Schellings Erklärungen über dieſe nicht für befugt.

[12]) Beſonders durch die „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion 1832“.

teressen kamen sie zu einer minder zusammenhängenden, eklektischen Christologie. Das System, wie es Hegel selbst aufstellte, konnte dazu die Veranlassung werden, sofern wesentliche Seiten desselben noch nicht in einander gearbeitet, noch nicht zur festen, unzweideutigen Gestalt gelangt waren.

Zuerst kommt hier die Christologie von Marheineke in Betracht [13]). Bekanntlich ist seine ganze Dogmatik auf die Trinität gebaut. Der ewige Sohn Gottes, sagt er, immanent in Gott als ewiger Logos, bringt es zu keinem Unterschied, bis der ungeschaffene Logos zum göttlichen Ebenbild, der Sohn Gottes zur Menschheit wird. Aber, ist nun die Menschheit überhaupt der Sohn Gottes, wie gelangt er zu Christus, und welche Stelle weist er ihm an? Der Mensch, sagt er, ist vorerst im Stande der Unschuld, worin aber nur das noch nicht eingetretene Bewußtsein der Schuld, nicht die Wirklichkeit jener Urbildlichkeit ligt, zu der er als Gottes Ebenbild geschaffen ist (§. 252. fgg.) Er hat zunächst nur die Anlage zu dem, was er werden soll. Indem er dieses noch nicht ist, ist die natürliche, erste oder unmittelbare Existenz des Menschen die böse. Wie soll es besser, wie soll er versöhnt werden?

Es kann nur geschehen durch Erhebung der Seele in eine höhere Region, durch Aufgenommensein der menschlichen Natur in die göttliche, was von göttlicher Seite aus Annahme menschlicher Natur ist. Nur die Idee der Gottmenschheit trägt die Wiederherstellung der verlorenen Einheit in sich. Das ist die Nothwendigkeit dieser Idee.

Aber auch die Wirklichkeit dieser Idee ist möglich, denn der Geist überhaupt ist eigentlich Gottmensch, sein Wesen ist, göttliche und menschliche Natur in Einheit zu sein; Gott ist die Wahrheit des Geistes, die menschliche Natur Gottes Wirklichkeit. Ja diese Einheit, die des Geistes Wesen ist, ist auch wirklich, so gewiß Wahrheit und Sittlichkeit in der Welt sind. In Vernunft und Freiheit ist Gott zu allen Zeiten der Welt gegen-

[13]) Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. §. 295 bis 340.

wärtig und in ihr geweſen und ſie in ihm. Das Reich des Wahren und Guten iſt zu allen Zeiten allen Menſchen zugänglich, alſo Gott in ſeiner Menſchheit offenbar und wirklich geweſen.

So hätte denn Gott, trotzdem daß er nur in dem Menſchen, dem werdenden, wirklich ſein ſoll, ſtets actu exiſtirt — nemlich wenn ſtets Menſchheit und zwar ſelbſtbewußte war! — Aber bedarf es da noch Chriſti? Die Einheit des Menſchen mit Gott, ſagt er, ſei eine geſchichtlich fortſchreitende [14]): in Chriſtus ſei die Offenbarung vollkommen menſchlich geworden: dieſer offenbare Menſch iſt der offenbare Gott in geſchichtlicher Objectivität (Grundlin. §. 327.). Mit ihm iſt Gott auf das Vollkommenſte Eins; nur auf dem Grund ſeiner Einheit mit Gott kann die Menſchheit gleichfalls mit Gott vereinigt werden [15]). Er iſt nach ſeiner Herkunft aus der Natur (die natürliche Zeugung dürfe nicht geleugnet werden) blos Menſchenſohn, Sohn Gottes iſt Jeſus Chriſtus als der in ſeiner Einzelheit allgemeine, in ſeiner Allgemeinheit einzelne Menſch; er iſt die von Gott geſchaffene menſchliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität und eben darum als der zweite Adam, Repräſentant der Menſchheit, die Wahrheit des erſten. Die Nothwendigkeit dieſer Idee hat er ſo wenig begründet als die Nothwendigkeit davon, daß die Gottmenſchheit in Einem Individuum ganz verwirklicht ſei. Vielmehr aus ſeiner Deduction folgt, daß nur Gott den Menſchen durch Herablaſſung in ihn und Aufnahme deſſelben in ſich erlöſen könne; und theologiſch unvermittelt tritt an die Stelle des Beweiſes die empiriſche Behauptung der vollkommenen Wirklichkeit dieſer Idee in Chriſtus auf.

Aehnlich Roſenkranz [16]): einerſeits iſt auch ihm die Sünde die allgemein nothwendige erſte menſchliche Daſeinsform;

[14]) Alſo doch wieder nicht ſtets vollendete; Gott alſo nicht ſtets actu Gott.

[15]) Nachdem die Sünde als nothwendige erſte Daſeinsform aller Menſchen behauptet war, ſind dieſe Ausſagen über Chriſtus willkürlich und folgewidrig.

[16]) Encyclopädie d. theol. Wiſſ. 1831. §. 26 f. 69—73.

andrerseits nennt er doch Christus sündlos. — „Noch ein Christus als individuelle Erscheinung wäre so überflüssig als noch ein Adam, um natürliche Menschen zu zeugen.“ Dann aber sagt er wieder: Gott ist das Wesen der Menschheit, und dieses Wesen hat immerwährende nicht blos momentane Erscheinung, es offenbart sich absolut nicht in den einzelnen Erscheinungen für sich, aber in ihnen als Totalität, in welcher die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins sich aufhebt [17]). Hienach wäre nicht in dem Individuum, sondern in der „Totalität“ die adäquate Offenbarung Gottes oder des Wesens. Friedlich steht daneben aber wieder der Satz, daß die Einheit von Gott und dem Menschen als Erscheinung völlig und auf einzige Weise in Jesu gewesen sei, wovon die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit nicht gezeigt wird [18]).

Göschel setzt die Sünde voraus, oder die Entzweiung. Die Menschheit ist abstrakt gegen Gott, die Cirkulation des allgemeinen Lebens durch das Besondere hindurch stockt und der Mensch ist darin unselig. Wie soll die Erlösung geschehen? Weder durch das abstrakte Selbst, noch durch das göttliche Wesen, sofern es abstrakt sich trennte von der Welt. Es gilt die Aufhebung der Abstraktheit beiderseits, die Herstellung der Continuität des Lebens. Diese kann nur ausgehen vom Allgemeinen, Göttlichen, denn der Mensch hat Gott nicht durch sich. Er kann in Gott nur sein oder versetzt werden durch Gott, oder dadurch daß Gott sich in ihn versetzt. Wie geschieht das? Durch seinen in den Menschen wirkenden Geist? Göschel sagt (aber ohne genügende Begründung): durch Selbstentäußerung Gottes. Gott versetze sich in die Menschheit *um sie zu wissen*; sein leben-

---

[17]) Eine von Schelling stammende, von dem Wesen des Ethischen und Religiösen absehende Vorstellung, deren später auch Strauß sich theilhaft gemacht, ruhend auf Verwechslung des ästhetischen Gebietes mit dem ethischen. Es ist nur ein Rückfall von der Stufe des Protestantismus und seinem energischen Persönlichkeitsbegriff auf die des Katholicismus in solchen Theorieen der Ergänzung der Einzelnen zu sehen.

[18]) Unten werden wir noch einmal von Rosenkranz zu sprechen haben.

diger Gedanke ſei That. Er verſetzt ſich nicht blos in die Menſchheit im Allgemeinen, ſondern wird als einzelner Menſch in einer beſtimmten Zeit und an einem beſtimmten Ort Fleiſch, um dieſes Schickſal des Menſchen, vereinzelt zu ſein, zu wiſſen. So iſt er in die ganze Noth der gefallenen Kreatur verſetzt und trägt ihre Sünde. Die Verſetzung wäre nur eine halbe, nicht Verſetzung in den einzelnen Menſchen, wenn nicht die Fülle der Gottheit ohne Reſt und Rückhalt in der Menſchwerdung ſich entäußerte. Behielte das göttliche Weſen noch etwas für ſich, ſo wäre es ſelbſt noch abſtrakt alſo unvermögend, von der Abſtraktheit zu erlöſen. In dieſer thatſächlichen Entäußerung ſeiner ſelbſt wird Gott erkannt als das concret Allgemeine, das treu iſt; nur in dieſer Offenbarung, in Jeſus Chriſtus, erkennt der Menſch Gott und hat keinen Namen, in welchem er Gott anbeten ſoll, als den Namen des Menſchenſohnes [19]).

Iſt hier aus der auch in unſrer Untreue treuen Liebe Gottes ſeine Menſchwerdung abgeleitet, ſo hat Göſchel bald darauf auch aus der Gerechtigkeit Gottes dasſelbe Reſultat zu gewinnen geſucht [20]). Der ſtrafende Richter dürfe dem Geſtraften ſeine Liebe nicht entziehen, das gehöre zur Herſtellung der Rechtsordnung, die als ſittliche Gemeinſchaft exiſtiren muß. Die Strafe ſelbſt ſei ſchon ein Gemeinſchaftsact, Mittheilung. Die Gerechtigkeit fordere nicht blos Strafleiden des Ungerechten, Abbüßung und Tilgung des Unrechts, ſondern zu ihrer vollen Darſtellung gehöre auch, daß der Strafende mit leide, mittelſt der Liebesgemeinſchaft die Strafe auf ſich nehme, um ſie zu überwinden und die Gemeinſchaft wiederherzuſtellen. Deßhalb mußte Gott Menſch werden; er mußte ſtatt die Gemeinſchaft mit den Strafwürdigen zu weigern als Menſch mit leiden; damit erſt hat das Recht, welches Herſtellung der Gemeinſchaft mit dem Rechtsorganismus fordert, ſeine Satisfaction, und ſo iſt der große Gnadenact der Heilsordnung ein Juſtizact.

Bei allem Lob, das dem Geiſt und dem chriſtlichen Sinn

---

[19]) Aphorismen über Nichtwiſſen u. abſol. Wiſſen 1829.

[20]) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juriſten 1832.

dieses Versuches gebührt, ist doch unverkennbar, daß er in seiner zweiten Gestalt Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium vermischt. Zuerst wird einseitig die Strafe als eine Art der Liebesmittheilung betrachtet, was mit der paulinischen Lehre vom Zorn Gottes, zumal über die Ungläubigen nicht besteht. Sodann wird Gottes freie Gnade als ein Justizact beschrieben, was seinen guten Sinn hat bei dem biblischen Begriff von Gerechtigkeit, aber nicht bei dem juristischen. Nach letzterem gewänne es den Schein, als ob das Werk der Versöhnung Gottes Schuldigkeit wäre. Göschel greift hier in die justitia Dei rectoria über, deren Prinzip nicht die bloße Gerechtigkeit, sondern auch die φιλανθρωπία Gottes ist. Es ist verdienstlich, die Grundideen der Jurisprudenz und Theologie zusammen zu schauen, aber nicht, sie zu vermischen. Daß Gott mit Sündern will Gemeinschaft halten, das ist aus seiner Liebe abzuleiten; die Gerechtigkeit ist dabei nur die negative Bedingung. Daß ferner Gott seinen Gemeinschaftswillen habe durch die Menschwerdung in Christus bethätigen müssen, erhellt auch nicht aus Göschel's erster Deduction, sondern nur daß Gott des gefallenen Menschen sich annehmen, ihn an sich nehmen müsse. Warum Gottes Liebe sich nicht damit begnügt, sich innerlich dem Menschen zu bezeugen als den Treuen, sondern in Christus seine Liebe offenbart, ist nicht zureichend begründet. Denn der Versuch, es als eine innere Nothwendigkeit der Liebe Gottes zu erweisen, daß er sich bis zu dem sich Vereinzeltfühlen entäußere, damit er das Schicksal des Menschen, vereinzelt zu sein, wisse, trennt — was mit der theopaschitischen Färbung der ganzen Darstellung zusammenhängt, Christus von Gott in unzulässiger Weise, zumal wenn er doch wieder Gottes Offenbarung sein soll [21]). Ob endlich die ethischen Kategorieen, mit welchen Göschel zu arbeiten sucht, zu der Hegel'schen Grundlage, mit der er eins sein will, stimmen, wird später erhellen.

Das Bedeutendste aus der Hegel'schen Schule vor dem Er-

[21]) Ueber seine spätere, bedeutendere christol. Leistung unten ein Wort.

ſcheinen von Hegels eigener Darſtellung war aber die Chriſtologie von Kaſ. Conradi [22]).

Sein Verſuch verdient beſonders darum Anerkennung, weil er in echt wiſſenſchaftlicher Geſchichtsbetrachtung die ganze vorchriſtliche Religionsgeſchichte als die noch einſeitigen Momente der abſoluten Religion betrachtet und als den Zielpunkt der ganzen Entwicklung die perſönliche Einheit Gottes und des Menſchen oder den Gottmenſchen feſthält. Die Geſchichte iſt ihm nur die reale Gliederung deſſelben Begriffes, deſſen ideale, logiſche die Philoſophie darſtellt [23]), und da ſo dieſe Geſchichtsbetrachtung zugleich Philoſophie iſt, ſo iſt, wenn ſie ſich durchgeführt, das Chriſtenthum hiſtoriſch und philoſophiſch conſtruirt. Die Geſchichte des religiöſen Selbſtbewußtſeins iſt aber zugleich Geſchichte der Offenbarung Gottes. Da bei dieſer nichts kann Inhalt der Offenbarung ſein als er ſelbſt, ſo ſtelle ſie die göttliche Selbſtexplication dar, ſei zugleich Geſchichte des göttlichen Geiſtes, der Seele dieſes Proceſſes.

Das wahre Leben beider, Gottes und des Menſchen iſt die gegenſeitige Hingabe des einen an den andern. Was von Seiten des Menſchen Hingabe an Gott iſt (Religion), das iſt, ſagt er, von Gottes Seite, der des Menſchen Weſen iſt, betrachtet Explikation des göttlichen Weſens, ein Subjektivwerden der Subſtanz in dem Menſchen, Selbſtverwirklichung in ihm. Umgekehrt die Hingabe Gottes, die ein Aufſteigen im ſubjectiven Bewußtſein iſt, iſt von Seiten der menſchlichen Subjectivität ein Sichverſenken in die eigene Subſtanz (Gott) um mit ihr Eins zu ſein. Sonach ſei die Idee des Gottmenſchen das einzig wahre Daſein von beiden. Im Gottmenſchen iſt jene gegenſeitige Dahingabe in vollkommenſter Weiſe vollzogen. Erſt in der

---

[22]) Selbſtbewußtſein und Offenbarung oder Entwicklung des relig. Bewußtſeins. Mainz 1831.

[23]) Der Ruhm der Erfindung dieſer Behandlung der Religionsgeſchichte gebührt zwar Schelling und Hegel; aber der Gang ſchreitet bei Conradi ſicherer zum Ziel der vollendeten Perſönlichkeit fort, während er ſich bei Hegel durch ſeine Ungunſt gegen die hebr. Religion verwirrt.

Person des Gottmenschen bringt es der Menschheitgeist zur absoluten Dahingabe an Gott und zur freien, sein inneres Wesen ergreifenden Subjektivität; erst in ihm ist aber auch Gott, das An sich menschlicher Natur oder das Allgemeine in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Die vollendete Persönlichkeit ist nun aber die Einheit zweier Seiten, des Allgemeinen und des Besondern. Der religionsgeschichtliche Prozeß, dessen Ziel sie ist, versucht daher seine Bildungen nach beiden Seiten, im Orient nach der Seite der Allgemeinheit, im Occident nach der Seite der Besonderheit. Beide erweisen ihre innere Zusammengehörigkeit dadurch, daß im Laufe der Entwicklung jedes in das andere umschlägt, worin sich eben offenbart, daß nur in der Einheit beider die Wahrheit ist, d. h. in der vollkommenen Persönlichkeit, die das Göttliche und das Menschliche gleichmäßig in sich hat.

Das Dasein dieser realen Persönlichkeit, wenn sie eintritt, ist den Bedingungen individueller Wirksamkeit überhaupt entzogen, ist freier Akt des absoluten Wesens selbst, ja sie nimmt ihren Ursprung aus dem Urgrund alles Seins und ist so das Dasein nicht des einzelnen Geistes, sondern des Geistes überhaupt; sie kann nicht mehr blos eine einzelne und endliche sein, das Allgemeine, Absolute muß in ihr sein reales Dasein haben. Sie ist Ausdruck des unmittelbaren göttlichen Lebens, Hervortreten dieses Urgrundes, sie ist a) nach der Seite der Allgemeinheit Geburt aus dem Geist, nicht aus einem einzelnen zufälligen Individuum oder Geist, nicht aus einem einzelnen Volksgeist, sondern dem Geist der Menschheit, der als solcher der reine heil. Geist Gottes genannt werden kann. So ist alle Zufälligkeit, Beschränktheit und Vereinzelung des Erzeugten ausgeschlossen, dasselbe ist vielmehr einerseits ein nothwendiges, andrerseits ein allgemeines Dasein. Die Vermittlung bildet nur die reine Natürlichkeit, die wir in einem weiblichen Wesen erhalten sehen, das mit frommer Einfalt an die Macht des Geistes sich hingibt und seine Wirksamkeit empfängt. Der Moment des Zusammentreffens der reinen Allgemeinheit und einer reinen natürlichen Subjectivität ist die Geburt Christi, das Dasein des reinen

Geiſtes als die reine Natürlichkeit — wobei die Frage nach den Mittelurſachen müßig iſt. So iſt Chriſtus rein und ohne Sünde empfangen und geboren, in einer zunächſt negativen Unſchuld.

b) Aber ebenſo weſentlich, ſahen wir, iſt das Moment der Beſonderheit für die Perſönlichkeit. Auch der Geiſt iſt erſt geſetzt als das Allgemeine, wenn er zugleich das Beſondere iſt, wenn er als das Allgemeine ſich zugleich für ſich hat, Subjekt iſt. Damit erſt, daß der Geiſt Subjekt iſt, iſt er die Wirklichkeit ſeines Weſens, Geiſt im Geiſt, Gott in Gott, das Wort. Chriſtus iſt das fleiſchgewordene Wort.

Das erſte Daſein Chriſti, Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in reiner Natürlichkeit, iſt noch nicht ſubjektiv, muß es erſt werden. Er iſt zunächſt bloßes An ſich; es muß dahin kommen, daß die Subſtanz die Form der Subjektivität erreicht, ohne die ſie unbeſtimmtes, leeres, Allgemeines bliebe, und daß die Subjektivität ſich mit ihrer Subſtanz erfüllt, ohne die ſie gleichfalls leer wäre. Chriſti zunächſt unmittelbares Daſein muß, da doch der Geiſt es iſt, der in ihm in die Natürlichkeit eingegangen, ſeinen Inhalt auch für ſich gewinnen: er muß, was er an ſich ſchon iſt, auch durch ſich und für ſich werden. Dazu gehört, daß der ſubjektive Geiſt ſich unterſcheide von ſeiner Unmittelbarkeit, dieſe negire. So entſteht Kampf, Möglichkeit der Entzweiung.

Chriſti Unſündlichkeit iſt nicht blos eine natürliche Unſchuld, da wäre ſie ohne Werden, bewußtlos. Die Möglichkeit des Gegentheils muß ſtets überwunden werden. Dennoch bleibt die Möglichkeit der Entzweiung ſtets nur eine gedachte, der Unterſchied wird nicht zum Gegenſatz, denn nach ſeiner andern Seite iſt Chriſtus die reine Allgemeinheit [24]). Die Entwicklung Chriſti auf jeder Stufe iſt eine gleichmäßige, die Unterſchiede in die Einheit auflöſende. Indem die Subjektivität ſich unterſcheidet von ihrem unmittelbaren Weſen, ſo zieht ſich gleichermaßen und zumal das Weſen hinein in die Subjektivität, und zugleich —

[24]) S. 128 ff. 134.

anders angesehen geht die Subjektivität ein in ihr Wesen und dieses erhebt sich in ihm zur Subjektivität [25]).

[25]) Später freilich, hiemit unvermittelt, tritt die Meinung auf: Zu den nothwendigen Bedingungen des persönlichen Selbst gehöre der eigene Wille des Fürsichseins, daraus ergeben sich Bewußtsein der Schuld, Schmerz und Leiden um die Sünde S. 265 ff. Zu den reinen Resultaten der Entwicklung vor Christus gehöre auch Schuldbewußtsein, Reue, das müsse also in ihm, der reinen Vollendung des persönlichen Selbst seine Stelle haben. Seine Unsündlichkeit sei nicht die reine Negation der Sünde, sondern die aufgehobene zu keinem beharrlichen Zustand, zu keiner objektiven Wirklichkeit gekommene Sündlichkeit. So leide er um der eigenen Sünde willen: Leiden um fremder Sünde willen sei damit nicht ausgeschlossen. — In seiner Kritik der Dogmen nach Anleitung des apost. Symbol. 1841. S. 132—153. suchte er genauer beides zu vermitteln: Unsündlichkeit komme Christus zu vermöge der Totalität des in seine Individualität eingegangenen Begriffs der Menschheit; die Sündlichkeit aber, sofern die Vermittlung dieses allgemeinen Begriffs zur concreten menschlichen Individualität nothwendig den Gegensatz zwischen dem Individuellen und Allgemeinen voraussetze. Die unsündliche Geburt aus dem wahren Wesen der Menschheit sei für ihn auszusagen, aber das schließe noch nicht sündlose Entwicklung ein. Im Gegentheil sei menschliche Entwicklung in ihm nur möglich, wenn auch in ihm ein Unterschied der Richtungen auf das individuelle Fürsichsein und auf das Allgemeine, ein eigener Wille im Gegensatz gegen das Allgemeine sei, der dawider und wider das angesonnene Opfer des ganzen natürlichen Lebens sich behaupten wolle und erst real zu überwinden sei. Er habe den persönlichen Willensentschluß der Selbstopferung erst zu erringen gehabt aus Schwankungen, und der Naturwille, der eine Kette versucherischer Gedanken aus sich aufsteigen ließ (Matth. 4.) habe auch bei der Ausführung des reinen Entschlusses sein Widerstreben noch entgegengesetzt. Darauf ist zu sagen: Man darf das Nochnichtvorhandensein der absoluten Vollkommenheit, die das Ziel ist, so wenig Sünde nennen, als den unschuldigen Conflict zwischen der natürlichen und der geistigen Seite, die der Beruf bringt. Die Regungen des natürlichen Lebens oder Naturwillens in Christus sind gar nicht bös an sich, auch nicht wenn sie in das Bewußtsein und in die Gedanken sich reflectiren; Sünde würde nur im Geiste sein, wenn er wider sein Wesen und seinen Beruf sich bestimmen ließe und bestimmte. Die natürliche Seite ist so wenig im nothwendigen Widerspruch mit

Die Entwicklung der Perſönlichkeit Chriſti, fährt er fort, erreicht in ihrer Richtung auf ſich ſelbſt nothwendig einen Punkt wo dieſe Richtung als vollendet angeſehen werden muß. Mit dieſer Vollendung ſeiner Subjektivität erliſcht aber nicht die Entwicklung. Iſt es doch das allgemeine Selbſtbewußtſein, das ſich in ihm geſondert hat; dieſes kann nicht ein abgeſchloſſenes Fürſichſein bleiben, das den Gegenſatz (die Menſchen) noch außer ſich zurückließe. Es muß ſich daher die Perſönlichkeit des Individuums zur Perſönlichkeit des Geſchlechts erweitern. Der weitere Fortſchritt Chriſti iſt daher, daß er ſich als das Ganze, als die Wahrheit und das Leben des Ganzen wiſſe. Denn in ihm kommt das ganze Weſen überhaupt, die zuſammengenommene Gattung zum Fürſichſein. Seine Individualität bleibt als beſtimmtes Bewußtſein, aber ſo, daß ſie als ihres Weſens Inhalt hat und weiß die Wahrheit und das Leben des Ganzen. Dieſe Perſönlichkeit iſt einerſeits der Begriff des Ganzen, des Allgemeinen, individuelle Wirklichkeit, Grund und Quelle des Lebens für das Ganze, und darin ligt für jeden Einzelnen die Nothwendigkeit, die eigene Realität und Wahrheit in ihm zu ſuchen im Glauben. Das Ganze als Glaubenseinheit verſammelt ſich um dieſe eine Perſönlichkeit, alle ſeine Bewegung

---

dem Geiſte oder dem Allgemeinen, daß vielmehr auch ſie vom Allgemeinen und vom Willen des Geiſtes umſchloſſen ſein muß, ſo zwar, daß der Geiſt Regel und Ordnung ſetzt. Bei Conradi käme eine nothwendige ewige Sündlichkeit heraus, indem auch in der Vollendung das Moment des Fürſichſeins, des individuellen Wollens von dem Allgemeinen nicht vernichtet werden darf. — Sünde iſt Widerſpruch gegen das Sollen, das Lebensgeſetz, nicht das abſtracte, ſonſt freilich wäre auch Unvollkommenheit und Werden Sünde, ſondern gegen das Geſetz mit den Anforderungen die es an jede Lebensſtufe macht.

Daß Chriſtus dieſem Geſetz gegenüber je ſich abnorm verhielt, ſei es perſönlich, ſei es nach ſeiner natürlichen Seite, hat Conradi nicht bewieſen, ja kaum beweiſen wollen. Es wäre auch im Widerſpruch damit, was er von Chriſti unmittelbarer heiliger Natur ſonſt ſagt. Kraft dieſer mußte die Richtung Chriſti auf ſich ſelbſt auch Richtung auf dieſe heilige Natur, ihre Behütung und Entfaltung ſein.

ſtrebt dieſem Mittelpunkte zu, geht in ihm zuſammen. Aber wäre dieſe Bewegung die einzige, ſo erlöſche alles Leben in dem Mittelpunkte, flöße nur in dem Haupte zuſammen; die Kirche würde, ſtatt Organismus zu ſein, erſtarren. Darum iſt ebenſo das Entgegengeſetzte nöthig, daß der Mittelpunkt dem Ganzen zugekehrt ſei, auf daß die Einzelnen ſich nicht verlieren in ihm, ſondern finden und zwar wiedergeboren, wie denn Alle in ihm der Möglichkeit nach enthalten ſind. So iſt in der Kirche die weitere Geſchichte ſeiner Perſönlichkeit. Ihr Leben hat eine doppelte Seite, eine phyſiſche und eine geiſtige. Weil er das Leben war, ſo gab er zeugend durch That Leben (in den Wundern die nicht mythiſch wollen verſtanden ſein). Auf geiſtige Weiſe ſtellt Chriſtus das allgemeine Leben dar, indem er die Gerechtigkeit perſönlich repräſentirt. Seine Gerechtigkeit iſt die Gerechtigkeit des Geſchlechts. Kraft dieſer Gerechtigkeit vollendete ſich ſeine Perſönlichkeit in der Auferſtehung, (welche ſeine Perſönlichkeit in ihrer Integrität herſtellen muß, weil dazu auch die Leiblichkeit gehört), und in der Himmelfahrt, welche ausdrückt, daß ſeine Leiblichkeit keine Form der Exiſtenz mehr habe, die nicht vom innern Weſen der Perſönlichkeit erfüllt und durchdrungen wäre. Die Perſönlichkeit iſt nun auch der äußern Natur gegenüber zum wirklichen Beſitz ihrer Freiheit gelangt. Er iſt nun das Licht, welches in einem Brennpunkt das Allleben des Univerſums verſammelt und wiederum in daſſelbe ausgegoſſen iſt. Er hat wohl noch ein örtliches Daſein. Aber dieſes iſt lediglich durch ihn bedingt. Der Leib folgt dem Zuge des Geiſtes, da die natürliche Exiſtenz die er war, und die eine Schranke bildete, nun aufgenommen und begeiſtet iſt von ſeiner unendlichen Perſönlichkeit. Ihn wollend will und hat der Menſch Leben und Gerechtigkeit.

Dieſe Theorie enthält mehrere bedeutende Punkte, die noch weiter zur Sprache kommen werden, namentlich iſt die Kraft erfreulich, mit der er auf die Vollendung der Perſönlichkeit in dem Gottmenſchen hinſteuert. Treffliches iſt auch in demjenigen enthalten, was er von Chriſti Perſon als der in individuelle Form eingegangenen Totalität, von ihrer Entwicklung und ihrem

Verhältniß zur Menschheit sagt. Aber das Alles wird sich nach dem bei Schelling Bemerkten nur festhalten lassen bei einer andern philosophischen Grundlage. Auch er faßt Gott als den Weltgeist, die Gattung als das Allgemeine = Gott, die Menschengeschichte als Selbstactualisirung Gottes (wodurch in seiner Sprache viele Unklarheit und Spielereien entstehen). Die Verwirklichung des Ganzen in einem Individuum kann weder als möglich noch als nothwendig von einem Standpunkt aus behauptet werden, der den Weltprozeß nur darum kann fortdauern lassen, weil Gott noch nicht vollkommen actualisirt sei. — Conradi richtet, um den Prozeß, nachdem in Christus das Höchste erreicht ist, nicht erlöschen zu lassen, den Blick auf die Menschheit, die Kirche werden soll, selig und heilig durch Glauben. Allein das ist nur berechtigt, wenn das Dasein der Menschheit nicht dadurch begründet ist, der Entstehung des Selbstbewußtseins Gottes zu dienen. Denn dieses letztere wäre ja schon mit Christus gewonnen.

Und nun gehen wir über zu der Christologie von Hegel selbst, wobei am meisten die oben erwähnten Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Betracht kommen [26]).

Gott ist als Geist der dreieinige, sagt er; als Geist ist ihm wesentlich, sich zu manifestiren, sich als Unterschiedenes zu setzen, oder zu objektiviren. Hiemit ist gesagt, daß Gott, um Geist zu sein, sich ein Anderer werden muß. In der göttlichen Idee aber ist dieser Unterschied ebenso unmittelbar wieder aufgehoben, wie er gesetzt ist, und so kommt es in Gott nach dieser immanenten Trinität zu keiner Ernsthaftigkeit des Unterschieds: das Unterscheiden ist hier nur ein Spiel der Liebe mit sich selbst: zur Trennung und Entzweiung kommt es nicht. Damit der Unterschied als ein fester hervortrete, und nicht immer wieder das Identische sei, wird der Sohn oder der Unterschied in Gott

---

[26]) Vgl. Bd. II. (Werke XII.) besonders S. 204—256. Ferner gehört hieher von der Phänomenologie der Abschnitt: die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie III. S. 100—108. (Werke Bd. XV.). Philosophie der Geschichte (Werke IX.) S. 328 ff.

entlaſſen aus Gott, daß er für ſich ſelbſt ein Freies ſei, ein Wirkliches außer, ohne Gott. Das Entlaſſene iſt die Welt überhaupt, welche der freie und ſein ſelbſt ſichere Gott, weil das Freie nur für das Freie vorhanden iſt, ſelbſtſtändig ſein läßt. Allein eben dieß Sein in Selbſtſtändigkeit ohne Gott iſt keine wahrhafte Wirklichkeit. Das Sein der Welt iſt daher, nur einen Augenblick des Seins zu haben; dann aber dieſe Trennung, Entzweiung mit Gott aufzuheben, zum Urſprung zurückzukehren. Hierin liegen alle Momente des Prozeſſes, der darin beſteht, daß der Geiſt zur Entzweiung und von da zur Verſöhnung fortſchreite, Gott als Geiſt aus dem Andersſein zu ſich zurückkehre. Die Welt nun iſt Natur und endlicher Geiſt. Der endliche Geiſt aber hat das Bedürfniß in ſich, die abſolute Wahrheit zu haben. Darin ligt ſchon, daß das Subjekt in der Unwahrheit ſtehe: doch ſteht es als Geiſt zugleich über der Unwahrheit, indem ja dieſe das iſt, was von ihm überwunden werden ſoll. Die Unwahrheit aber enthält näher das in ſich, daß das Subjekt nicht iſt, was es ſein ſoll — dieß erkennend (und erkennen ſoll es das Subjekt) erkennt es ſich als böſe und ſteht in Entzweiung mit ſich ſelbſt, mit Gott und der Welt. Daraus ergibt ſich dann der Schmerz über die Sünde und deren Folgen, die Uebel, und das Bedürfniß der Verſöhnung.

Oder anders: der endliche Geiſt in ſeiner erſten, unmittelbaren Geſtalt iſt der natürliche Geiſt. Aber es iſt gerade Weſen des Geiſtes, nicht natürlicher Geiſt zu ſein; das Natürlichſein iſt das Böſe, denn der Geiſt muß wirklich werden als Geiſt; die Natürlichkeit iſt ſeine unangemeſſene Geſtalt. Damit er aber Geiſt werde, dazu iſt nöthig, daß er, der Natürliche, Unmittelbare übergehe in die Trennung oder Entzweiung mit ſich. Er muß inne werden, daß die Natürlichkeit ſeinem Begriffe unangemeſſen iſt. So erkennt ſich der Menſch als böſe; und je mehr der Geiſt in ſeinem Bewußtſein als Einheit, als das Abſolute aufgeht, deſto mehr iſt der Widerſpruch gegen ihn, als gegen ein Unendliches, ein unendlicher Widerſpruch. Der Menſch bedarf der Verſöhnung. Wie ſoll er ſie erlangen?

Er muß werden, was er ſeinem Begriff nach iſt, er muß

aber dazu eine Zucht durchlaufen. — Hiezu bedarf es des Bewußtſeins. Es mehret den Schmerz der Trennung, aber es muß ihn auch heilen.

Hiebei kommt es nun beſonders auf zweierlei an:

1) Dem Subject muß das Bewußtſein werden, daß dieſer Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch, den das Böſe ſtiftet, nicht an ſich da, ſondern das Innere oder die Wahrheit das Aufgehobenſein dieſes Gegenſatzes iſt.

2) Weil aber der Gegenſatz an ſich aufgehoben iſt, ſo kann und ſoll das Subject auch für ſich deſſen Aufhebung oder die Verſöhnung erlangen.

Daß der Gegenſatz an ſich aufgehoben iſt, oder daß Gott und Menſch ihrem Weſen nach nicht als abſolut und abſtrakt außer einander ſtehende Extreme anzuſehen ſind; das macht die Bedingung oder Möglichkeit aus, daß das Subject den Gegenſatz auch für ſich aufhebe. Aber daß das An ſich, oder die Möglichkeit der Verſöhnung wirklich werde, dazu iſt nöthig, daß dieſe Möglichkeit dem Menſchen zum Bewußtſein komme, ſonſt bliebe Gott dem Menſchen fremd, äußerlich im extremſten Gegenſatz gegen ſeine Natürlichkeit, die er als böſe erkennt.

Aber die große Frage iſt nun: wie kann der Menſch zu dem Bewußtſein gelangen, daß der Gegenſatz mit Gott an ſich oder der Möglichkeit nach aufgehoben ſei? Es iſt hier in Betracht zu ziehen der Standpunkt des Bewußtſeins, das die Möglichkeit einſehen ſoll. Es iſt im Allgemeinen der Standpunkt des unendlichen Schmerzes, für welchen der Gegenſatz gegen Gott in ſeiner ganzen Schroffheit ſich aufgethan hat.

Wie ſoll er geſtillt werden? Nicht ſo, daß dem Bewußtſein die Unangemeſſenheit der Natürlichkeit für den Geiſt verſchwände. Das wäre eine retrograde Bewegung, eine Vernichtung des Gegenſatzes durch Vernichtung des Geiſtes als Geiſt. Der Geiſt muß den Zwieſpalt ertragen, aber wie ſoll er denn doch die Verſöhnung erlangen?

Der Geiſt auf dieſer Stufe iſt nur der endliche Geiſt, er weiß nichts von ſeiner an ſich ſeienden oder weſentlichen Unendlichkeit; es iſt ihm weſentlich, ſich in unendlicher Diſtanz

von Gott zu denken. Wie soll er inne werden, daß Gott ihm nahe sei?

Etwa durch die Natur? Sie kann Gott nicht ganz offenbaren, sie hat keine Seele, keinen Geist; sie weiß Gott nicht und kann daher auch nicht erzählen, was sie nicht weiß. Nur abstrakt als Macht u. dgl. kann sie Gott offenbaren, was für die geistigen Kelden, in denen das Bewußtsein steht, nicht genügt. Der Mensch auf der Stufe des Zwiespalts ist ja bereits subjektiver Geist: die Offenbarung, daß Gott nahe sei und Eins mit dem Geist — muß also geschehen durch den Geist.

Aber kann dieß der eigene Geist thun — und dem Menschen Gewißheit geben von der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen? Vielmehr gibt er ihm nur das Bewußtsein der Trennung. Der endliche Geist auf dieser Stufe hat weder die rechte Erkenntniß von Gott, nämlich daß ihm wesentlich ist sich zu verendlichen, noch vom Menschen, daß ihm wesentlich ist, an sich unendlich zu sein: sondern durch seinen ganzen Standpunkt ist er zu der Meinung einer absoluten Scheidung seiner, des Vereinzelten, von Gott getrieben. So muß also Gott selbst sich ihm als nahe zeigen. Da ist aber nicht genug, daß Gott durch Worte und Zeichen, wie z. B. im feurigen Busch sich gnädig zeige: das wäre nur eine äußerliche, vereinzelte, flüchtige Verbindung Gottes mit dem Menschen, würde keineswegs eine wesentliche und ewige beweisen. Die Gewißheit einer innerlichen oder wesentlichen Verbindung Gottes mit dem Menschen kann nur dadurch gegeben werden, daß Gott selbst Mensch wird. Nur dadurch kann der endliche Mensch mit Gott versöhnt sich wissen, wenn er das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst bekommt: von Gott sich absolut getrennt achtend kann er nur dadurch überführt werden, daß Gott ihm nahe sei, wenn Gott als seinesgleichen ihm gegenübertritt auf gegenständliche, sinnliche Weise. Das kann nur dadurch geschehen, daß Gott das Moment der Einzelheit an sich nimmt, die Form der Unmittelbarkeit. Aber diese Unmittelbarkeit kann Unmittelbarkeit des Geistigen nur in der geistigen Gestalt sein, welches die menschliche ist. Es ist

nicht darum zu thun, dem Menſchen die Nothwendigkeit der Einheit Gottes und des Menſchen zu zeigen; um Spekulation handelt es ſich hier nicht, ſondern nur um die Gewißheit, in unmittelbarer Weiſe, was durch innere oder äußere Anſchauung geſchehen kann. Eine Gewißheit durch innere Anſchauung iſt, wie geſagt, dem Menſchen für ſich im Zuſtand des Zwieſpalts nicht möglich: ſo muß ſich alſo die Idee hingeben der Anſchauung, Empfindung, damit unmittelbare Gewißheit werde.

Daher nimmt Gott die Beſtimmung der Einzelheit in ſich auf: und nicht blos der Einzelheit überhaupt (dieſe Beſtimmung wäre ſelbſt wieder nur die allgemeine, daß es Gott weſentlich ſei, ſich zu individualiſiren). Sondern, da es um die Gewißheit des Anſchauens und Empfindens zu thun iſt, ſo muß die ſubſtantielle Einheit Gottes und des Menſchen — das An ſich — als einzelner, ausſchließender Menſch erſcheinen für die Andern.

Dieſer Andere iſt ihnen dann zwar ein jenſeitiger, aber das An ſich in der Form der Einzelheit iſt nun auf den Boden der Gewißheit gerückt. Dieß iſt das Ungeheure, die ſchwerſte Beſtimmung in der Religion, die doch nothwendig iſt: Gott Menſch, erſcheinend in menſchlicher Geſtalt! Das Erſcheinen iſt für Anderes: das Andere iſt die Gemeinde [27]).

Dieſe Erſcheinung Gottes nun im Fleiſch [28]) iſt in einer beſtimmten Zeit, und iſt in dieſem Einzelnen, damit ein Anknüpfungspunkt wäre für das Bewußtſein der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen. Weil ſie Erſcheinung iſt, geht ſie für ſich vorbei, wird zur vergangenen Geſchichte. Dieſe ſinnliche Weiſe muß verſchwinden und in den Raum der Vorſtellung hinaufſteigen. Die ſinnliche Form geht in ein geiſtiges Element, das heißt in die Einſicht über, daß es ſich hier um das allgemeine Menſchliche handle, das nach ſeinem innerſten Weſen zur Offenbarung komme. Dieſe Reinigung erfährt das Sinnliche dadurch, daß es vergeht.

So iſt der Tod Chriſti der Scheidepunkt, wo ſich zeigen muß, ob man Chriſtus mit den Augen des Glaubens anſieht,

---

[27]) Vgl. XII, 275 fg. [28]) Vgl. XII, 257 ff.

oder nicht. Der Tod ist die Probe seiner Menschheit, denn Sterben ist allem Menschlichen wesentlich, und Probe seiner Göttlichkeit, denn an diesem Aeußersten muß sich erweisen, ob Christus unterligt dem Tode. Der Glaube weiß, daß sein Tod kein Unterliegen war, sondern des Todes Tod; nicht durch persönliche Auferstehung, sondern durch Auferstehen in der Gemeinde. Von hier an gewinnt seine Geschichte geistige Auffassung.

Bei der Beglaubigung Christi ist möglich eine äußere oder innere Weise. Jene geschieht durch seine Lebensgeschichte, durch seine Wunder u. s. w. Allein Wunder sind eine völlig unangemessene Beglaubigung des Geistes (XII. 256. 263 ff.): gegen sinnliche Facta kann immer etwas eingewendet werden, weil Bewußtsein und Gegenstand hier immer auffer einander sind, der Gegenstand nicht Geist ist. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er nicht durch den Geist, Begriff gesetzt ist. Der göttliche Inhalt ist nicht sinnlich, wie soll er also sinnlich bewiesen werden? Nach äußerlicher, sinnlicher, aber auch zugleich irreligiöser Betrachtung ist Christus Mensch, wie Sokrates; ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und Das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein der Menschen ausmachen müsse. Daher ist erst eine andere Weise der Betrachtung nöthig, die des Glaubens. Was der Geist für Wahrheit nehmen, glauben soll, muß nicht sinnlich zu Glaubendes, sondern etwas seiner Würdiges, Geistiges sein: und es ist eine Hauptbestimmung, daß sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten ist. Es ist nicht um den Glauben zu thun an diese äußere Geschichte, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Sohn Gottes war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer: der einzelne Mensch wird „verwandelt“ von der Gemeinde, gewußt als Gott, dessen eigentliches Wesen es ist, Gottmensch zu sein, seine Geschichte als Gottes-Geschichte; sein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes selbst, als die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüber stellt und darin identisch mit sich ist: das Gegenübergestellte ist die Menschheit, welche sonach in ihrer Ein-

heit mit Gott erkannt ist. So die Geschichte verstehend, geht der Geist über zur Unendlichkeit, verläßt den Boden des Endlichen, und dieß wird heruntergesetzt zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist. Also nicht die Geschichte, nicht die Worte der Bibel können den Glaubensinhalt hervorbringen, sondern die geistige Auffassung des Glaubens, das Zeugniß des Geistes [29]), dessen erste Form das Gefühl ist, welches, nachdem es durch die Erscheinung der Einheit Gottes und des Menschen dessen gewiß geworden ist, daß

[29]) Vgl. IX, 342. „Wenn die Griechen ihre himmlischen Götter vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrerseits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen." Im Verlauf sagt er, zwar seien die Dogmen in die christliche Religion durch Philosophie gekommen, aber darum seien sie dem Christenthum nicht fremd, sondern gehen dasselbe doch an. Denn „wo etwas hergekommen ist, ist völlig gleichgültig, die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, und das tief Spekulative ist verwebt mit der Erscheinung Christi selbst." Nemlich wenigstens sofern in dem Glauben an ihn bereits die spekulative Idee von der allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen gährt, und nur in der Weise der Vorstellung derselbe Inhalt gehegt wird, den die Philosophie, das Sinnliche, Empirische abstreifend, als allgemeine Wahrheit erkennt, in keiner Weise an ein Individuum gebunden, oder von ihm abhängig. Daß dieß der Sinn Hegels ist, ist wo möglich noch deutlicher zu ersehen aus XV, 104. (Gesch. der Philos. III.) Die Grundidee (von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen) hat allgemeines Bewußtsein, allgemeine Religion werden müssen. Daher behält und erhält sie die Gestalt für das vorstellende Bewußtsein, in Form des äußerlichen Bewußtseins, nicht des nur allgemeinen Gedankens; das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion, und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre Form. Was er aber für abzustreifende Form hält, das deutet er durch das Beispiel der Geschichte vom Sünden-

die Versöhnung an und für sich vollbracht sei, nun im Stande ist, sich selbst in diese Einheit zu setzen, und welches, die Versöhnung als eine an und für sich vollbrachte ergreifend, seinen unendlichen Schmerz gelöst, die unendliche Entzweiung mit Gott aufgehoben und das Bedürfniß der Wahrheit und Versöhnung gestillt weiß (XII, 267). Dieß unmittelbare innere Zeugniß hat dann aber die Philosophie in's Element des Denkens zu erheben, damit der begreifende Geist dasselbe in seiner wahrhaften Nothwendigkeit erkenne (S. 255).

Der Gang also, den Hegel zur Construction der Christologie nimmt, ist in Kurzem folgender: Gott muß Unterschiede in sich setzen; das gehört [30]) zum Begriff der Lebendigkeit, daß Gott ein Proceß sei, der von dem einen Moment zum andern fortschreitet. Indem es mit den Unterschieden in Gott Ernst wird, ist eine endliche Welt gesetzt, damit ein Anderes für Gott gegeben sei, aus welchem zu sich selbst als Geist zu kommen, der Inhalt des Processes oder seines Lebens ist. Diese Rückkehr zu sich selbst geschieht nun im menschlichen Geist, weil Gott in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangen kann. Allein der menschliche Geist in seiner ersten Form ist der natürliche, verendlichte Geist; und die Spitze der Endlichkeit ist das Böse [31]). Der Mensch weiß sich nur getrennt von Gott, glaubt Gott ferne

fall an, deren Wahrheit sei, sie vielmehr als die Geschichte Aller zu wissen (S. 105. 106). Er unterscheidet scharf das Metaphysische und das Historische bei der Person Christi, und setzt keineswegs beides in wesentliche Verbindung. Welches seine historische Dignität sei, das ist auch da, wo es am ehesten zu erwarten war, in der Religionsphilosophie, nicht näher angegeben, wie das auch für sich ohne wesentliches Interesse ist; vielmehr wird auch hier zum Tode Christi fortgeeilt, nicht damit wir ihn vielmehr als verklärte, vollendete Persönlichkeit betrachten (in diesem Sinne sieht auch die Kirche in der historischen Erscheinung Christi noch eine Unangemessenheit, die erst nach seinem Tode überwunden wird): sondern sein Tod soll vielmehr uns lehren, von ihm als Einzelnem absehen, aus der blos religiösen Betrachtung uns zu der spekulativen erheben.

[30]) Vgl. Religionsphilos. I, 35 fg. Werke IX.

[31]) A. a. O. S. 126 fg.

und auſſer ſich, weiß ihm nicht als ſein eigenſtes Weſen. Damit der Proceß ſein Ziel erreiche, ſo muß ihm die Gewißheit werden, daß Gott ihm trotz der Entzweiung weſentlich nahe iſt. Da ihm dieſe Gewißheit weder der eigene Geiſt noch die Natur geben kann — beide wiſſen ja nichts von der weſentlichen Einheit zu ſagen, die zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtattfindet, ſo muß alſo Gott in endlicher Geſtalt ihm erſcheinen, natürlich in der allein adäquaten menſchlichen, damit der Menſch im Endlichen, welches für den Geiſt im Zuſtande der Entzweiung mit Gott die eigentliche Sphäre des Daſeins iſt, das Bewußtſein Gottes und ſeiner Nähe habe. Dieß iſt geſchehen im Chriſtenthum. Nunmehr weiß der Menſch, daß Gott ihm nahe iſt: in Chriſtus ſieht er die Entzweiung aufgehoben, erkennt, daß ſie nicht weſentlich iſt. Und wie er, im Glauben Chriſtus aufnehmend, in Chriſtus Gott lebend und der Menſchheit nahe weiß, ſo erweitert ſich ihm, wenn er in geiſtigem Fortſchreiten den Glauben zum Wiſſen erhebt, der Blick; er erkennt, daß dieſe Einheit Gottes und des Menſchen nicht ein vereinzelt ſtehendes, in Jeſu von Nazareth vollbrachtes Faktum iſt, ſondern daß durch den Eintritt des Chriſtenthums vielmehr das Bewußtſein der allgemeinen Wahrheit aufgegangen iſt, daß Gott ewig und weſentlich an ſich hat, Menſch zu ſein und zu werden, daß die wahre Exiſtenz oder Wirklichkeit Gottes ewig in der Menſchheit iſt, die da heißt die Gemeine Gottes; und umgekehrt, daß der Menſch weſentlich Eins iſt mit Gott, und nicht, wie er auf der Stufe der Entzweiung wähnte, Gott ein Anderer, Fremder gegen ihn, oder daß Gott die Wahrheit und das Weſen der Menſchheit iſt.

Zunächſt muß uns bei dieſer Deduction „der Erſcheinung Gottes im Fleiſch in einer beſtimmten Zeit und in dieſem Einzelnen“ das auffallen, daß Hegel dabei den ſpekulativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbricht, und nur ein anthropologiſches Bedürfniß, Gott nahe zu wiſſen, zum Ausgangspunkte ſeiner Chriſtologie nimmt. Anhebend bei der Trinität, wie er thut, und den Unterſchieden, welche Gott in ſich ſetze, wäre von ihm ſo fortzuſchreiten geweſen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, ſich ſelbſt fremde und von ſich getrennt zu

werden, dann aber in immanentem Processe sich in der Menschheit zu finden, und dadurch erst sie sich in ihm finden zu lassen. Statt dieses immanenten Processes des durch die Welt sich bewegenden Gottes wendet sich plötzlich die Sache äußerlich, empirisch. Es wird Niemand läugnen, daß der ganze Theil von dem Reiche des Sohnes bedeutend anders hätte ausfallen müssen, wenn, statt plötzlich auf die Menschheit überzuspringen, auch hier alles als immanente Dialektik des göttlichen in der Menschheit fortschreitenden Lebensprocesses betrachtet worden wäre. Da hätten wohl erst deutlich die Schwierigkeiten der Hegel'schen Lehre von der Sünde an den Tag kommen müssen. Da wäre auch deutlicher geworden, was in dem Systeme die Christologie bedeuten kann: nemlich den Wendepunkt zu bezeichnen, wo sowohl Gott in der Menschheit als der Menschheit in Gott das Selbstbewußtsein aufgeht. Da hätte aber auch klarer hervortreten müssen, als es nun sich ausgesprochen findet, daß der historischen Person Christi in diesem allgemeinen Proceß nur eine unwesentliche Bedeutung zukommen, daß Christus nur den Anfang dieses wahren gottmenschlichen Selbstbewußtseins bezeichnen kann, nicht aber dessen Vollendung; oder daß er zwar an dem Eingange des neuen Weltalters steht, aber daß er darum keineswegs der Gipfel desselben sein müsse, vielmehr, wie wir unten genauer sehen werden, eben darum es nicht sein könne.

Diesen Weg, der allein ein regelrechter Fortschritt genannt werden kann, hat Hegel nicht genommen; und wie auch im Uebrigen seine Christologie beschaffen sein möge, wir werden zum voraus sagen müssen, daß ihre Einführung ungenügend, weil einseitig anthropologisch, sei. — Doch wir gehen zur nähern Kritik fort [32]).

---

[32]) Was Baur Trin., III. 908 f., vgl. 974, fg. gegen diesen Tadel vorbringt, läuft darauf hinaus, daß es sich um die Construction der historischen Person Christi für Hegel nicht gehandelt habe, und überhaupt sich nicht handeln könne, indem das historische Individuum zufällig sei. Wir reden hier noch nicht davon, ob Christus für das christliche Bewußtsein zufällig sei, wie Moses für das jüdische. Aber nicht minder zufällig ist dann auch, daß die Gott-

Vor allem verdient Hegel vollkommene Anerkennung in Beziehung auf Ueberwindung der Chriſtologie des gewöhnlichen Rationalismus. Denn hat auch ſeine geniale Dialektik dieß nicht allein geleiſtet; muß gleich geſagt werden, daß dieſer Umſchwung der Denkweiſe überhaupt gewiſſermaßen die Arbeit aller bedeutenden Männer der unſern Zeit geweſen iſt, und die Grundidee derſelben, nemlich die weſentliche Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, auch noch andere Männer zu Hauptträgern hat, wie Schelling und Schleiermacher, von welchen jener dieſe Idee zuerſt mit der vollen Energie friſcher Begeiſterung ausgeſprochen, dieſer aber mit beſonderem Glück der Theologie einverleibt und namentlich meiſterhaft in der Chriſtologie durchgeführt hat; ſo bleibt doch Hegel das epochebildende und eigenthümliche Verdienſt, das neue Land, was Schelling wie im Sturm eroberte, durch ſtrengere Methode in feſtem Beſitz genommen zu haben; während dagegen Schleiermacher daſſelbe namentlich in theologiſcher Richtung anzubauen begann. Insbeſondere hat Hegel die Unwahrheit der alten Beſtimmungen des Gegenſatzes zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen, zwiſchen Gott und der Welt auf eine jedem Denkenden zugängliche Weiſe gezeigt und ſo die weſentliche Einheit beider in die allgemeinere Ueberzeugung eingeführt. Welcher Reichthum in dieſem ſcharf aufgefaßten Principe liege, das iſt theils ſchon jetzt ſichtbar, theils wird es noch

---

menſchheit zunächſt in der Form der Verlegung in einen Andern ſich verwirklicht haben ſoll, und gleichwohl iſt hier die Zufälligkeit zu conſtruiren verſucht. Oder war denn eine Nothwendigkeit für Gott, das gottmenſchliche Bewußtſein zuerſt in dieſer Form zu verwirklichen? Das hieße nichts Geringeres, als die Gemeinde habe gottmenſchliches Bewußtſein vor Chriſtus haben müſſen. Baur ſelbſt ſagt hievon nachher das Gegentheil. — Dieſer anthropologiſche Weg begründet ſcheinbar ein Verhältniß zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde, und das hat verwirrend gewirkt. Uebrigens ligt darin auch ein Element, welches da, wo die Welt nur Mittel für die Verwirklichung des göttlichen Selbſtbewußtſeins iſt, eigentlich keine Stelle hat. Es iſt darin noch ein ethiſcher Zug enthalten, der bei Vielen ſeiner Schüler vollends verloren geht, ſtatt ſeine ewige Begründung in der Gottesidee zu ſuchen.

deutlicher werden, je mehr in dieser wesentlichen Einheit auch die Unterschiede bewahrt bleiben und beide durch einander sich bewähren. Je inniger aber diese Philosophie sich auch mit der Theologie zu verbinden gesucht hat (im Unterschiede von Schellings älterem System), eine desto stärkere Kritik darf sie ansprechen. Da längere Zeit hindurch, ohne daß der Meister sich hiegegen verwahrt hätte [33]), Hegels Philosophie als eine Säule christlicher Rechtgläubigkeit gegolten hat, auch in der Schule Streit darüber entstanden ist, wie er aufzufassen sei, und jede der Seiten, in die sie besonders durch Richter und Strauß auseinander gieng, den Ring des Meisters geerbt zu haben behauptete, so untersuchen wir erstens die Frage: ob Hegel eine spekulative Begründung des historischen Christus als des absoluten Gottmenschen gegeben hat? Da wir uns werden überzeugen müssen, daß seine Lehrsätze, zumal im Zusammenhange des ganzen Systems genommen, wesentlich antichristologisch sind, so werden wir zweitens die Grundlagen zu prüfen haben, aus denen dieser Widerspruch gegen das Christenthum folgt.

A.

Manches in dem oben Angeführten macht den Eindruck, Hegel habe wirklich den historischen Christus als absoluten Gottmenschen durch seine Sätze begründen wollen und begründet geglaubt. „Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen geschehen," damit das mit Gott entzweite Bewußtsein die trostvolle Einsicht in die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen gewinne und damit der Mensch im Endlichen das Bewußtsein Gottes, Gott in unmittelbarer Gegenständlichkeit vor sich habe. Das lautet gut kirchlich.

Allein warum soll für den bezeichneten Zweck nicht der subjective Glaube hingereicht haben, daß in einer Person jene Einheit absolut verwirklicht sei, so daß — ohne ein entsprechendes absolutes objectives Faktum — das Bewußtsein von der

[33]) Vgl. Marheineke System der christl. Dogm. 1847. S. 312.

Gottmenſchheit zu ſeiner erſten Form die Art und Weiſe der „Vorſtellung“ gehabt hätte?

Ja wozu auch nur dieſer Glaube, der, wenn ihm keine Objektivität entſpräche, und wenn er gleichwohl nothwendig heißen ſollte, das Widrige und Unſpekulative einer nothwendigen Täuſchung an ſich trüge? Iſt es nur um das Erwachen des Bewußtſeins von der ſchon ſeienden weſentlichen Einheit mit Gott zu thun, ſo iſt gar nicht abzuſehen, warum der Geiſt ſich an ſolch eine, ſei es wirkliche, ſei es eingebildete Objektivität heften ſoll, um zu ſich zu kommen. Genügt jenes Bewußtſein, das der Vernunft in ihrem immanenten Fortſchritt zugänglich ſein muß, ſo iſt von dieſer Seite gar kein Bedürfniß einzuſehen, weder eine ſolche Objektivität, noch den Glauben an ſie zu haben. Ja geſetzt es wäre dem entzweiten Menſchen nicht möglich, auf dem Wege des rein immanenten Proceſſes jenes Bewußtſein zu erreichen, vielmehr nach der Sprache der Schule nur durch ein Wunder oder einen Sprung, ſo ſieht man nicht, warum dieſer Sprung nicht ſoll durch ein inneres Wunder durch eine reine That Gottes in den Menſchen geſchehen können? Aber Hegel ſetzt ſonſt immer keine andere als eine immanente Entwicklung des Geiſtes; für dieſe kann es keiner beſondern Objektivität bedürfen. Das Erwachen des Bewußtſeins von der weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen, worauf es allein ankommen ſoll, ligt ſchon von ſelbſt auf der Bahn des regelrecht ſich entwickelnden menſchlichen Geiſtes. Damit hört dann freilich das Chriſtenthum auf, durch die geſchichtliche Perſon des vollkommenen Gottmenſchen vermittelt, oder auch nur etwas ſpecifiſch Neues zu ſein.

Die Hegel'ſche Conſtruction hat nach dem Allem die Nothwendigkeit der Erſcheinung des abſoluten Gottmenſchen nicht erreicht. Nicht einmal die Nothwendigkeit davon iſt erwieſen, daß das Selbſtbewußtſein auf dem Wege ſeiner Entwicklung die Form annehme, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen als ſinnlich irgendwo vorhanden zu glauben; geſetzt aber, dieſer Glaube wäre als nothwendige Stufe erwieſen, ſo ergäbe ſich daraus nichts darüber, was nun objektiv und von dieſem Glauben abgeſehen

in Christo war. Ob Christus nach Hegel noch eine eigenthümliche Würde bleibe, darüber ist kein Aufschluß gegeben. Nicht einmal das folgt sicher, daß Christus wenigstens der Erste war, in welchem jenes gottmenschliche Bewußtsein erwachte, oder daß er der Stifter des Christenthums ist, das als Wendepunkt das gottmenschliche Bewußtsein in die Welt einführt. Denn möglicherweise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die er selbst in sich weder erkannt noch ausgesprochen hätte, in ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben. Christus könnte das zufällige, Das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende Mittel gewesen sein, um etwa die Erkenntniß jener an sich allgemeinen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in den Seinen vorzubereiten.

Doch es finden sich genug schon in der obigen Darstellung zerstreute Andeutungen, welche Bedeutung Christo hier eigentlich übrig bleibt.

Er spricht von dreierlei Auffassungen Christi: 1) der äusserlichen, sinnlichen, welche Christus nur für einen Menschen, etwa wie Sokrates, nimmt, — die ungläubige Betrachtung. 2) Die äusserliche, gewöhnliche Geschichte aber muß durch den Glauben eine Verwandlung erleiden, geistige Auffassung gewinnen, ehe in Christus der Gottmensch erkannt werden kann. Die Geschichte Jesu, bemerkt Hegel, ist nur beschrieben von solchen, über welche der Geist ausgegossen war. Erst wenn der sinnliche Gehalt mit den Augen des Glaubens betrachtet und so vergeistigt wird, wird Christus als Gottmensch erkannt. 3) Aber auch hiebei darf es nicht stehen bleiben. Es ist noch eine mit Sinnlichem vermischte, obwohl zum Theil geistige Betrachtungsweise, die der Glaube hat: es ist erst die Weise der Vorstellung. Dieß Sinnliche muß abgestreift werden, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtsein der Gemeinde aufgehe. Was ist nun jenes noch übrige Sinnliche? Es ist nichts anderes, als die Richtung auf Christus, als eine besondere Person. Damit der geistige Gehalt ganz frei werde, muß er in's Element des Denkens erhoben und unabhängig von jenem Einzelnen gemacht

werden, von Chriſto als einer geweſenen verſchwundenen Geſtalt, ſo wird dann die Geſchichte dieſes Einzelnen als eine allgemeine, als die Geſchichte Gottes und der Menſchheit nach ihrem wahren in inniger Einheit ſtehenden Weſen erkannt.

Indem nun ſo in dem Reiche des Geiſtes zuletzt jede Abhängigkeit von dem Individuum, von einer einzelnen Geſchichte abgeſtreift wird, ſo erweist ſich jener Glaube nur als Ausgangspunkt für die Entwicklung des ſeine Verſöhnung erringenden Geiſtes: er *glaubt* die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in *Chriſtus*, um ſie dann in *ſich zu wiſſen*, von wo ab dann Chriſtus zur gleichgültigen Perſon wird. Was den objektiven Gehalt jenes an der Perſon Chriſti haftenden Glaubens betrifft, ſo darf man nun zwar nicht ſagen, daß er nur Falſches in ſich trage; denn wenn er in Chriſto die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ſieht, ſo iſt das eine wahre Erkenntniß, wie denn in Allen dieſe Einheit an ſich vorhanden iſt; aber die Täuſchung wird abgeſtreift, daß dieſer der einzige Gottmenſch, oder auf eine ganz beſondere Weiſe dieſer ſei. Die wahre Einſicht vielmehr iſt die: *daß die Gottmenſchheit der ganzen Menſchheit zukommt.*

Wir haben oben bei Schelling geſehen, daß das Wahre hieran auch vom Chriſtenthum anerkannt iſt, daß es durch Chriſti Vermittlung der ganzen Menſchheit ein gottmenſchliches, oder beſſer ein göttlichmenſchliches Leben verheißt. Aber wie iſt es mit dieſer Vermittlung durch Chriſtus hier beſchaffen? Es iſt ſchon geſagt, daß nach dem Syſtem eigentlich rein bei der ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Idee ſtehen zu bleiben, der ganze Proceß als Selbſtvermittlung Gottes anzuſehen iſt, mithin für die Wirkungen des hiſtoriſchen Mittlers hier keine Stelle bleibt. Selbſt wenn man — was der eine Theil der Schule thut — anerkennt, daß nicht der Glaube der Gemeinde Jeſum in den ſich als Gottmenſchen wiſſenden Chriſtus verwandelt, ſondern daß er ſelbſt zuerſt das gottmenſchliche Bewußtſein gehabt und in der Menſchheit erweckt habe durch Lehre und Leben, ſo kommt doch für Chriſtus nicht mehr heraus, als das *profetiſche Amt*; eine Beſchränkung der Thätigkeit Chriſti, die mit Recht als Hauptmangel der

rationalistischen Christologie bezeichnet wird. Auch das profetische Amt selbst ist dabei nothwendig anders gefaßt, als im Christenthum; es wiese hier nicht auf Christus als Hohenpriester und König, sondern es selbst vollbrächte die Erlösung, indem es den Menschen auf sich und sein eigenes göttliches Wesen hinwiese, auf dessen Erkenntniß allein es ankommen soll. Hätte Christus auf seine Person als die erlösende hingewiesen, was er, wenn es irgend geschichtliche Gewißheit gibt, unläugbar gethan, so wäre das auf diesem Standpunkt ein wenn auch unbewußter Rest von Beschränktheit und Sünde, und nachdem er den Anstoß zu der neuen Entwicklung gegeben, so hätte er jedenfalls wie jede geschichtliche Person zurückzutreten. Seine individuelle Persönlichkeit bleibt da völlig Nebensache, die Idee führt ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge.

Daß aber Christus hier nicht als der die Wiedergeburt und Versöhnung bringende erscheint, das hat seinen tiefern Grund in dem den Begriff der Sünde abschwächenden Charakter des Systems. Es ist in dem System viel die Rede von Werden und Proceß, aber doch auch viel zu wenig, nemlich in ethischer und religiöser Hinsicht. Der Proceß bleibt oberflächlich als Sache des Denkens gehalten. Von Gott geht die Bewegung aus sowohl in die Entzweiung, als zu der Einheit. Aber einmal ist die Entzweiung, in der der Mensch ist, hier keine andere als die, in der auch Gott mit sich selbst steht; ja das Letztre ist die absolute Betrachtungsweise, für welche die Entzweiung auch ewig wieder aufgelöst ist. Da kann es unmöglich zu einem ernsten Begriffe von der Sünde kommen [34]); ja da droht, wie die Sünde,

[34]) Auf die Amphibolie bei Hegel im Begriff des Bösen hat mit Recht Jul. Müller in seinem Buche von der Sünde aufmerksam gemacht. Bald erscheint überhaupt das Unmittelbare als das Böse, Thierische; bald das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein, das Sichunterscheiden von dieser seiner Unmittelbarkeit (z. B. „der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird"); bald endlich das sich Fixiren im Gegensatz gegen den allgemeinen göttlichen Geist („das Bleiben auf dem Standpunkt der Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist, durch die der Mensch freilich eben Mensch wird, ist das Böse").

ſo das Andersſein Gottes (die Welt), womit die Entzweiung ſoll gegeben ſein, ſich in Schein zu verwandeln, und nach dieſer Seite neigt das Syſtem zum Spinozismus zurück [35]). Sofern es nun dagegen über dieſen hinaus „die Subſtanz als Subjekt“ faſſen will, tritt ein pelagianiſcher Charakter des Syſtems im größeſten Styl hervor. Denn Gott iſt hier nicht ein Anderer als der Menſch, ſondern das Wort „Gott“ bedeutet nur das Weſen der Menſchheit; und Jeder wird erlöst, indem er ſein Weſen zur Entwicklung, genauer zum Bewußtſein bringt. Dieſes Weſen iſt zwar nicht blos ſein, des Einzelnen Weſen, ſondern Weſen Aller; es iſt aber von Natur auch ſein Weſen, nicht als Empfänglichkeit für die Erlöſung ſondern als immanente Kraft, und kraft deſſelben vollbringt er die Selbſterlöſung [36]), die in dem Abthun des auch ſittlich ſchädlichen Irrthums beſtehe, daß ſein Weſen ihm fremd und nicht eigen ſei. Daher wird geſagt, die Sündenvergebung ſei nur der religiöſe Ausdruck für die ſittliche Freiheit. Allerdings iſt Kants Selbſterlöſungslehre eine andere; er läßt ſie durch den Willen, Hegel durch das Denken geſchehen; er ſetzt eine ſubjektive Freiheit der Wahl zwiſchen gut und bös, die Hegel läugnet. Allein das ändert die Sache nicht weſentlich. Im Gegentheil, ethiſch genommen ſtellt ſich die Sache viel ungünſtiger bei Hegel. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeburt des Seins iſt da keine Rede, die Entwicklung fällt blos auf die theoretiſche Seite, was intellectua-

---

Man könnte alles dieß ſo zu vereinigen ſuchen, daß das Böſe überhaupt ſei das Nichtentſprechen der Idee des Geiſtes. Allein auch die erſte Trennung des fürſichſeienden Geiſtes von der Unmittelbarkeit nennt er Sünde: wenn ſchon nur, ſofern im Bewußtſein des Menſchen dieſe nothwendige, aber wieder aufzuhebende Trennung als Sünde erſcheine: während ſie an ſich vielmehr ein Fortſchritt iſt. Uebrigens iſt auch das ſich Fixiren in dieſem Gegenſatz nicht als That des Willens, folglich auch nicht als Schuld, ſondern nur als Mangel im Erkennen behandelt, ſo wenig als die Verſöhnung als eine die Totalität des Lebens umfaſſende gedacht iſt, ſondern als ein Proceß des Bewußtſeins.

[35]) Das hat ſich ſpäter in Strauß beſtimmter herausgeſtellt.

[36]) Phänomenol. S. 620 ff. Religionsphiloſ. II, 270—274.

listisch ist. Das Objekt des Bewußtseins bleibt unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rectificirt sich, denn während Anfangs das An sich als dem Göttlichen fremd und bös gedacht war, wird es nun als wesentlich göttlich, und als bös nur die Vorstellung jener Fremdheit erkannt, und darin hat es seine Versöhnung. Daß dieses eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt ist, ligt auf der Hand. Ueberhaupt aber ligt schon der alten Kirche in dem Streite mit dem Pelagianismus der Schwerpunkt in nichts anderem als darin, daß dieser den Unterschied von Natur und Gnade verkennt. Der Kirche kommt es nicht wesentlich auf Läugnung der menschlichen Freiheit überhaupt an [37]); noch weniger läßt sie diese Läugnung schon als Anerkennung der Gnade gelten. Die Gnade ist dadurch von der Natur unterschieden und als christliche charakterisirt, daß was die Gnade wirkt, sich durch Christus vermittelt [38]). Die Pelagianer wollten auch von Gnade reden, aber sie kamen nicht hinaus über das profetische Amt Christi einerseits, was für sich immer wehr- und haltlos dasteht, sofern es Christi specifisches Wesen bezeichnen soll, und über die gratia creans andererseits d. h. die eingebornen Kräfte zum Guten — Punkte, in Betreff deren unläugbar diese Philosophie in ganz gleicher Lage ist, mag sie auch an Stelle des Einzelnen als solchen die Menschheit, das Gattungswesen, setzen. Mithin ist der Antheil Aller an der Gottmenschheit hier von der Art, daß damit die Christologie nicht besteht. Die allgemeine Gottmenschheit oder Menschwerdung Gottes bei Hegel, von Christus weder abgeleitet noch ableitbar, muß ihm seine specifische Stelle rauben und alle Menschen ihm wesentlich gleich setzen.

Zwar könnte die Lehre des Systems, daß die Idee energisch, d. h. als die Macht sich zu verwirklichen gedacht werden

---

[37]) In der lutherischen Kirche ist Anfangs prädestinatianisch gelehrt; indem sie das später zurücknahm, hat sie doch das, worauf es ihr ankommt, nicht zurückgenommen. Vgl. hiezu auch J. Müller das Verh. zw. d. Wirks. d. h. Geistes und d. Gnadenmittel d. göttl. Worts. Stud. u. Kr. 1856, 2.

[38]) Vgl. Schleiermacher d. christl. Glaube I. §. 11.

müſſe, eine Stelle offen zu laſſen ſcheinen für den Eintritt des abſoluten Gottmenſchen. Und in der That iſt namentlich von Roſenkranz die Sache ſo gewendet. Allein jenen Satz machen die oben (S. 1085 ff.) zuerſt Genannten ſich doch gewöhnlich entweder gar nicht oder nur im Vorbeigehen zu nutz. Der Grund davon ligt einfach darin, daß jener Satz in dem Syſtem nicht eine der Chriſtologie günſtige, ſondern vielmehr feindſelige Bedeutung hat. Er iſt identiſch mit dem bekannten Satz: daß alles Vernünftige wirklich ſei. Dieſer erhält aber ſeinen wahren Sinn nur in Verbindung mit dem entgegengeſetzten: daß das Wirkliche das Vernünftige ſei. Es bedarf alſo, damit das Vernünftige wirklich werde, die Idee ihre Macht beweiſe, keiner objektiven äußern Realität; das wahre Sein, die wahre Realität ligt ſchon im Ideellen ſelbſt. Dieſes Ideelle nun verwirklicht ſich zwar auch objektiv, äuſſerlich, — aber die Welt iſt gegen die Idee das Zufällige, das Endliche, als ſolches der Unendlichkeit der Idee ewig Unangemeſſene; die Idee hat ihre wahre Realität in ſich ſelbſt, und vermag weder, noch aber auch bedarf ſie es, ſich irgend im Endlichen nach ihrer ganzen Fülle darzuſtellen. Weil aber jedes Endliche der Idee unangemeſſen iſt, wird es immer von ihr in ſich zurückgenommen; und nicht als ob es fähig wäre, mit dem abſoluten Gehalt erfüllt zu ſein, ſondern nur darum wird Endliches immer wieder geſetzt, weil Gott einzig in der Bewegung des Proceſſes ſein Leben hat. Das iſt der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geiſtes ſelbſt, daß er immer eingeht in die Beſchränktheit oder Endlichkeit, aus dieſer aber wieder in ſich zurückkehrt und ſich in der Gleichheit der Form wieder herſtellt. Hätte Gott dieſe Bewegung nicht, ſo wäre er das Todte. So ſind die endlichen Geiſter nur die vorüberfliehenden Geſtalten oder Hüllen, in welche ſich der göttliche wirft, durch welche er hindurch geht, um ſeiner ſelbſt bewußt, um Subjekt zu ſein.

Ligt es aber ſonach ſchon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Geſtalt die angemeſſene Form oder Wirklichkeit ſeines Weſens findet; ligt es vielmehr im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darſtellung der Idee

und nur das zu sein, was einen Augenblick des Seins hat: so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu sein, wenn irgendwie, sei es in einem Einzelnen oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen und mit ihm das göttliche Leben.

Nicht minder ist von einer andern Seite ein urbildlich-geschichtlicher Christus unmöglich gemacht [39]). Gleichwie das Endliche nicht anders gesetzt sein kann, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so muß ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen. Die erste Lebensform des endlichen Geistes ist die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Um lebendiger Geist zu sein oder zu werden, muß er einen Proceß der Diremtion, Entzweiung erfahren, um sich als den Geist, der er an sich ist, wirklich zu machen. Alle Naturen, sagt Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es muß zur Entzweiung kommen, in welcher das An sich ein Anderes, Fremdes wird für die Subjektivität: und erst so kann dann, durch die Rückkehr der Subjektivität in ihr An sich, ihren Lebensgrund, durch zu Grunderichten oder Aufheben dieser Subjektivität als einer mit dem An sich entzweiten die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjektivität sich selbst in der Objektivität, dem An sich findet.

Wird sonach der Begriff der Entwicklung wesentlich an Fall und Entzweiung geknüpft, so ist deutlich, daß nicht einmal von einem sündlosen Gottmenschen, geschweige denn von Christi Einzigkeit die Rede sein kann. Wenn aber, um des Bösen Nothwendigkeit zu begreifen, der Weg durch Entzweiung mit sich als allgemeines Lebensgesetz des Geistes verkündigt wird, so gebührt

[39]) Hiemit kommen wir auf das dem System scheinbar Entlegenste, die dualistische Seite desselben.

gewiß dem Meiſter der Schule vor jenen Schülern der Ruhm der Conſequenz, wenn er mit hohen Prädikaten für Chriſtus ſparſamer umgeht, und vielmehr genug verſtändliche Winke gibt, daß Chriſtus, der alle Endlichkeit auf ſich genommen, auch der Spitze der Endlichkeit, der Entzweiung mit ſich und Gott, zu welcher nach ſeiner Behauptung die ſich manifeſtirende Idee, um ernſthafte Unterſchiede zu gewinnen, weſentlich und nothwendig forttreibt, ſich nicht habe entziehen können, obwohl ihm im Glauben, d. h. der Vorſtellung der Gemeinde, die Unſündlichkeit zuzuſchreiben iſt; ein Glaube, der dann im Denken ſeine wahre Bedeutung darin erhält, daß die fleckenloſe Reinheit und Unſündlichkeit der ewigen Idee der Menſchheit zukommt, ſofern dieſe in ihrer Totalität die Gottmenſchheit darſtellt.

Unſer Schlußreſultat alſo iſt: daß das Hegel'ſche Syſtem weder in Chriſtus die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen auf einzige Weiſe geſchloſſen, noch ſeine Entwicklung ſündlos denkt, noch bei den ſo eben beſprochenen Prämiſſen denken kann.

Der letzte Grund hievon ligt aber darin, daß Hegel Gott nicht als in ſich reflektirtes abſolutes Selbſtbewußtſein denkt, ſondern ihm nur ein Subjektivwerden in der endloſen Reihe oder Totalität der endlichen Geiſter zuſchreibt; daß er als das Andere, durch welches und in welchem er allein ſich ſelbſt wiſſen kann, willkürlich und mit Einmiſchung empiriſchen Wiſſens in die Spekulation die Welt anſieht, und die Stufen ihrer Geſchichte als Stufen des zu ſich ſelbſt kommenden göttlichen Selbſtbewußtſeins bezeichnet, daß er mit einem Wort Gott nicht als ewige abſolute Perſönlichkeit, noch wirklich ethiſch, ſondern als Weltgeiſt denkt, für den die Welt nur da iſt, um ihm (wie etwa dem Menſchen die Natur an und auſſer ihm) das Selbſtbewußtſein zu vermitteln.

Daß nun mit dieſer Grundanſchauung alle obigen antichriſtologiſchen Sätze von ſelbſt gegeben ſind, leuchtet ein. a. Vorerſt Chriſtus, der in der Mitte der Zeiten Erſchienene, kann in dieſem Proceß der Weltgeſchichte nicht den Gipfelpunkt einnehmen. Denn iſt das Ziel des Proceſſes der Weltgeſchichte,

daß Gott sein Selbstbewußtsein im Menschen habe, hat die Geschichte nur die Bedeutung und das Ziel, daß Gott sich adäquat im Menschen wisse, wozu Ein Individuum völlig so viel leistet als Mehrere, so müßte mit Christus — wenn er als vollkommener Gottmensch gedacht wäre, das Ende der Geschichte gegeben sein. Da sie nun aber mit Christus nicht geendet, sondern erst recht begonnen hat, so kann Gott sich in Christus noch nicht auf absolut vollkommene Weise gewußt haben, wenn der letzte und absolute Sinn und Zweck der Weltgeschichte ist, daß Gott in ihr das Selbstbewußtsein sich erringe. Sondern höchstens könnte Christus den Anfangspunkt einer höhern Stufe im Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins bilden, über welchen die folgenden hinauszuschreiten hatten. Daß Christus weder auf einzige noch auf vollkommene Weise Gottmensch sein kann bei solchen Voraussetzungen, erhellt von selbst. Noch weiteres ergibt sich, wenn wir diesen Proceß näher betrachten. b. Als Puls der Fortbewegung wird das beschrieben, daß jede Gestalt, weil endlich, nicht der ganzen Idee gewachsen sei: daher sie zurückgenommen, negirt werde, gemäß der ewigen Gerechtigkeit der Idee, die das Ungenügende richtet, indem sie darüber hinausschreitet. In einer einzelnen Gestalt kann sich also Gott nicht adäquat darstellen, sondern, wird gelehrt, nur in der Totalität der Geschichte. c. und wie so jede folgende Stufe der Menschheit eine Widerlegung der frühern ist, und in positive Entzweiung mit ihr geräth, durch welchen Streit hindurch allein das höhere Moment das niedrigere bewältigen und sich selbst verwirklichen kann; so spiegelt sich dasselbe Verhältniß ab in der Entwicklung des einzelnen Geistes: denn nur durch Entzweiung mit seiner ersten Daseinsform, folglich nur durch das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Schuld hindurch kann jeder Einzelne sich entwickeln. Ligt in der erstern Bestimmung, die diesem Proceß zugeschrieben wird, auf das Entschiedenste, daß Christus nur diejenige Bedeutung kann gegeben werden, die im Wesentlichen Jedem zukommt, indem so auch Er nur ein Moment des Ganzen ist, in welchem sich die Idee darstellt, und welches zur Vollkommenheit ergänzt werden muß durch die unendliche Totalität

der andern, wie ſie: ſo ligt in der letztern die Nothwendigkeit der Entzweiung oder ſündlichen Entwicklung auch für Chriſtus ausgeſprochen.

Daß dieſes die Conſequenz des Hegel'ſchen Syſtemes im Großen ſei, wenn gleich auch andere Elemente in demſelben ſich finden, das ſtellten die Stimmführer der Schule ſelbſt längere Zeit in Abrede, am eifrigſten Göſchel und Marheineke. Aber das Leben Jeſu von D. F. Strauß rief eine Kriſis in der Schule hervor, welche ihre Herrſchaft brach. Die rückhaltloſe Schärfe, mit der Strauß die Conſequenzen des Syſtemes im Großen zog, brachte die Grundſätze hervor, die er für die Betrachtung des Lebens Jeſu als Axiome zu Grund legte, und die nicht blos den Grundlagen des Chriſtenthums, ſondern der Religion überhaupt feindlich ſind. Von den oben Genannten ließen ſich Conradi und Roſenkranz theilweiſe in ihren frühern Anſichten erſchüttern. Baur mit ſeiner Schule trat faſt ganz auf ſeine Seite [40]). Zu energiſcherer Oppoſition gegen Strauß, aber

---

[40]) Ueber Chriſtus ſagt Strauß, Leben Jeſu II., 734 und 715 (A. 1): „Das iſt ja gar nicht die Art, wie die Idee ſich realiſirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, und gegen alle andern zu geizen, ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen liebt ſie ihren Reichthum auszubreiten.“ — S. 717: „weder überhaupt ein Individuum, noch insbeſondere ein geſchichtlicher Anfangspunkt kann zugleich urbildlich ſein.“ II., 716—18 und 734 ſagt er, daß auch Chriſtus das Loos des endlichen Geiſtes, inneren Kampf und Schwankungen zwiſchen Gut und Böſe habe erfahren müſſen; ſein Anſich oder ſein innerer Kern ſei freilich urbildlich, dieſer ſei die menſchliche Natur überhaupt (d. h. Gott); aber ſeine geſchichtliche Erſcheinung könne nicht rein geweſen ſein, ein geſchichtliches Individuum aber ſei nur das, was von ihm erſcheine. Damit ſei keineswegs die Idee der Menſchwerdung Gottes oder des Gottmenſchen ausgeſchloſſen. Im Gegentheil, was von der Kirche als einmalige Geſchichte gedacht war, ſei jetzt als allgemeine Wirklichkeit zu denken. Das ſei der Schlüſſel der ganzen Chriſtologie, (S. 734. 735.) daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, aber eine reale geſetzt werde.

nicht ohne ein eklektisches Brechen mit den oben dargelegten Prämissen und Grundlagen des Systems, erhoben sich Göschel, J. Schaller, Gabler, Daub, Marheineke u. A. Hierüber unten mehr.

In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibe, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott u. s. w. Diese allgemeine und ewige Menschwerdung sei realer und wahrer als die Annahme, daß sie Einmal geschehen sei. Die Menschheit sei die aus dem heil. Geist geborene, ihr Geist der Wunderthäter, der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende, ja selbst gen Himmel Fahrende; Ausdeutungen des christlichen Dogma, die in ganz ähnlicher Weise schon mannigfach im Verlaufe unserer Untersuchung an uns vorübergegangen sind. Hiemit fällt die Christologie gänzlich in die Anthropologie zurück, der Eine Christus der Kirche löst sich auf in die Idee, Gott, der allgemeines Wesen der Menschheit ist, und in Jesus von Nazareth (ἄνθρωπος und κατ' ἐξοχήν Χριστός). Ueber den letztern heißt es S. 735: Dieß Individuum wurde durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß die Wahrheit, daß die Menschheit der Gottmensch ist, ins allgemeine Bewußtsein zu erheben. Die Sprödigkeit gegen den Rationalismus, dem Christus Lehrer einer reinen, trefflichen Religion ist, (S. 710) ist offenbar hienach wenig motivirt, wenn gleich philosophisch betrachtet der speculative Rationalismus allein das Lob rücksichtsloser Consequenz verdient. Später hat Strauß in seinen Streitschriften besonders III. 69 ff., sowie anderwärts in noch populärerer Weise sich etwas anders über Christus erklärt. Christus wird beschrieben als religiöses Genie, das möglicher Weise auch durch eigenthümliche Constitution, oder sittliche Kraft einige der Heilwunder gethan habe, und obgleich er nicht die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin sei sondern jedenfalls nur nach der religiösen Bestimmtheit, so könne doch auf religiösem Gebiet nicht über ihn hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht habe, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich Eins mit Gott wisse. Leben Jesu A. 3. 1839. II, 777. 778: Mit Beiseitsetzung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als Denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfang seines Gemüths

B.

Je weniger mit dem Bisherigen ſchon ein Urtheil über den wiſſenſchaftlichen Werth dieſer Anſicht von Chriſtus beabſichtigt ſein kann, deſto nöthiger iſt nun noch die Prüfung der Grundlage, auf der die vernommenen Reſultate über die Perſon Chriſti ruhen.

Vor allem kommt es nach dem Obigen (S. 1116) auf den Begriff Gottes als des bloßen Weltgeiſtes an, woran die weiter oben vernommenen Sätze über die nähere Beſchaffenheit ſeines Prozeſſes geknüpft ſind. Hier werden wir ſehen, daß die Dieſelbigkeit des Prozeſſes der Menſchheit und des göttlichen Lebens in der Art, wie ſie Hegel denkt, unbewieſen und zweitens ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Zwar ſcheint ein Beweis für dieſelbe in dem oben Angeführten zu liegen, daß der Geiſt als Geiſt ſich offenbar ſein, ſich erkennen muß, dieß aber nicht kann, ohne daß er ſich von

und Lebens alle Hemmungen dieſer Einheit bis zum verſchwindenden Minimum zurückdrängt, der in ſofern einzig und unerreicht in der Geſchichte daſteht. — Der Anfangspunkt einer Reihe laſſe ſich wohl auch als Größtes denken, ſofern eine Idee bei ihrem Hervortreten am kräftigſten zu ſein pflege, nur nicht als abſolut Größtes; vielmehr dürfe das religiöſe Bewußtſein, das er errungen und ausgeſprochen, ſich der Läuterung und Weiterbildung nicht entziehen. Aehnlich Baur, Trin. III, 969. 963: „Beſteht die Negativität der Idee, die das immanente Prinzip der Weltgeſchichte iſt, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbſtbewegung über jede endliche Geſtalt hinausſchreitet, ſie dadurch negirt und in ſich zurücknimmt, mit welchem Recht läßt ſich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem einen Individuum gemacht werden ſoll? Der ganze Prozeß (Gottes und der Menſchheit) müßte mit Einemmal erlöſchen" u. ſ. w. S. 964 ff.: „Aehnlich verhält es ſich mit der abſoluten Sündloſigkeit (oder Urbildlichkeit) ſofern ſie Einem Individuum beigelegt werden ſoll. Daß ſie als eine Unmöglichkeit im Syſtem erſcheint — darin ſtellt ſich nur die Unmöglichkeit der Sache ſelbſt dar." — Sie widerſtreite dem Weſen des endlichen Geiſtes. Sie könne nur die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zuſtand gewordene Sündlichkeit ſein, ſagt er mit Conradi; ſ. o. S. 1093 f.

sich selbst unterscheidet, sich selbst sich als Andern gegenüberstellt. Aber daß der Geist als anderer seiner die Welt sei, oder was damit zusammenfällt, daß der Geist, um sich ein anderer zu werden und aus diesem Andern als aufgehobenem wieder zurück zu kehren, zuerst umschlage in die Natur, sich zu dieser entäußere, und sofort im Menschen die Rückkehr aus diesem Andersein beginne: das ist nirgends bewiesen. Es ist auch schon von Andern vielfach dieser hiatus im System gerügt worden, daß das Andersein der Idee, insbesondere der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie so wenig vermittelt ist. Theologisch kann dieß so ausgedrückt werden: Es ist nicht bewiesen, daß dieses Andere Gottes (was zum göttlichen Selbstbewußtsein gehört), diese Welt und nicht etwas Anderes, nämlich vielmehr der ewige Sohn Gottes sei, durch welchen nach so vieler Lehrer Meinung Gott selbst sich ewig selbst erkennt, als in seinem Gegenbild, in dem heil. Geist. Oder soll das als Beweis anzusehen sein, daß gesagt wird: die trinitarischen Unterschiede, welche die Kirche in Gott immanent nennt, seien blos ein Spiel der Liebe mit sich selbst; damit es mit den Unterschieden ernst werde, müsse das Andere der Idee die Welt sein? Es mag zugegeben werden, daß die Kirche an der schärfern Bestimmung der trinitarischen Unterschiede noch weiter zu arbeiten hat, aber als inhaltloses Spiel der Liebe mit sich selbst kann die immanente Trinität nicht bezeichnet werden, da sie den lebendigen, persönlichen, ethischen Gottesbegriff gegen Pantheismus und Deismus wie früher (I, 888) so auch jetzt allein zu sichern im Stande sein wird. Aber wie, wenn sich zeigen ließe, daß die Welt dieses andere nicht sein kann, durch welches Gott sich sein absolutes Selbstbewußtsein vermittelt; daß mit Einem Worte Gott entweder ohne dieser Vermittlung durch die endliche Welt zu bedürfen, sich absolut selbst wissen muß, oder aber überhaupt nicht sich absolut wissen kann? wenn sich zeigen ließe, daß wenn die in Gott immanente Trinität nur ein Spiel von Unterschieden ist, auch die Welt zum leeren Spiele wird; und daß die wahre, allerdings auch trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Welt nur möglich ist unter der Voraussetzung

eines Gottes, der nicht blos Weltgeiſt, ſondern auch abſolute Perſönlichkeit in ſich ſelbſt iſt?

Es beruht freilich auf einem Mißverſtand, wenn dieſer Theorie vorgeworfen wird, daß nach ihr Gott von der Welt, von dem Endlichen abhängig wäre, weil er deſſelben bedürfe, um ſelbſtbewußte Subjektivität zu werden. Denn jedenfalls iſt es ja Gott, der ſich endlich zu ſein beſtimmt; er iſt einzig der Beſtimmende, nicht aber der durch die Welt Beſtimmte. Allein in anderer Form kehrt dieſer Einwurf wieder. Vermittelt ſich nämlich das göttliche Selbſtbewußtſein nothwendig durch die endliche Welt, insbeſondere den endlichen Geiſt, ſo iſt beides, das Sichwiſſen Gottes in der Menſchheit und durch ſie und das Sichwiſſen der Menſchheit in Gott ſo ſehr identiſch, daß das göttliche Selbſtbewußtſein nicht weiter verwirklicht ſein kann, als das Wiſſen, das die Menſchheit von Gott hat. Nun iſt aber die Menſchheit dem Geſetz der Allmäligkeit unterthan, ſonach iſt damit die Allmäligkeit des Bewußtwerdens auf Gott ſelbſt übertragen. Und es iſt hier kein Entrinnen, als dadurch, daß das göttliche Selbſtbewußtſein irgendwie dem Gebundenſein an die Menſchheit und ihre Entwicklungsſtufen enthoben wird.

Daß nun das göttliche Selbſtbewußtſein nach dem Syſtem nicht abſolut vollendet, ſondern allmälig erſt werdend ſei, kann eine harte Anklage ſcheinen, zumal Hegel ſo oft verſichert, daß Gott ebenſo die ewig in ſich zurückgekehrte, wie die in die Endlichkeit auseinander getretene Idee ſei. Allein iſt es wirklich der Sinn des Syſtems, daß Gott nicht erſt durch die Menſchheit hindurch ſich ſeine Verwirklichung als Subject erringe (womit ja die Allmäligkeit dieſer Verwirklichung von ſelbſt ſchon gegeben iſt), ſo muß gefragt werden: hat es denn einen Gott über und außerhalb dieſes Prozeſſes der Menſchheit? Vielmehr rechnet es ſich zum größten Ruhme an, dieſe Weltanſicht überwunden zu haben. Was beſäße das Syſtem, falls Gott in ewiger Abſolutheit Selbſtbewußtſein, ſomit ſein Anderes ewig auch er ſelbſt wäre, noch für einen Grund, zu einer Welt, in der es mit dem Unterſchiede Ernſt iſt, und zu einem Weltprozeſſe,

der dieſen ernſten Unterſchied überwinden ſoll, Gott ſich erſchließen zu laſſen? Den Weg des chriſtlichen Theismus, von der ſich in ſich ſelbſt und nicht erſt durch die Welt vermittelnden Perſönlichkeit Gottes will das Syſtem nicht, es ſteht ihm ohne Beweis feſt, daß Gott ſich ſuchend zur Welt kömmt, nicht aber aus Liebe, daß der Weltprozeß mit dem Prozeß des göttlichen Lebens identiſch iſt. Es bleibt aber auch ebendeßwegen dabei, daß Hegel Gottes Selbſtbewußtſein nur als ein allmälig ſich entwickelndes anſehen kann. Er ſetzt, ungefähr wie Schelling, Epochen in der Geſchichte; und wie dieſe gegen einander nach den Momenten abgegrenzt ſind, die allmälig im Bewußtſein der Menſchheit wirklich werden, ſo müſſen wir auch im göttlichen Geiſt ein von Moment zu Moment fortſchreitendes Bewußtſein annehmen — eine Geſchichte, die nicht ewig ihr Reſultat auch wieder ſchon gegenwärtig und wirklich hat. Wozu ſonſt die lange Arbeit des Prozeſſes, wenn im eigentlichen und nächſten Sinn des Wortes Gott ſchon als Anfang zugleich das Reſultat wäre?

Mit der Allmäligkeit der Entwicklung aber iſt, wie mit jeder Geſchichte, die Zeit geſetzt. Zwar ſoll das nach Hegel nicht gedacht werden: auf Gott iſt der Begriff der Zeit nicht anwendbar. Allein wie ſollte hier Gott ſein ewig vollendetes Selbſtbewußtſein haben? Wenn es am Tage iſt, daß er es in dem Menſchengeiſt nicht haben kann von Anfang an, weil dieſem weſentlich iſt, von der Befangenheit in der Natur beginnend, erſt allmälig das volle Selbſtbewußtſein, oder das Wiſſen der Einheit Gottes und des Menſchen zu erlangen, in welchem allein Gott das Daſein als Geiſt hat: welches ſoll denn die Daſeinsweiſe ſein, in der, ſo lange der Menſchengeiſt noch unvollkommen iſt, Gott ſich als abſoluten Geiſt hat, weiß und verwirklicht iſt? —

Es iſt hierauf ſchon geantwortet worden: daß wir unſern Blick nicht auf die gegenwärtige Welt zu beſchränken haben. Unſerer Welt können ja möglicher Weiſe andere in unendlicher Folge vorangegangen, oder können es andere Weſenklaſſen ſein, in denen Gott ſich als abſoluten Geiſt offenbare und geoffen-

baret habe immerdar [41]). So ſoll das göttliche Selbſtbewußtſein dem Gebundenſein an die Menſchheit und an die Allmäligkeit enthoben werden. Allein dieſes Auskunftsmittel möchte dem Syſteme ſelbſt ziemlich fremd und ſchon an ſich ungenügend ſein. — Iſt die Geſchichte der Menſchheit wirklich die Geſchichte Gottes, ſo gibt es nothwendig nur eine einzige Geſchichte und eine einzige Welt, weil Gott nur Eine Geſchichte haben kann. Eine neue Welt, nachdem in einer früheren Gott ſeine abſolute Verwirklichung als Geiſt ſchon erreicht hätte, wäre da gänzlich unmotivirt, es wäre denn, daß Gott — gleichſam in einem Abfall von ſich, das Reſultat der frühern Entwicklung verloren gegangen wäre. Iſt die Geſchichte die reale Vernunft d. h. die Explication aller logiſchen Momente, ſo kann es nur Eine Geſchichte geben. Es müßte die Vernunft nicht Eine ſein, wenn eine weitere Geſchichte eine wirklich andere, d. h. nicht blos eine leere Wiederholung völlig derſelben logiſchen Momente ſein ſollte. Da aber die Vernunft Eine iſt, und dieſe Eine in regelrechter Aufeinanderfolge ihrer Momente ſich darſtellt in der Geſchichte der Menſchheit, ſo haben wir hier nirgends ein Recht, auf andere Welten oder Weſenklaſſen zu provociren, damit Gott nicht mit erſt werdendem Bewußtſein gedacht werden müſſe. Jedenfalls könnte, wenn in ihrem Prozeß ein Fortſchreiten iſt, auch in ihnen Gott das abſolute Selbſtbewußtſein nur als Reſultat, nicht als Anfang haben; und es iſt alſo durch ſolche

[41]) Vatke hat Hall. Jahrb. Nro. 283—289. 1838, dieſe vom Standpunkte des Syſtems aus doppelt abenteuerliche Theorie nach frühern Vorgängen wiederholt. In ſolchen das Syſtem durchlöchernden Theorien mag ſich das löbliche Streben zeigen, Gott ein nicht erſt wachſendes, ſondern ein ewig ſich gleiches, abſolutes Selbſtbewußtſein zuzuſchreiben. Allein ſein Ziel kann dieß Streben nicht erreichen, es ſei denn, daß ganz ähnlicher Weiſe, wie jene Theorie noch ein vernünftiges Jenſeits für die Menſchenwelt annimmt, ohne daß darum dieſe von göttlichem Leben entblößt ſein müßte, auch der Widerwille gegen ein von dem Weltprozeß überhaupt unabhängiges göttliches Selbſtbewußtſein verlernt wird. Wenigſtens das werden wir ſogleich ſehen, daß die Abſolutheit dieſes Selbſtbewußtſeins anders nicht kann behauptet werden.

Berufungen das Räthsel nur rückwärts geschoben, und nur scheinbar etwas gewonnen. Ist aber kein Fortschreiten in ihrem Prozeß, so kann kaum von einem Weltprozeß, ja von einer Welt die Rede, und die Wiederholung der Welten, Perioden oder Individuen müßte etwas völlig Leeres, Zweckloses sein. Und so muß es bei dem Satz sein Verbleiben haben, daß nach dem Hegel'schen System, — falls nur der Prozeß der Geschichte einen Inhalt und Zweck hat, und nicht bloßer Schein ist an dem göttlichen Leben, — Gottes Bewußtsein noch nicht vollendet ist, so lange das menschliche noch fortschreitet [42]).

[42]) Es könnte nur so der Allmäligkeit der Entwicklung entnommen sein, wenn der selbstbewußte Gott, oder die Idee in ihr selbst ewige Realität hätte. Dieß könnte nun auf doppelte Weise verstanden werden, nämlich entweder so, daß Gott frei und unabhängig von der Welt und ihrem Entwicklungsgang ewig das absolute Selbstbewußtsein sei in sich; oder so, daß Gott als die geistige Substanz angesehen würde, die sich immer gleich in dem Entwicklungsgang der Menschheit nichts zu suchen noch zu finden hat, sondern übergreifend über die Individuen, als ihre Erscheinungen, in sich selbst alle Wesentlichkeit, Substanzialität vereinigt, so daß außer ihr nur Unwesentliches, Accidentelles sein kann. Das Erste entspräche der christlichen Idee von Gott, die zweite Ansicht ist von Baur vertreten, Trin. III, 925—928: der Geist sei an sich ewig zurückgekehrt, und mit sich Eins, Gott sei nicht blos der Prozeß, d. h. die im Setzen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt, sondern vor allem die Einheit dieses Prozesses oder das Prinzip desselben, in welchem alle Weltgegensätze nur ideell enthalten sind. „Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseins, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seienden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche.“ Da kann dann auch gesagt werden, daß Gott nicht Weltgeist sei, nemlich sofern der concrete Inhalt der Welt ein Unwesentliches ist, nur einen Schein des Seins hat. Aber in sofern als die Welt einen Augenblick des Seins hat und Gott nur durch ihre Vermittelung sich als Geist actualisirt, ist er auch so der Weltgeist. — Baur will den vermittelnden Prozeß einerseits als ewig vollendeten, andrerseits als fortschreitenden denken. Aber er bringt beides nicht zu-

Iſt ſchon der ſo eben ausgeſprochene Satz dem Begriffe Gottes zuwider, daher ihm auch Hegel, jedoch vergeblich, ausweichen wollte; ja ſtellt ſich dadurch das Syſtem bereits in Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, indem es durch ſeine Theorie Gott in die Zeitlichkeit zu verſetzen genöthigt iſt, was es doch ſelbſt als eine falſche Vorſtellung anſieht: — ſo bricht der innere Zwieſpalt in der philoſophiſchen Grundlage obiger Chriſtologie noch mehr darin hervor, wenn wir weiter betrachten, ob überhaupt (auch abgeſehen von jener Allmäligkeit) die Welt das geeignete Medium nach dem Syſteme ſein kann, um dasjenige, was doch Ziel des Prozeſſes iſt, zu vermitteln, nämlich, daß Gott abſoluter Geiſt oder konkrete (nicht mehr blos abſtrakte und ſubſtantielle, ſondern zugleich ſubjektive, d. h. ſowohl an als für ſich ſeiende) Allgemeinheit werde? Die Frage wird zu verneinen ſein.

Dieß Ziel kann und darf nicht vollſtändig erreicht werden. Denn ſonſt ſtockte und erlöſche der Prozeß in dieſer Vollendung. Im Ziel erſtürbe Gottes Lebendigkeit. Es muß, damit Leben ſei und Bewußtſein, immer wieder ein Endliches, Unvollkommenes da ſein, weil nur in deſſen Aufhebung das Göttliche ſich als unendlichen Geiſt wiſſen kann. Wäre es ganz abolirt, ſo fehlte der Widerſpruch und Gegenſatz, der Alles Lebens Vater iſt. Der mit der Idee Gottes als des bloßen Weltgeiſtes gegebene Prozeß hat das Widerſprechende an ſich, um ſeine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium (die Welt) ſetzen zu müſſen; andererſeits aber auch ebenſo es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Geſtalt Gott wahrhaft und bleibend ſein Leben und ſeine Wohnung haben kann.

So thut ſich uns abermal der wohlbekannte in der neueren Philoſophie ſo häufig aufgetretene Dualismus auf. Es iſt in

ſammen, weil es eine innere Unmöglichkeit iſt. Vollendet ſei er (S. 924), ſofern die Idee in ihrem ewigen Anſichſein Alles enthalte, was die Wirklichkeit der Welt verwirkliche. Aber dieſe Vollendung, die in dem An ſich läge, wäre eine Vollendung ohne das Höchſte, die concrete Subjektivität, die daneben ein bloßes Accidens wäre. Es wäre das auf dem Boden des Syſtems die Forderung, Gott als ewig vollendet zu denken, ohne abſolutes Selbſtbewußtſein, das ja nur in der Welt ſoll verwirklicht ſein können.

Gottes Wesen gelegen, ewig Endliches zu setzen, damit er durch dessen Ueberwindung, Negation, sich selbst als Unendlichen vermittle und wisse. Aber andererseits darf diese Ueberwindung nie eine absolute — d. h. also Gottes Wissen von sich als Unendlichem nie absolut sein; sonst stünde das göttliche Leben still. — Es ist in Gottes Wesen gelegen, durch Setzung von Endlichem in diesem selbst zur konkreten Allgemeinheit, zur Wirklichkeit als absoluter Geist zu gelangen. Aber andererseits ist es auch dem Einzelnen wesentlich, nur die unangemessene Offenbarung der göttlichen Idee zu sein, so daß es zu jenem Resultat nicht kommen kann.

So daß auch von dieser Seite nichts übrig bleiben wird, als entweder zu sagen, die Idee sei ewig in sich selbst real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum absoluten Selbstbewußtsein, an welche gebunden dasselbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen sein müßte, oder aber, falls darauf soll beharrt werden, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtsein nur durch Vermittlung der Welt habe, wird es als ewig sich suchend und nie sich findend nach den Principien des Systemes zu bezeichnen sein.

Da bleibt es dann bei dem unversöhnten Widerspruch, daß Gott ewig das Endliche setzen muß, um in ihm sich absolut zu wissen, und das wahre Dasein des Geistes, das allein in der Gottmenschheit ist, zu erlangen; andererseits aber nie zu diesem wahren Dasein kommen kann, weil es sowohl dem Begriffe des Endlichen widersprechen soll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Prozeß und nur als solcher Leben ist, irgend so realisirt zu sein, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Gestalten als unangemessene Formen des göttlichen Daseins immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben ist und erhält sich nur als das ewige Wechselspiel von Setzen und Aufheben des Endlichen [45]).

---

[45]) Hieraus ist ersichtlich, wie die absolute Persönlichkeit Gottes und der unendliche Werth der Persönlichkeit des Menschen mit ein-

Wollte man uns nun damit beſchwichtigen, daß dieß denn doch nicht als eitles, leeres Spiel gedacht werden dürfe, indem vielmehr ein Fortſchritt ſtattfinde in dem Prozeſſe, wie denn auch das Geſetzte, obwohl es als individuelle Erſcheinung dem Loos der Endlichkeit nicht entgehen könne, ſondern zurückgenommen werde, — doch als Moment in dem Folgenden aufbewahrt ſei, ſo tritt zu den alten Widerſprüchen nur noch ein weiterer hinzu. Denn da, wie oben auseinandergeſetzt iſt, in dem Begriffe Gottes und des Endlichen nach dem Syſtem die Nothwendigkeit liegt, den Prozeß als endlos, das Reſultat — (ſowohl das wahre Daſein Gottes als des Menſchen) ewig unvollkommen erreicht zu denken; andererſeits aber doch ſtets ein Fortſchritt ſtattfinden ſoll, ein Zunehmen des geiſtigen Lebens der Welt und des göttlichen Selbſtbewußtſeins, was haben wir da Anderes, als doch wieder den dem Syſtem ſelbſt ſo verhaßten progressus in infinitum, wie er überall ſich ergeben muß, wo das Göttliche unter der Kategorie jener äußerlichen Unendlichkeit gedacht wird, das ewige Sollen, das immer erreicht werden ſoll, aber nie erreicht wird, ja deſſen ewige Nichterreichung eben durch den Widerſpruch verbürgt iſt, welchem gemäß Gott nie aufhören kann, Endliches zu ſetzen aber weſentlich auch das Geſetzte als inadäquat immer wieder aufheben muß.

Soll dann aber dieſem progressus in infinitum gewehrt

---

ander ſtehen und fallen. Scheinbar ſchließt die eine die andere aus: in Wahrheit aber haftet der Dualismus von Endlichem und Unendlichem an der Vorſtellung von Gott als dem Weltgeiſt; während dagegen, wo Gott nicht blos extenſiv unendlich gedacht wird, jene wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen möglich iſt, bei welcher ſich Gott wirklich auf abſolute Weiſe wiſſen kann in dem vollendeten Menſchenſohne, der die adäquate Erſcheinung des ewigen Gottesſohnes iſt, nicht ſofern er einſam bleibt, ſondern ſofern er auch das Haupt iſt, und ſofern das Leben, was ſich in ihm concentrirt, in aller Herrlichkeit der Kirche ſich aus einander breitet, des Leibes, in deſſen Gliedern auf relative Weiſe ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen wiederholt, welche abſolut in dem Haupte iſt.

werden, in welchen mit der Welt auch das göttliche Bewußtsein verflochten wäre, so wird die Sache nur noch bedenklicher. Aufgehoben kann der progressus in infinitum nur so werden, daß man ihn entweder in der Vollendung sein Ende finden läßt, oder aber so, daß man einen wahrhaften Fortschritt läugnet und in allen seinen Daseinsweisen den Geist für gleich vollendet ansieht. Jenes kann diese Philosophie, wie wir sahen, nicht, weil im absoluten Resultat mit dem Prozeß auch das Leben erlösche. Dieses aber, das Läugnen alles Fortschrittes, hätte in Beziehung auf das göttliche Selbstbewußtsein seinen guten Sinn, wenn es als ewig vollendet gedacht wäre. Allein da es sich erst durch den endlichen Geist und seine Momente vermitteln soll: so gewinnt die Läugnung des Fortschrittes einen andern Sinn, und ist sowohl in Beziehung auf die Welt als in Beziehung auf den Begriff Gottes verwerflich.

Was zuerst die Welt betrifft, so ist, wenn der Fortschritt und die Stufenfolge in den Epochen der Menschheit geläugnet wird, nach seinem eigentlichen Werth ein Geschlecht, wie das andere; das, worin eigentlich der Werth ligt, muß gleichermaßen in Allen zu finden sein [44]). Was ist aber dieses? Es ist die an sich seiende Göttlichkeit des Geschlechts. Dieß An sich ist aber nach dem System das Allgemeine, schlechthin Gleiche in Allen. Fällt diesem alle Bedeutung zu, so ist die Wirklichkeit, die Art und Weise, die Stufenfolge und Mannigfaltigkeit derselben, das Werthlose. Der einzige wahre Gehalt der Welt ligt in der abstrakten, völlig allgemeinen Bestimmung, daß Gott überhaupt sich ewig individualisirt. Wie er dieß thue, also der wirkliche z. B. ethische Gehalt der Individualitäten, ist gleichgültig [45]); wäre er es nicht, so müßte das Maaß und die Art der Wirklichkeit des An sich mit in Rechnung genommen sein.

Das An sich der Welt aber ist das göttliche Wesen. Ist die Welt der Wirklichkeit nach ihrem Gehalt gleichgültig für

[44]) Vgl. Rechtsphilosophie von Hegel §. 345, wie denn überhaupt unläugbar diese idealistische Philosophie eine Neigung hat zu der Betrachtungsweise, von der wir nun reden wollen.

[45]) Vgl. Baur, Trin. III, S. 925.

daſſelbe, ihre Ausbreitung und Mannigfaltigkeit, und ihr Fortſchreiten nur ein Zufälliges für den Weltgeiſt, weil es ihm nur um die ganz abſtrakte Beſtimmung des ſich als endlich Setzens und Wiederaufhebens zu thun iſt, um durch ſtete Negation des geſetzten Endlichen ſeine Unendlichkeit zu bewähren: ſo iſt der ganze weſentliche Gehalt der Welt und Geſchichte nur ein leeres Spiel, eine endloſe Wiederholung; die Welt der Wirklichkeit nur eine Welt markloſer Geſtalten ohne Sinn und Zweck, von Gott verlaſſener Zufälligkeiten, indem Gott in denſelben keinen Gehalt auszulegen oder zu verwirklichen hat, vielmehr ihm nur darum zu thun iſt, im Wechſel von Setzen und Aufheben des Endlichen ſich ſelbſt als Leben zu erhalten.

Da ſinkt dann freilich der große Organismus von Geiſtern, von Perſönlichkeiten, deren jede für ſich von unendlicher Tiefe und Bedeutung iſt, dergleichen das Chriſtenthum kennt und ſchafft, herab zu der zahlloſen Mannigfaltigkeit von Exemplaren der Gattung, welche keine wahrhaft geiſtige Eigenthümlichkeit haben.

Die Prädikate, die hier der Perſon Chriſti abgeſprochen werden müſſen, weil mit dem Begriffe des Weltgeiſtes gegeben iſt, daß er ſich in einem Einzelnen nimmermehr darſtellen kann, ſondern nur im Ganzen, ſollen zwar der Menſchheit zufallen; und ſo ſcheint, wenn auch auf Koſten Chriſti, die Menſchheit erhöht, zumal die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur als reale, nicht als Kant'ſches unwirkliches Sollen, ja als eine in unendlich höherem Sinne reale und wahre geprieſen wird als die auf Ein Individuum beſchränkte ſei. Aber während im Chriſtenthum die Kehrſeite der Niedrigkeit des Menſchen durch die Sünde ſeine Hoheit durch jenes Eine Individuum iſt, ſo hat jene beſonders von Strauß verkündigte Apotheoſe der Menſchheit überhaupt zu ihrem Revers die Nothwendigkeit der Sünde ſo lange Leben iſt, und jene Realität der Einheit Gottes und des Menſchen die ewige Nichtrealität, indem es unmöglich ſein ſoll, daß das Urbildliche hiſtoriſch werde. An ſich ſollen alle Menſchen göttlich ſein, aber in der Wirklichkeit Jeder ſeinem Begriff immer und weſentlich widerſprechend. Denn der Begriff eines Jeden iſt in dieſer Philoſophie nicht eine individuelle, ideale Per-

sönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott, dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen ist. Das ist statt Ueberwindung nur Ueberbietung des Kant'schen Dualismus zwischen Sollen und Sein; und wenn von ihm und der Wirklichkeit hinweg auf das immer auch in der Sünde und in dem Zwiespalt sich gleichbleibende An sich als die Hauptsache hingewiesen wird, so heißt das unter Kant zurücksinken, und an die Stelle der Ethik eine gegen Gut und Bös indifferente Physik oder Logik setzen.

Wie wir aber hierin eine höhere Ansicht vom Wesen der Menschheit nicht finden können, so ist zweitens auch der Begriff Gottes völlig ungenügend weil in letzter Beziehung unethisch gedacht. Da der Prozeß der Welt zugleich der des göttlichen Lebens und seine Manifestation sein soll, der Gehalt aber des Gesetzten völlig bedeutungslos ist, so wäre Gott hier nur das schlechthin formelle Leben, die principielle Einheit des Setzens und Aufhebens. Wie die Explikation des menschlichen Selbstbewußtseins im Fortschritt zu immer höhern Stufen für Gott etwas Gleichgültiges wäre, so müßte auch die Vollendung des eigenen Selbstbewußtseins, die nur durch das Endliche hindurch möglich sein soll, für Gott etwas Gleichgültiges sein. Zu seinem Begriffe gehörte nicht, daß er sich wisse in seinem innern, unendlichen Reichthum als absoluten auch ethischen Geist, sondern nur, daß er sei die ewige Einheit des Setzens und Aufhebens des Endlichen. Wo aber der Gehalt so aus Gott hinausgehalten wird, da ist, um mit dem System selbst zu reden, die Form abstrakt und unwahr gedacht, weil sie nicht Eins ist mit dem Inhalt.

Nun ist aber schon das absolute Selbstbewußtsein nicht etwas, was dem absoluten Geiste nach Belieben zu- oder abgesprochen werden könnte, wie es eben kommt; sondern er ist nicht absoluter Geist ohne absolut sich selbst zu wissen. Wäre Gott nicht absolutes Selbstbewußtsein, so könnte er zwar Wissen dennoch sein, oder Bewußtsein, aber nicht einmal absolutes Wissen; denn sein Bewußtsein wäre zwar erfüllt mit dem Vielen, allein dieß Andere ist nicht er selbst, und so fehlt seinem

Wiſſen ein Weſentliches, weil er nicht ſich ſelbſt Gegenſtand und Inhalt ſeines Wiſſens iſt. Und hier hilft es nicht zu ſagen, dieſes Andere ſei weſentlich er ſelbſt, indem er das Andersſein als Beſtimmung ſeiner in ſich aufgenommen; denn geſetzt, es wäre alſo, und das Umſchlagen der Idee in ihr Andersſein ſtände nicht ſo unbewieſen da, als wir oben ſahen, ſo iſt doch dieſes Andere nur an ſich er ſelbſt; daß er das Andere an ſich ſei, müßte auch in ſein Bewußtſein treten, damit dieſes durch das ſich ſelbſt Wiſſen im Andern abſolut verwirklicht wäre. Fehlt dieſes, ſo iſt das göttliche Bewußtſein nicht vollendet, die Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern iſt nur an ſich da, nicht gewußt; es gäbe ein Moment der Wahrheit was nicht von Gott gewußt, ſondern nur in der Form des unmittelbaren Seins da wäre: und ebendamit, daß das Bewußtſein ſich nicht zum Selbſtbewußtſein vollendet, wäre es ſelbſt nicht abſolut. Aehnliches ließe ſich von den ethiſchen Beſtimmungen des Gottesbegriffs nachweiſen.

Keineswegs ſoll behauptet werden, daß die obige Betrachtungsweiſe die einzige ſei, unter welcher Welt und Gott in dem Syſteme gedacht ſind. Aber, wenn dann wieder die Welt in ihrem Reichthum von Individualitäten nicht als weſenloſer, hinfliehender Schatten, als Accidens an der göttlichen Subſtanz, ſondern die Geſchichte der Menſchheit wirklich als eine Entfaltung des göttlichen in ſie eingegangenen Lebens, als Verwirklichung des unendlichen Reichthums der göttlichen Idee betrachtet wird, ſo iſt das nur ein Beweis, wie in dem Syſtem zwei ſich völlig widerſprechende Anſchauungsweiſen unverſöhnt neben einander hergehen, wie jene rein idealiſtiſche Betrachtungsweiſe, welche die Welt zu einem Schattenreiche macht, ſich nicht durchführen läßt, ohne daß die Schatten immer wieder nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürſten. Wenn andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein Gottes immer wieder feſtgehalten werden will, ohne daß doch einzuſehen iſt, wie dieß irgend damit ſich vertrage, daß die Welt das Medium für daſſelbe ſoll bilden können, ohne daß die Abſolutheit von jenem verletzt werde, ſo iſt dieß nur ein Beweis, wie die Wahrheit immer wieder wenig-

stens in sofern sich geltend macht, als sie das Irrthümliche nie läßt, ohne es durch Reste der Wahrheit mit sich selbst in Widerstreit zu setzen und so über sich hinaus zu führen [46]).

All das Bisherige mag uns überzeugen, daß das System, in sich selbst noch nicht vollendet, sondern voller Widersprüche, besonders in Beziehung auf das, was die Grundlage seiner Ansicht über die Christologie ist, in keiner Weise als befugt kann angesehen werden, diese zu richten, noch als fähig deren Unmöglichkeit zu begründen. Denn es kann diese Unmöglichkeit nur um den Preis der Bedeutungslosigkeit alles Wirklichen, oder des ewigen Dualismus eines progressus in infinitum behaupten. Das Christenthum steht weit über ihm, wie wir gesehen haben, in dem Punkt, der hier die Hauptsache ist, in seinem Begriff vom Endlichen und Unendlichen. Denn während sich, wie nachgewiesen ist, in dieser Philosophie immer wieder der schlechte Begriff von Unendlichkeit einschleicht, bei welchem es freilich undenkbar ist, daß Endliches unendlich, das Unendliche endlich sei, d. h., bei welchem der Begriff der Menschwerdung Gottes nie ganz und wahrhaftig sich realisiren kann — so ist es nach dem Christenthum nicht widersprechend, daß die wahre, intensive Unendlichkeit in Endlichem sei, sondern es verkündigt diese wahre Versöhnung des Endlichen und Unendlichen als geschehen in dem Sohne Gottes, als fortwährend geschehend in denen, die durch den Glauben Kinder Gottes und Glieder werden an dem Haupte, das da ist Christus. Das führt noch auf eine andere Seite der Betrachtung.

War einmal Gott als das Wesen der Welt bestimmt, so war es eine logisch erlaubte Umsetzung des Subjektes und des Prädikats, wenn Feuerbach damit Ernst machend, das Wesen der Welt zur Welt selbst zu rechnen, die Welt zum Subjekt

---

[46]) Mit dieser Kritik des Systems stimmen im Wesentlichen zusammen die treffliche Schrift von K. Ph. Fischer, die Idee der Gottheit, 1839. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilosophie, Leipz. 1837. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philos. A. 2. 1841. Chalybäus, Philos. u. Christenth. Ein Beitrag z. Begründung d. Religionsphilos. Kiel 1853.

und Gott zum bloßen Prädikat an der Welt machte. Damit war dann in abſoluten Anthropologismus, den Vorläufer des Materialismus übergegangen. Davon iſt der Theil der Schule Hegels allerdings weit entfernt, der vielmehr die Welt nur idealiſtiſch, als Schein oder ſelbſtloſes Accidens zu behandeln weiß [47]). Aber wie er mit ſeinen Mitteln dieſem Umſchlage nicht zu wehren vermag, da nur in dem Ethiſchen und in der Religion und ihrer Logik die Macht dawider liegen kann, indem nur durch jene der Begriff Gottes eine Selbſtändigkeit gewinnt, welche ihn davor ſichert, vielmehr nur als Welt angeſehen zu werden: ſo muß jener Theil der Schule ſelbſt, um den Widerſprüchen in Hegels Syſtem zu entgehen, zu einem wenn auch etwas modificirten Fichte'ſchen Idealismus oder zu Spinoza zurückfallen. Damit aber läßt er eine der beiden Seiten, welche zu vereinigen Hegel ſich zur Hauptaufgabe geſetzt hatte, fallen. Strauß bekannte offen, aus den Widerſprüchen, die Hegel nicht bewältigt, zu Spinoza zurückkehren zu wollen. Baur gibt gleichfalls zu verſtehen, das Syſtem biete zwei mögliche Auffaſſungen dar, er ſelbſt neigt ſich mehr der idealiſtiſchen zu. Mit dieſem Rückfall auf frühere Standpunkte iſt aber das Problem der Ueberwindung des Spinozismus und des ſubjectiven Fichte'ſchen Idealismus, die Ineinanderbildung von Subſtanz und Subjekt woran Hegel ſeine Kraft geſetzt, aufgegeben und fallen gelaſſen. Denn vielmehr beide ſind von dieſem Theil der Schule doch wieder als einander ausſchließend gedacht. In dieſer Hinſicht verdienen nun einige andere Männer der Schule noch Beachtung, welche, ſtatt die bildungsfähigen Keime des Syſtemes auszuſtoßen, den Gedanken jenes Problems, der das Neue, was Hegel erſtrebte, bezeichnet, zu bewahren ſuchen durch Fortbildung und reine Durchführung deſſelben [48]). Sie ſind dabei zum Theil geleitet von einer

---

[47]) Vgl. Baur, Trin. III. 959. Anm. Gleichwohl ſoll nach Baur eine ſolche Welt ernſtere, feſtere Unterſchiede in Gott begründen, als die Trinitätslehre der Kirche.

[48]) Jul. Schaller, der hiſtor. Chriſtus u. d. Philoſophie; Kritik der dogm. Grundidee des Lebens Jeſu v. Dr. Strauß 1838. Göſchel, Beiträge z. ſpekul. Philoſophie v. Gott u. d. Menſchen und vom

energischeren Idee des Sittlichen, und gehen kraft dessen und der damit gegebenen Idee der Persönlichkeit darauf aus, über die erste Stufe der neuern Zeit, die der unmittelbaren, abstrakten Einheit des Göttlichen und Menschen, welche Einerleiheit geblieben war, hinauszuführen, und dem Unterschiede in der Einheit sein Recht werden zu lassen.

J. Schaller und Göschel nehmen schon dadurch eine wahrere und dem Christenthum entsprechendere Stellung ein, daß sie das Böse einer ernsteren Beachtung würdigen. Beide leugnen die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde hindurch. Denn diese These, sowie die von der Unerreichbarkeit der Bestimmung des Menschen alterirte, sagt Schaller, das menschliche Ideal, bezeichnete als das Wesen des menschlichen Geistes die unüberwindliche feste Endlichkeit. Rechnen wir das Böse und das schlechthin beschränkte Wissen zum Wesen des Menschen, so ist eben dieß seine Idee, sein Ideal, und das Sündigen gehört zu seinem Begriffe [49]). Göschel klagt über die Vernachlässigung der Lehre von der Sünde in der Spekulation, und über voreilige Urtheile Hegels hierüber, die zu seinem System, wie er, meint, nicht passen. Die Erkenntniß der Sünde sei mit Recht das β und ψ der Philosophie genannt. Was ihre angebliche Nothwendigkeit betreffe, so entkräften die Beweise für sie sich selbst. Man sage: die Willkür und die Selbstunterscheidung und Trennung von Gott sei nothwendig zur Verwirklichung der Freiheit und des Selbstbewußtseins. Vielmehr aber sei nur die Möglichkeit der wirklichen Willkür, nicht die Wirklichkeit, nur die Unterscheidung, nicht die Scheidung von Gott nothwendig zur Freiheit und zum Selbstbewußtsein; es lasse sich vielmehr zeigen, daß die Verwirklichung der Willkür der Freiheit geradezu zuwiderlaufe und jene Scheidung statt Erkenntniß Verfinsterung bringe.

Gottmenschen. Mit Rücksicht auf D. F. Strauß's Christologie, Berlin 1838. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft 1839. Rosenkranz, Theol. Encyclop. A. 2. 184 S. Marheineke, Syst. d. christl. Dogmatik, herausgeg. v. Matthies und Batke, Berl. 1847.

[49]) S. 39. 86 f.

Das Böſe habe die Speculation als zufällig anzuſehen und in ſich Raum für Zufälliges zu laſſen [50]). Sonach kann von dieſer Seite nichts hindern, die Idee in Chriſti Perſon ſündlos realiſirt zu ſehen.

Noch tiefer ins Ganze des Syſtems nach ſeiner unmittelbaren Geſtalt greift das ein, was beide gegen die Vorſtellung von Gott als dem Weltgeiſt vortragen. Man hat vollkommen Recht, ſagt Schaller [51]), „wenn man an der Behauptung feſthält, daß das Abſolute aufhöre, abſolut zu ſein, wenn daſſelbe als von dem endlichen Wiſſen des Menſchen vermittelt und ſomit bedingt gedacht werde. Eine ſolche Vermittlung finde z. B. dann ſtatt, wenn Gott an ſich unperſönlich, erſt im Wiſſen des Menſchen von ihm zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt kommen ſoll. Und wenn wir vollends nicht nur das Bewußtſein des Menſchen von Gott überhaupt, ſondern das dem Inhalt wie der Form nach beſtimmte Wiſſen des Menſchen von Gott, als die Vermittlung betrachten, durch welche Gott ſeine Form erhalte, ſo erſcheine der Fortſchritt des menſchlichen Wiſſens von Gott auch als Fortſchritt des Weſens Gottes ſelbſt. Wenn alſo der Menſch Gott nur als Subſtanz vorſtellt, ſo iſt Gott auch nur Subſtanz, und erſt mit der Vorſtellung Gottes als des abſoluten Subjects geht Gott auch aus der Subſtantialität in die Subjectivität über, bis er vom Menſchen als Perſon gefaßt, endlich zur wirklichen Perſönlichkeit gelangte. Das Bewußtſein dieſer Bedingtheit Gottes durch das endliche Bewußtſein müßte den Glauben an Gott als Subſtanz, oder Subject, oder Perſon geradezu aufheben, und in die Gewißheit umſchlagen, daß nicht Gott, ſondern das menſch-

[50]) Beiträge S. 17–28. Vervollſtändigt iſt der Beweis von der Nichtnothwendigkeit des Böſen durch Chalybäus, der auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Sünde und allmählicher Entwicklung zur Vollkommenheit durch Unvollkommenheit hindurch aufmerkſam macht, Syſt. d. ſpecul. Ethik I, 143 ff. Wiſſenſchaftsl. S. 189 ff.

[51]) l. c. S. 53 ff. Aehnlich auch Billroth in ſ. Vorleſungen über die Religionsphiloſophie Leipzig 1837. vgl. Frauenſtädt, die Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes. 1838. Die Menſchwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berl. 1839.

liche Wissen das wahrhaft Absolute sei [52]), denn das Absolute wäre da vollständig ein Produkt des endlichen Wissens, das in sich selbst ruhend nicht in einem Andern seine Voraussetzung hätte."

Dieser subjektive Idealismus hebe aber auf seiner höchsten Spitze sich selbst auf. Und auch abgesehen hievon trete die Einseitigkeit der Behauptung, daß Gott gerade Das sei, als was ihn der Mensch denke, sogleich dadurch hervor, daß z. B. die Vorstellung der Substanz sogleich verschwinden würde, wenn Gott wirklich die Substanz wäre; daher sei der Glaube an Gott als an die absolute Substanz schon die thatsächliche Widerlegung seines eigenen Inhalts. Die Substanz schließt ja durch ihren Begriff schon die Vorstellung, also auch die Vorstellung von ihr selbst aus, und versenkt alles in unterschiedslose Einheit. Vielmehr, wie in der Gewißheit von der Wahrheit überhaupt unmittelbar das Bewußtsein ligt, daß die Wahrheit nicht erst vom Subject gemacht und erfunden, daß sie vielmehr an und für sich die Voraussetzung für das wissende Subjekt ist: so ligt auch in dem Glauben an den persönlichen dreieinigen Gott die Gewißheit, daß Gott nicht erst durch den Menschen persönlich und dreieinig geworden ist, sollte auch der Mensch erst in der Zeit das Wesen Gottes als dreieinige Persönlichkeit erkannt haben.

Aehnlich hat Göschel an der Ueberwindung der falschen Vorstellung von Gott als dem bloßen Weltgeiste gearbeitet [53]). Er hat zu dem Ende die immanente Trinität nicht mehr blos als ein Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst, sondern als ernstliche Unterschiede in Gott gefaßt, in welchen er sein ewiges, absolutes Selbstbewußtsein und Persönlichkeit hat. Dabei verdient noch Erwähnung, daß er zwischen dieser immanenten Trinität und der ökonomischen, zwischen der ewig in sich selbst vollendeten göttlichen Persönlichkeit und der historischen Person- oder Mensch-

[52]) D. h. die Consequenz dieses Pantheismus wäre der Anthropologismus.

[53]) Dabei hat sich aber Göschel dadurch in eine schwierige Lage versetzt, daß er seine Einstimmung mit Hegel als eine ausdrückliche hat behaupten wollen.

werdung das Band nicht verlieren will (vgl. z. B. S. 264). Er dringt mit Recht darauf (S. 262), daß man ſich vor beiden Extremen hüte, dem der Abſtraktion des Göttlichen und Menſchlichen gegen einander, und dem andern, welches den Unterſchied beider verflüchtigt und verwiſcht. Dieſe Vermiſchung finde ſich in der Schule in den manchfachſten Ausdrücken: der Unterſchied werde durch die Einheit für beſeitigt angeſehen; es werde wohl gar gelehrt, daß, weil die Immanenz Gottes in der Welt und die Transſcendenz Gottes gegen die Welt ſich durchdringen, nunmehr auch keines dieſer beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich ſei, ſtatt daß gerade durch die Vermittlung der Unterſchied deſto heller in's Licht geſetzt werde. Dieſer Vermiſchung des Unterſchieds zwiſchen dem abſoluten und endlichen Geiſt habe die Philoſophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen. Die Urſachen dieſer Trübung der Philoſophie ſeien theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, theils die, weil nicht hiſtoriſche, auch nicht reale Vorſtellung von der Erlöſung, theils das Mißverſtändniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit [54]).

In der That, wird nicht der Unterſchied in der Einheit bewahrt, ſo kann die Folge nur ſein, daß entweder in der Subſtanz auch das Weſentliche der Subjektivität gefunden und ſo in jener dieſe abſorbirt wird, oder umgekehrt in einem neuen Fichtianismus die göttliche Subſtanz ſich verflüchtigt.

Aus dieſer Verwerfung der Idee von Gott als dem bloßen Weltgeiſte entwickeln ſich ſofort die folgenreichſten Sätze. Denn nun kann es, ohne Verletzung der wirklichen Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen, auch zu einem feſten Unterſchiede

---

[54]) Auf die abſolute Unabhängigkeit Gottes vom Menſchen, die ſchon in ſ. Aſeität liege, drangen auch im Intereſſe der Perſönlichkeit Gottes Frauenſtädt, die Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes, mit einer Vorrede von Gabler, Berlin 1838. Gabler, De verae Philosophiae erga christ. relig. pietate 1836. Hanne, Rationalismus u. ſpekul. Theol. in Braunſchweig 1838. u. And., auch Conradi a. a. O. hält die ewige abſolute Reflexion Gottes in ſich feſt.

zwischen beiden, und mit der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes auch zur Anerkennung des unendlichen Werthes der menschlichen Persönlichkeit kommen [55]). Um diese letztere Seite der Sache nun haben sich Schaller und Göschel wesentliche Verdienste erworben. Jener zeigt auf überzeugende Weise, daß, wenn die Unendlichkeit nicht auch in die Form der Einzelnheit oder Subjektivität eingehe, sondern beide außer einander bleiben, die Versöhnung noch nicht geschlossen sei. Mit Recht finde man diese Versöhnung nicht in einer blos moralischen Einheit Gottes und des Menschen, sondern in einer wesentlichen, d. h. in der Idee der Gottmenschheit. Wolle man nun aber die Gottmenschheit der ganzen menschlichen Gattung zuschreiben, sage man, (S. 64 ff.) daß kein Einzelner die Fülle der Göttlichkeit in sich umfassen könne, und soll so die Gattung der Menschheit der wirkliche Gottmensch sein, so sei diese Lehre von Christus so wenig die Aufhebung der dem christlichen Bewußtsein wesentlich vorangehenden Entzweiung des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, daß sie vielmehr die Entzweiung als unauflöslich fixire. Die Theilnahme des Einzelnen nämlich an der Gattung ist keine persönliche, sondern nur substantielle Theilnahme, und doch ist das eben die Basis der Entzweiung, daß der Mensch sich nicht als sich selbst wissendes Subjekt mit Gott in Einheit weiß. Die absolute Substanz setzt nicht nur alles Einzelne sondern auch die einzelnen Personen zu nur verschwindenden Momenten ihres Wesens herab. Dasselbe thut das absolute Subjekt, welches als Eines ohne wirklichen Unterschied in sich selbst ist. Das sich in der Entzweiung wissende Subjekt verlangt nicht nach der Einheit mit der Gattung, die es ja nie verliert, sondern nach einer Einheit mit Gott, und zwar nicht einer nur substantiellen sondern persönlichen, der Mensch will

[55]) Vgl. Schaller l. c. S. 50 ff. Man vergesse aber nicht, daß hiemit nur erst eine, wenn gleich sehr wichtige Vorfrage für die Christologie erledigt ist. Die Nothwendigkeit der Gottmenschheit kann anerkannt sein, und doch die Anwendung auf die Christologie noch sehr verschieden ausfallen.

sich in Gott frei wissen. Diese der Entzweiung nothwendig immanente Sehnsucht nach der Versöhnung wird dadurch, daß der Gattung der Menschheit die Gottmenschlichkeit zugestanden wird, nicht erfüllt, sondern vielmehr als unerfüllbar abgewiesen und auf eine substantielle Theilnahme an der Göttlichkeit reducirt, von deren Unzureichenheit für den Geist die Entzweiung selbst das entschiedenste Bewußtsein hat. So bleibt das unumstößlich gewiß, daß die blos substantielle Theilnahme des sich wissenden Subjects an der unpersönlichen Gottmenschheit nicht die Versöhnung, sondern die Entzweiung ist.

Hatte ferner Strauß mit den Kategorien „Gattung und Exemplare der Gattung" operirend gesagt, in der Allheit ihrer einander ergänzenden Individuen und in ihr allein habe die menschliche Gattung ihre Vollkommenheit, die Einzelnen seien als solche nur einseitige Bruchstücke des Ganzen, das in der ganzen Ausbreitung der Menschheit sein Dasein habe, so zeigte Schaller siegreich sowohl, daß das Wesen des Geistes bei solchen Naturkategorien noch ganz ignorirt sei, die auf dasselbe nicht passen, als auch positiv, daß vielmehr gerade des Geistes Wesen sei, das Allgemeine in subjektiver Form zu sein, oder eine Totalität zu bilden. Das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität sei gerade das Wesen der Natur; weil dieses für sich ein unaufgelöster Widerspruch ist, indem die Gattung in der Natur nie eine ihrer Idealität entsprechende Realität, nie sich selbst in den Individuen gewinnt, weist es über sich selbst hinaus. Die Lösung dieses Widerspruchs ist der Geist. Durch Selbstbewußtsein und Willen scheidet er sich ab von der Natur und setzt diese zum Moment an sich herab. So ist der Einzelne nicht blos dieses einzelne Individuum, sondern als Einzelner zugleich Ich, einfache Allgemeinheit. Dadurch allein, durch diese unendliche Bestimmtheit an sich selbst ist das Individuum zugleich Person. Die einzelne Person hat die Gattung nicht als Substanz in sich, sondern weiß sich selbst, ist für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst. (Er will sagen: eine Tota-

lität). Dadurch hört das Allgemeine auf, nur Substanz zu sein, und verdoppelt (d. h. vervielfacht) sich [56]).

Wenn nun aber jeder Geist als solcher Totalität ist und nicht bloßes Fragment, wie die einzelnen Arten in der Natur, so muß auch Christus eine Totalität, Einheit des Allgemeinen und des Individuellen sein. Aber da fragt sich, welche Dignität bleibt da der Person Christi, wenn Alle als Personen Totalität sind? Hier ist Schaller ungenügend. Denn einerseits macht

[56]) A. a. O. S. 36. Dasselbe meint Rosenkranz Encycl. 2. A. S. 64, wenn er es als Art der Idee d. h. als Nothwendigkeit der Vernunft bezeichnet, das Einzelne als die Einheit des Besondern und Allgemeinen, also als punktuelle Totalität zu setzen. Nur daß Natur und Geist von ihm zu wenig unterschieden werden. Auch kann man nicht mit Rosenkranz sagen: „Jeder Mensch ist alle Menschen, jeder Geist ist alle Geister.“ Denn diese Formel setzt und leugnet zugleich die Unterschiedenheit der einzelnen Geister, die dadurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie als Geister Totalitäten sind. Besonders aber hat Conradi (Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 1839. S. 58.) auf das Wesen der Persönlichkeit aufmerksam gemacht. „Sie ist eben dieses, die Realität des Begriffs in seiner Unendlichkeit zu sein.“ S. 257 ff.: die Individuen der natürlichen Gattung sind nur Durchgangspunkte, Andeutungen des Lebens der Gattung, Muster, Exemplare. Aber mit diesem natürlichen Verhältniß von Gattung und Individuum ist der Begriff der Menschheit nicht erreicht; auch könnte man da nicht sagen, daß die Idee in der Menschheit realisirt sei, indem es der Idee wesentlich ist, ihrer selbst bewußt d. h. in einem Selbstbewußtsein verwirklicht zu sein. Jedenfalls müsse also in der Welt der Menschheit, der persönlichen Wesen die Verwirklichung der Idee gesucht werden. Aehnlich bezeichnet Marheinecke Syst. d. Dogm. S. 293. den Begriff der Persönlichkeit als den das Räthsel des scheinbaren Widerspruches zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen lösenden. In ihr finde statt der Uebergang der Absolutheit in die Ichheit und der Ichheit in die Absolutheit; durch sie sei Menschwerdung Gottes möglich. Hiemit langt dieser Theil der Hegel'schen Schule, nicht ohne Hinzunahme des Willens zu dem Wissen, an demselben Punkt, der Persönlichkeit an, als der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, den wir in Schellings Freiheitslehre fanden. Auch Vatke (die menschliche Freiheit ꝛc. 1841) hat nach dieser Seite das System fortzubilden gesucht; ferner in unabhängigerer Stellung zu Hegel Fischer, Fichte, Weisse.

er sich anheischig zu zeigen, daß in Christus Gott auf einzige Weise sich gottmenschlich offenbare [57]), andererseits, ohne Vermittlung hiemit, fordert er, daß behufs der Versöhnung die ganze Fülle des Göttlichen in jedem Gläubigen sei [58]). Wäre nun irgend durch die Idee Gottes oder des Menschen motivirt, daß wir durch Christus an dieser Fülle Theil haben, so wäre eine Vermittlung beider Sätze in Aussicht: Christus wäre von allen nicht zwar durch seine Fülle unterschieden, die er vielmehr nicht für sich behält sondern mittheilt, aber dadurch daß er der reale Quellpunkt aller göttlichen Segensmittheilung an die Menschheit innerhalb ihrer selbst ist. Allein statt dessen verläßt er den speculativen Weg und betritt den blos historischen, so daß er das Ziel, das er sich steckte, nicht erreicht. Er erinnert einerseits daran, daß die Menschen wie sie sind den Begriff ihrer Persönlichkeit nicht realisiren, vielmehr im Zwiespalt, in der Sünde sind, und der Versöhnung bedürfen, die nur durch Gottes Gegenwart und Selbstoffenbarung könne gestiftet werden, andererseits daran, daß Christus als die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt anzusehen sei, denn jeder geistige Fortschritt gehe aus von der Energie der Individualität; das sei die Art der Idee, zuerst zu geizen, an einem einzelnen Punkt hervorzutreten, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle über Viele auszuschütten [59]). Aber warum statt der historischen Mittlerschaft nicht die innere Selbstmittheilung Gottes zur Versöhnung genüge, wird nicht klar, und ebensowenig, was Andres der historische Christus gethan habe, als daß er das Bewußtsein der Einheit mit Gott in den Andern veranlaßte, was offenbar eine dürftige, ja fast zufällige und jedenfalls vergängliche Bedeutung Christi aussagte [60]). Schallers Verdienst besteht mithin vornemlich

[57]) S. 86 f.

[58]) S. 85.

[59]) S. 96—99. 58.

[60]) Nach dem oben bei Hegel Bemerkten folgt aus dieser empirischen Ableitung höchstens die Nothwendigkeit des Glaubens an die vollkommene Gegenwart Gottes in Christus. Es entzieht sich ihm auch selbst dieser Mangel nicht ganz S. 93. Ja nach S. 127.

nur darin, gezeigt zu haben, daß die Gottmenschheit im Subjekt, in der Persönlichkeit und in keiner andern Form ihr adäquates Dasein haben kann.

An dem Punkte nun, wo Schaller die Aufgabe hatte fallen lassen, griff Göschel (Beiträge u. s. w. 1838) ein. Er sucht den Begriff der Gottmenschheit, welcher bei Schaller noch immer zu einer profusen Anwendung auf Alle sich neigte, dadurch näher zu bestimmen, daß er nicht stehen bleibt bei dem Begriff der Totalität, die jede einzelne Person zu sein bestimmt ist, sondern weiter greifend für die unendliche Vielheit dieser Totalitäten wieder fordert, daß sie auch als eine Einheit, nicht blos als diffuse Pluralität gedacht werden [61]). Der Werth der

---

scheint er auch eine nur vergängliche Bedeutung Christi anzunehmen. „Die Theilnahme Aller an der Person und That Christi enthält allerdings eine Negation des Einzelnen, individuellen Christus in sich," wiewohl er beifügt: sie ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie eben so sehr auch die spezifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Noch bestimmter löst Conradi, Kritik der christl. Dogmen, S. 280 ff. Christi Persönlichkeit zuletzt wieder „in die Unendlichkeit des persönlichen Geistes" auf. Leiblichkeit sei nur das relative Ende der Wege Gottes, nemlich bis dahin, wo die Geistigkeit in die Leiblichkeit, die endliche Individualität, die durch sie gesetzt werde, hineingeboren sei; von da an aber gelte: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes, und in dieser werde die endliche Individualität aufgehoben.

[61]) Diesen Weg hatte schon meine Abh. in d. Tüb. Zeitschr., welche die Grundlage vorliegenden Werkes ist, eingeschlagen 1836, 1. S. 239. Der dogmatische Grundgedanke ist dann in der Schlußabh. der vorigen Ausgabe S. 527 ff. wörtlich wiederholt. Nachdem nemlich bemerkt ist, die ganze Entwicklung der Wissenschaft zeige, daß sie auch bei dem besten Willen Christo eine specifische Eigenthümlichkeit und Einzigkeit nicht bewahren könne, wenn sie nicht auf der Spur der kanonischen Lehre bleibend (1 Cor. 15, 45—47. Röm. 5, 12 ff., Eph. 1, 19—23., 4, 10—16., 5, 23 ff. Col. 1, 18 ff., Hebr. 1, 2. 3., Joh. 1, 1—14.) ihm auch eine metaphysische zuerkenne, wird wiederholt: „Wie eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneten Stufen des Daseins als die zerstreuten, auseinandergefallenen Momente Eines Ganzen, Einer

Perſönlichkeit, den Schaller u. A. feſtgeſtellt, forderte hiezu dringend auf, damit die einzelnen Perſönlichkeiten nicht als leere

---

Idee betrachtet, welches ſich dann in der edeln gottähnlichen Geſtalt des Menſchen zuſammenfaßt, der als ſolcher das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung iſt: ſo iſt auch die Menſchheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee zu betrachten, nemlich Chriſti. Und wie die Natur ſich nicht blos in der Idee eines Menſchen zur Einheit verſammelt, ſondern im wirklichen Menſchen, ſo faßt ſich auch die Menſchheit nicht zuſammen in einer bloßen Idee, einem idealen Chriſtus, ſondern in dem wirklichen Gottmenſchen, der ihre Totalität perſönlich darſtellt und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Perſönlichkeiten in ſich verſammelt. Und wie die erſte Zuſammenfaſſung zerſtreuter Momente, die in Adam geſchah, obwohl eine Zuſammenfaſſung der Natur und ſelbſt noch an ihr participirend, ſelbſt noch ein Naturweſen, doch eine unendlich höhere Geſtalt darſtellt, als jedes der einzelnen Naturweſen: ſo ſteht auch der zweite Adam, obwohl in ſich eine Zuſammenfaſſung der Menſchheit und ſelbſt noch ein Menſch, doch als eine unendlich höhere Geſtalt der Menſchheit da denn alle einzelnen Darſtellungen unſrer Gattung. War Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung, als ſolches aber bereits hinüberreichend mit ſeinem Weſen in das Reich des Geiſtes und hinübergreifend über die natürliche Welt, ſo iſt Chriſtus das Haupt der geiſtigen Schöpfung, als ſolches aber ſchon hinüberweiſend von der Menſchheit auf eine ſo zu ſagen kosmiſche oder, wie wir es oben nannten, metaphyſiſche Bedeutung ſeiner Perſon.“ Hier ſei dann der Ort, wo ſich die Chriſtologie durch die Logosidee an die Trinitätslehre anſchließe, und wo die Rede der Schrift ihre Stelle finde von „dem Worte, das im Anfang war, das bei Gott und Gott ſelbſt war: alle Dinge ſind durch daſſelbige gemacht und ohne daſſelbige iſt nichts gemacht, was gemacht iſt. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menſchen. Und daſſelbige Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Zugleich war S. 370—376 der vorigen Ausgabe eine ausführliche Rechtfertigung dieſer Auffaſſung gegeben worden, die ich hier nicht wieder herſetzen will, ſondern wofür ich lieber auf die Werke von K. Ph. Fiſcher, Liebner, Lange, Rothe, die in der einen oder andern Hinſicht die Wahrheit jenes Grundgedankens anerkennen, begründen und ausführen, verweiſe.

Wiederholungen von einander in eine gleichartige Masse zusammensinken oder auseinanderfallen. Es muß dabei darauf

Nur das sei buchstäblich wiederholt, auch auf die Gefahr, daß von Männern wie K. Schwarz (Z. Gesch. d. neuesten Theol. 2 A. S. 261) abermals das direkte Gegentheil davon als meine Ansicht referirt werde, die Meinung der Kirche (die zu allen Zeiten, wie aus diesem ganzen Werke erhellt, diese apostolische Idee von Christi Person gehegt, bewahrt und, wo sie auf dem Gebiet der Spekulation sich findet, sie in dieser angeregt hat) wie auch die Meinung der obigen Darlegung ist nicht, daß in Christus „die Allheit der Individuen, wie sie leiben und leben, oder die kollektive Einheit derselben“(!) gegeben sei. Vor einem so krassen Mißverständniß hätte obige Darstellung schon durch die ausdrückliche Ablehnung derselben (A. 1. S. 373) geschützt sein sollen, sowie durch das, was vom ersten Adam gesagt ist. Was die Sache selbst anlangt, so ist die Vielheit der Nachkommen Adams, deren Jeder Totalität oder Microcosmus auf seine Weise ist, kein Grund gegen die bleibende Einzigkeit Christi. Sondern es wäre nur noch im Sinne des Apostels, 1 Cor. 15., fortzufahren: wie der erste Adam selbst wieder zum Stammvater einer Vielheit ihm Gleichartiger ward, obwohl er allein Stammvater blieb, so ist auch der zweite Adam zum Stammvater eines neuen ihm gleichartigen Geschlechtes geworden, das an seinem gottmenschlichen Wesen Antheil durch ihn gewinnt. Der Unterschied ist nur, daß der Prozeß vom zweiten Adam aus intensiv nicht mehr höher steigt, sondern zurückgreift zu dem schon vorhandenen Geschlechte der Menschen, die alle als Adams Kinder und nicht als Gottes Kinder geboren werden, aber nach ihrer Natur Gottes Kinder werden können, da sie ethische, geschichtliche Wesen sind. Damit schließt der Prozeß, statt in gerade aufsteigender Linie oder gar im Progress. in infin. fortzuschreiten, sich zu einem Kreise ab. Der zweite Adam ist zugleich der Letzte, die absolute Spitze der Menschheit, die zum Centrum der Familie der Gotteskinder wird. Er wird aber was er ist, dadurch, daß das schlechthin universale Princip, der Logos das absolute Ebenbild Gottes und Urbild der Welt, sich in ihm auch die kosmische Wirklichkeit gegeben hat seinem eigenen ethischen Wesen gemäß, das von Anfang an nicht blos auf Hervorbringung eines Geschlechtes der natürlichen, psychischen Menschen (1 Cor. 15, 46) sondern auf ein pneumatisches Geschlecht, ja auf das Sein und Leben Gottes in demselben gerichtet war. Diese Daseinsweise hat der göttliche Logos in Christo gefunden; in der vollkommensten, nicht blos substantiellen sondern persön-

ankommen, die Menſchheit ſelbſt wieder als eine Totalität in höherem Styl als es der Einzelne iſt, als einen Organismus in der Unterſchiedlichkeit der Glieder unbeſchadet der relativen Totalität der Einzelnen aufzufaſſen.

Göſchel's Anſicht iſt nun aber folgende: die Einheit der Menſchheit gebe man zu, finde ſie aber in dem allgemeinen, gottmenſchlichen Weſen der Gattung. Aber das ſei nominaliſtiſch, man denke höchſtens an eine moraliſche Perſönlichkeit der Gattung. Das genüge nicht, der moraliſchen Perſönlichkeit fehle der Kern, die Individualität, die ſubjektive Perſönlichkeit. Da bleibe die Perſönlichkeit ein bloßer Name, um die Gattung in Eins zu faſſen. Das Geſchlecht müſſe an ihm ſelbſt Perſönlichkeit und Individualität ſein. Woher käme auch ſonſt dieſe

---

lichen Form; und deßhalb ruht in dieſer Perſon die Kraft oder das „Prinzip" zur Wiedergeburt Aller aus dem Geiſt. Chriſti Perſon, weil kosmiſcher Ausdruck, menſchlichwirkliche Realität (εἰκών) des göttlichen Welturbildes oder des Logos, 2 Cor. 4., iſt das umſchaffende für Alle zureichende Urbild Aller geworden, die perſönliche Kraft der Verwirklichung auch ihrer urbildlichen Individualität. Damit, daß ſo das wahre Leben Aller in Ihm ſeinen Quellpunkt hat und er in dieſem Sinne potentiâ ihre Einheit, gerade als Perſon, iſt, wird ſeine menſchliche Perſönlichkeit oder wenn man will Individualität nicht aufgelöst, vielmehr ihre von allen andern ihn unterſcheidende und bleibende Einzigkeit beſteht eben darin, daß er allein das Haupt iſt kraft ſeiner nicht einſeitigen, ſondern abſoluten Verbindung mit dem Logos. Allerdings hat der Ausdruck: daß Chriſtus die Einheit der menſchlichen Einzelheit und der Gattung ſei, dann entweder etwas Nichtsſagendes oder etwas Unangemeſſenes, wenn man unter der „Gattung" eine phyſiſche Allgemeinheit verſteht; aber das Weſen der Menſchheit iſt, Geiſt zu ſein; dem Geiſt aber auch in ſeiner abſolut vollkommenen, mithin ſchlechthin mit Gott geeinigten und dieſen adäquat offenbarenden und in der Welt verwirklichenden Form widerſpricht doch die Einzelheit und Einzigkeit des Menſchenſohnes nicht, da nicht trotz der Perſönlichkeit und Einzigkeit ſondern durch ſie dieſe unterſchiedliche Perſon, Jeſus Chriſtus univerſale Bedeutung und eine Wirkung hat, wie ſie der Einzigkeit der Verbindung ſeiner als des Centralindividuums mit dem Logos zukommt. Vgl. auch über Schleiermacher S. 1161. 1164.

selbst, da das Geschlecht, wenn es selbst unpersönlich wäre, sie offenbar nicht geben könnte? Oder soll die Vielheit der Individuen die Stelle der Individualität des Geschlechtes selbst vertreten? Aber wo bliebe da die Einheit? Die vielen Individuen sind nicht Eins, bevor sie Alle werden, Alle aber oder Eins werden die Vielen nicht, wenn nicht dem Geschlecht selbst ein Individuum vorsteht als Subjekt. Die Einheit des Geschlechtes wird nur dadurch wirklich, daß sie in Einem Individuum ganz ist und dieß einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Geschlechts voraus und demnächst selbständig mit ihr fort.

Jeder Staat, jede religiöse Gemeine hat ihre Wirklichkeit nicht durch einen Gemeingeist, der blos in sich sitzen bleibt, sondern ist repräsentirt, und zwar anfänglich von Einem. In dem Einen ist ein relativ Allgemeines (in dem Individuum ist Persönlichkeit) und dieser ist das Haupt. Die Menschheit kommt aus dem Vielesein zum Einssein reell und in ihrem Bewußtsein nur durch ein Haupt. Die Pluralität kann nicht Totalität werden ohne die Gesammtheit in Einem. Dieser aber muß für sich Individuum sein, denn aller Persönlichkeit ligt zu Grunde die Individualität, das untheilbare Fürsichsein des Subjekts. Das Haupt ist daher nicht blos Seele, sondern auch Leib; Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelheit; Persönlichkeit ist die höchste Form der Individualität, wo sie das Allgemeine in sich hegt und doch für sich bleibt.

Man darf nicht sagen, die Vielen sind geeinigt substantiell; denn sie müssen auch als Subjekte oder nach ihrer höchsten Bestimmung geeinigt sein, und zwar nicht blos so, daß das sie Einigende ihr subjektiver Gedanke ist. Wenn das Ganze nur subjektiv gedacht ist, so fehlt ihm das Beste, die objektive Realität der Person. Da existirt es nicht außer der Vorstellung der Einzelnen. Ein solches Gedachtes kann auch nicht eine reale Macht der Einheit des Einzelnen sein. Wäre das Ganze nicht real als persönliche Macht über die Einzelnen, so verdankte es als bloße Vorstellung seine Persönlichkeit nur diesen, die doch was sie sind aus dem Ganzen sein müssen. Daher sei vielmehr

eine wirkliche, individuelle oder ſelbſtändige Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts anzunehmen, damit es nicht bei einer bloßen Kollektiv-Einheit nominaliſtiſcher Art ſein Bewenden habe. Es ſei zur Idee von dem Urmenſchen als der Urperſönlichkeit fortzuſchreiten, dieſe ſei Alles, oder die ganze Menſchheit in Einem [62]). — Das laſſe man ſich wohl gefallen, daß jedes Individuum als wirkliches Exemplar der Gattung, als Mikrokosmus gedacht werde, der das Allgemeine auf ſeine Weiſe ausdrücke und abſpiegle (individuis inesse universale individualiter) dagegen nicht, daß irgend ein Individuum das Ganze nach all ſeiner Fülle ausdrücke, d. h. individuo inesse universale et individualiter et universaliter. Aber die Idee ſei nicht ſo ohnmächtig, daß Allgemeines und Einzelnes, Unendliches und Endliches nicht wirklich congruiren können; und die Individualität ſei falſch gedacht, wenn ſie nur ruhig in ſich beharrende Endlichkeit ſein ſoll, vielmehr ſei ſie unendlich elaſtiſch, die Grundlage für die höchſte Wirklichkeit des Geiſtes, die Perſönlichkeit [63]).

Dieſe Urmenſchheit ſtellt er näher ſo dar. Wie jeder einzelne Menſch über der ganzen Natur ſteht, ſo der Gottmenſch über Menſchheit und Natur, nur daß er eben darum der abſolute Geiſt iſt, der Logos. Er ſtellt vollendet dar die Menſchheit in ihm ſelbſt, ehe ſie außer ihm geſetzt iſt und von ihm erfüllt wird. Er iſt die Menſchheit, wir haben ſie, er iſt ſie ganz, wir haben Theil daran. Seine Perſönlichkeit geht der Perſönlichkeit des Geſchlechts und ſeiner Individuen voran und ligt ihr zu Grunde. Als Idee (und in ſofern iſt er kein Einzelner) iſt er der ganzen Menſchheit eingepflanzt, ligt jedem menſchlichen Bewußtſein zu Grunde, ohne in einem Einzelnen zur Realiſation zu gelangen, ſondern nur im ganzen Geſchlecht

---

[62]) S. 63. 72 ff.

[63]) Vgl. hiezu Roſenkranz, Rec. v. Schleiermachers Glaubenslehre. Vorr. S. XII, wo er darauf bringt, die Idee energiſch zu denken, womit die Möglichkeit ihrer vollen Wirklichkeit in Chriſtus begründet ſei. Um die ſpeculative Feſtſtellung dieſer Begriffe hat ſich beſonders Fiſcher's Metaphyſik verdient gemacht.

am Ende der Zeiten. Also mit der Einpflanzung jener ewigen Idee ist die Menschheit nur objektiv und potentiell nicht wirklich erlöst. Aber diese selbe Idee, die in uns Allen wirklich werden soll, denn Christus soll in uns eine Gestalt gewinnen, kann sich auch, wie gezeigt, nicht in der bloßen Vielheit darstellen sondern die Vielen sind dadurch Eins, daß das ewige Wort selbst Mensch wird. Die dem Bewußtsein aller zu Grund liegende Idee ist so die Idee des in individueller Persönlichkeit menschwerdenden Wortes und nur als solche ist sie erlösend. Indem dieser Urmensch nun historische Person wird, wird er ein Mensch, das Individuum erscheint als ein Individuum, und so entsteht die Antinomie, daß dieser Urmensch als historischer auch Glied der Gattung (das Ganze zum Theil) werde. Das sei die Erniedrigung, sagt er, daß der Schöpfer auch geschaffen, geboren, Gottessohn des Menschensohn werde und in Knechtsgestalt eingehe. Der Gottmensch als an und für sich, als unerschaffen ist der vollkommene Mensch; er ist aber auch im Fleische der vollkommene, erschaffene Mensch. Aber zunächst ist die Offenbarung in Niedrigkeit noch nicht die vollkommene Erscheinung des vollkommenen Individuums oder des Urmenschen. Es gehört dazu noch die Erhöhung. —

Hiegegen hat man erwidert: Ein persönliches Individuum für die Gattung zu postuliren, sei freilich nothwendig, aber Gott allein, nicht Christus sei dieses Urindividuum [64]), und Gott sei nicht Einer aus der Gattung. Darauf kann Göschel aber antworten: ohne eine innere Beziehung Gottes auf die Menschheit könnte auch Gott nicht ihr Urbild sein; er sei es, indem er als Logos auch Urmensch sei. Umgekehrt hat ferner, dem schwachen Punkte näher kommend, Conradi [65]) entgegengehalten: „Der Begriff der Persönlichkeit sei wesentlich ein concreter Begriff; als die Wahrheit des individuellen Geistes setze er als die Bedingungen seiner Vermittelung nothwendig die Natur und Welt voraus.“ Aber er selbst fügt wieder bei: Eine Persönlichkeit,

---

[64]) Frauenstädt: die Menschwerdung Gottes. S. 48—64. 53.
[65]) Christus in der Vergangenheit u. s. w. vgl. Vorr. S. IX.

man nenne ſie, wie man wolle, göttliche oder menſchliche, außer der Verbindung mit der Menſchheit und den Bedingungen ihrer Entwickelung ſei ein bloßes Abſtraktum. „Gott ſelbſt ſei nur perſönlich in der Menſchheit [66]).“ Conradi und Göſchel ſind mithin darin Eins, zum Begriff der Perſönlichkeit auch Individualität zu rechnen, in Gott (als Logos) wie im Menſchen. Der Unterſchied iſt nur: während Göſchel im Logos die ewige Urmenſchheit oder den Urmenſchen ſieht, ſo betont dagegen Conradi die Vermittelung und Succeſſion; Gott wird nach ihm perſönlich im Menſchen durch einen Proceß, der freilich ſein Reſultat immer auch ſchon vorausſetze [67]). Hören wir ihn genauer, bevor wir die kritiſche Vergleichung mit Göſchel zu Ende führen.

In unendlich langem Proceß, ſagt er, bringt die Menſchheit ihr innerſtes allgemeines Weſen oder ihre Idee hervor in vollkommener, perſönlicher Gottmenſchheit, in Chriſtus. Die Realiſation, welche die Menſchheit in der Geſammtheit der Menſchen, dieſer perſönlichen ſelbſtändigen Weſen hat, genügt nicht, einmal weil die Idee nach ihrem Begriff nur in der Einheit eines Selbſtbewußtſeins ihre Wirklichkeit haben, nicht aber aus der Vielheit einzelner Selbſtbewußtſein zuſammengeſetzt ſein kann, ſodann weil es darauf ankäme, ob, wenn man die Summe dieſer Einzelheiten zuſammennähme und auf einer Wage abwöge, das Uebergewicht auf die Seite der Verwirklichungen der Idee oder ihrer Negationen fiele. Die Realiſirung der Idee bliebe da ſehr problematiſch [68]); und doch iſt ſie das ſchlechthin Nothwendige. Aber wie ſo in der Vielheit die Idee ihre Verwirk-

---

[66]) S. 254 ff. Sehr abweichend von ſeiner erſten Schrift betrachtet er in den ſpätern Chriſtus als Produkt eines rein immanenten Proceſſes der Menſchheit, kommt aber dabei, da er doch in Chriſtus die abſolute Gottmenſchheit in einziger Weiſe ſehen möchte, über dem Bemühen, alles Schöpferiſche in unendliche Vermittelungen aufzulöſen, auf ſehr abenteuerliche Sätze von einer unendlich langen Reihe der Menſchheit rückwärts, Präadamiten u. ſ. w. ſ. Kritik d. chr. Dogm. S. 181 ff.

[67]) S. Kritik d. chr. Dogm. Aber wo bleibt da der Ernſt des Proceſſes?

[68]) Chriſtus in der Vergangenheit u. ſ. w. S. 258 f.

lichung noch nicht findet, sondern die Einheit eines persönlichen Selbstbewußtseins fordert, so bleibt es andererseits doch wahr, daß die Idee der Menschheit nur in einer Vielheit realisirt ist. Die Menschheit besteht in der Totalität der verschiedenen menschlichen Individuen, stellt also ihr Leben nur dar in deren Gesammtheit. Wäre die Idee der Menschheit in Einem Individuum verwirklicht, so wäre dieses Eine Individuum die Wirklichkeit der Menschheit, d. h. wir hätten keine Menschheit, sondern statt ihrer Einen Menschen. Wie löst sich dieser Widerspruch? Nur so, daß, indem die Idee in der Vielheit sich darstellt, diese Vielheit auch wieder in die Einheit eines Individuums zusammengeht, in welcher die Vielen zugleich in ihrer Integrität und Persönlichkeit erhalten sind. Der Eine ist zugleich einer der Vielen, einbegriffen als einzelnes Individuum in die Natur und Entwicklung der Menschheit; hinwiederum aber ist die Menschheit in ihm als dem Resultate ihrer Entwicklung in der Gesammtthätigkeit ihrer Individuen einbegriffen. Er ist, was die Einheit seines individuellen Bewußtseins betrifft, Bruder unter vielen Brüdern, was aber seinen Gehalt anbelangt, so ist er die Wahrheit der Menschheit selbst in dem Resultat ihrer Entwicklung, die universelle Persönlichkeit, zu der Alle aus der Zersplitterung, Haltungslosigkeit, in die die Menschheit fiel, sich hinneigen als zu ihrem Mittelpunkt, in welchem sie ihre Wahrheit und Ruhe finden. Aber diese Verwirklichung der Idee in Einem Individuum besteht nicht in der Summe aller menschlichen Kräfte und Vortrefflichkeiten, sondern verwirklicht sich durch Negation aller Einseitigkeiten, der Einzelheiten als für sich seiender und geltender Qualitäten durch Setzung der vollkommen freien geistigen Persönlichkeit, so daß alle menschlichen Tugenden wie dem Keime, so dem Resultate nach in ihm enthalten sind [69]).

[69]) S. 260 f. Aehnlich Rosenkranz a. a. O. S. 65. Es müssen auch Centralindividuen auftreten, die Breite der Bildung muß auch in ihre Tiefe zusammengefaßt werden. S. 66. Christus sei nicht eine Encyclopädie von Kräften, Talenten, sondern der wahrhafte Mensch. Von Genialität zur wahren Menschheit zu reden sei ein unpassender Ausdruck. Seine Mission war, die Nothwen-

So ähnlich ſich bei Conradi und Göſchel das Bild der Perſon Chriſti ſelbſt oder ihre Verwirklichung geſtaltet, ſo erheblich iſt doch der zu Anfang oben bezeichnete Unterſchied. In Beziehung auf dieſen wird aber zu ſagen ſein, daß Jeder von beiden gegen den andern in theilweiſem Rechte iſt, ſowie, daß ſie von einer gemeinſamen falſchen Vorausſetzung ausgehen. Göſchels „Urmenſch“ vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität ſein ſoll, führt offenbar, wie Conradi mit Recht andeutet, wenn er doch noch in der Zeit Menſch werden ſoll, zu einer doppelten Menſchheit, einer himmliſchen und einer irdiſchen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menſchwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieſes Urmenſchen dem geſchichtlichen Proceſſe ſchon ewig voraufgeht, Chriſti menſchliches Werden doch wieder doketiſch. Andererſeits mit Conradi einen Proceß für die Perſönlichkeit nicht Chriſti

---

digkeit der Freiheit als die Wahrheit des Geiſtes, und nur dieſes, dieſes aber als ſein Selbſt darzuſtellen. Marheineke am meiſten mit Conradi zuſammenſtimmend ſagt a. a. O. S. 308 ff. Das könne man Strauß zugeben, daß ohne das allgemeine Leben Gottes in der Menſchheit Gott (die Idee) auch nicht zu dieſem konkreten Fürſichſein in Chriſto hätte gelangen können. Aber die Form der Vielheit der Erſcheinung des Göttlichen in der Menſchheit komme noch ſehr auf das Heidniſche hinaus, denn eben dieſe Vielheit der Form ſei noch zugleich ihre Endlichkeit. Mit dem Gedanken der Menſchheit meine man wohl in der Unendlichkeit zu ſtehen, weil ſie Abſtractum der Vielheit ſei. Aber vielmehr die Perſönlichkeit, die Einzelheit müſſe als das wahrhaft Unendliche begriffen werden. Die einzelne Perſönlichkeit trage eine Kraft und Intenſität ohne alles Maaß in ſich. In Chriſtus ſei der geiſtige und ſittliche Grund, ohne den alle beſondere Seiten des Lebens (Talente u. ſ. w.) ohne Werth ſind, enthalten, und dieſe Intenſivität ſei das Größere gegen alle Erſcheinung und Extenſion. So ſei Chriſtus als der Einzelne der allgemeine Menſch, als einzelnes Individuum das abſolute Individuum; er iſt die Menſchheit, aber die Menſchheit in der Einzelheit. S. 312 f. — S. 310 bezeichnet er, Göſcheln ähnlich, den Logos als die Urperſönlichkeit, wie er auch als den Sinn der Lehre von der Anypoſtaſie der Menſchheit anſieht, daß Gott das Weſen der Menſchheit ſei.

nur, sondern des Logos oder Gottes fordern, durch den sie erst wird, und sagen: Gott sei nur in der Menschheit persönlich, heißt entweder Gott die ewige Persönlichkeit und das absolute Selbstbewußtsein absprechen, was doch Conradi nicht zu wollen scheint, oder eine unendliche geschichtliche Reihe menschlicher Individuen rückwärts postuliren, in denen Gott persönliches Selbstbewußtsein hatte, womit dann die Stellung streitet, die Conradi für Christus bewahren will.

Aber in diese Widersprüche kommen beide durch den gemeinsamen Fehler, daß sie zu unmittelbar mit der göttlichen Persönlichkeit die wirkliche Menschheit als die Form verbinden, in der Gott diese seine Persönlichkeit habe. Das ist ein pantheistischer Rest, der weder den Begriff der Persönlichkeit Gottes noch den des Menschen zur reinen Ausbildung kommen läßt. Ihr Gegensatz kann uns zeigen, daß es darauf ankommt, vor Allem die Persönlichkeit in Gott ohne reale Gottmenschheit, wenn auch nicht ohne Natur in Gott, zu construiren und erst das in sich ewig vollendete ethische Wesen Gottes als den Grund des theilnehmenden und mittheilenden Liebesprocesses in der Welt anzusehen.

III. Die Christologie Schleiermachers.

Daß wir neben Schelling und Hegel Schleiermacher stellen, obgleich er bekanntlich nie Anspruch darauf gemacht hat, in irgend einem innern Verhältnisse zu einer bestimmten Philosophie zu stehen oder eine philosophische Schule zu gründen, muß sich durch die doppelte Erwägung rechtfertigen, daß er 1) unverkennbar von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen ausgeht, ohne jenem substantiellen Pantheismus zu huldigen, dem die Subjektivität nur ein Accidens ist; vielmehr sucht auch er die Einheit der Subjektivität und der Substanz mit ihrem Unterschiede zu erhalten [70]); und daß er 2) unläugbar sich unter den Dreien am meisten mit jenem Princip in die Mitte christ-

[70]) Daß diese beiden Seiten seinem System gleich wesentlich sind, (es ist noch nicht davon die Rede, wie weit ihm ihre wahre Ver-

licher Denkweiſe geſtellt und mit dieſer ſich am innigſten befreundet hat, ſo daß ſeine Chriſtologie am meiſten theologiſchen Charakter an ſich trägt, wie denn auch ſie es iſt, die unter allen neueren Verſuchen bei weitem die entſchiedenſten Wirkungen auf die Zeit geübt hat. Wir ſchicken Dasjenige voraus, was bei ihm am eheſten noch an die ſpekulative Richtung ſich anſchließt.

In der Weihnachtsfeier nämlich wird der Uebergang auf Chriſtus folgendermaßen gemacht.

Der Menſch an ſich, ſagt er, iſt das Erkennen der Erde in ſeinem ewigen Sein und in ſeinem immer wechſelnden Werden: oder der Geiſt, der nach Art und Weiſe unſerer Erde zum Selbſtbewußtſein ſich geſtaltet. In dieſem Menſchen an ſich iſt kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlöſung. Wohl aber iſt der Einzelne, wie er ſich anſchließt an die Bildungen der Erde, das Werden allein, nicht aber die Einheit des ewigen Seins und Werdens, und iſt im Abfall und Verderben. Wir mögen uns anſtellen, wie wir immer wollen, hier iſt kein Entrinnen: das Leben und die Freude der urſprünglichen Natur, wo die Gegenſätze nicht vorkommen zwiſchen Erſcheinung und Weſen, Zeit und Ewigkeit, iſt nicht die unſrige. Der Menſch bedarf der Erlöſung. Erlöst aber wird er nur, wenn der Menſch an ſich in ihm aufgeht, die Einheit des ewigen Seins und Werdens. Die Menſchheit wird ewig dieſer Menſch an ſich: aber er muß aufgehen in dem Menſchen als ſein Gedanke; das Bewußtſein und den Geiſt der Menſchheit muß der Menſch in ſich tragen, muß die Menſchheit anſchauen und erbauen als eine lebendige Gemeinſchaft der Einzelnen; nur ſo hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in ſich. Das geſchieht in der Kirche. In ihr iſt und wird der Menſch an ſich dargeſtellt. Jeder, in welchem jenes Selbſtbewußtſein aufgeht, kommt zur Kirche. Sie iſt gleichſam das Selbſtbewußtſein der Menſchheit, wogegen Alles um ſie Bewußtloſigkeit iſt.

---

bindung gelungen ſei) läßt ſich ſchon äußerlich daran erkennen, daß die Einen ihm überwiegende Subjektivität, die Andern Spinozismus, Andere endlich Beides vorwerfen.

Dieſe Gemeinſchaft nun iſt als ein Werdendes auch ein Gewordenes; und zwar, da ſie eine durch Mittheilung der Einzelnen gewordene Gemeinſchaft iſt, ſo ſuchen wir Einen Punkt, von dem dieſe Mittheilung ausgegangen. Jener aber der als Anfangspunkt der Kirche angeſehen wird, als ihre Empfängniß, — wie man die erſte am Pfingſttag frei und ſelbſtthätig ausbrechende Gemeinſchaft der Empfindung ihre Geburt nennen könnte, — jener muß als der Menſch an ſich, als der Gottmenſch ſchon geboren ſein. Er muß das Selbſterkennen in ſich tragen und das Licht der Menſchen ſein vom Anfang der Kirche an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geiſt der Kirche. Der Geiſt ſelbſt aber geht nur aus von dem Sohn, und dieſer bedarf keiner Wiedergeburt, ſondern iſt der Menſchenſohn ſchlechthin. In Chriſto ſehen wir alſo den Geiſt nach Art und Weiſe unſerer Erde ſich urſprünglich geſtalten zum Selbſtbewußtſein in einem Einzelnen. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und ſind Eins in ihm. Darum iſt Chriſtus zu ſehen in jedem Kind, und jeder von uns ſchaut umgekehrt in Chriſti Geburt ſeine eigene an.

Wie nun ſogar hier, wo Schleiermacher wohl am deutlichſten eine Vermittlung ſucht zwiſchen dem chriſtlichen Bewußtſein und der Spekulation, nicht eigentlich eine philoſophiſche Deduktion gegeben iſt, ſondern ausgegangen wird von dem empiriſchen Bewußtſein des Gegenſatzes zwiſchen einer zerfallenen, in unſeligem Bewußtſein lebenden, und einer ſeligen, verſöhnten Welt, wo das Ewige aufgegangen iſt im Selbſtbewußtſein, ſo auf ganz ähnliche Weiſe in der Glaubenslehre [71]). Die Vermittlung jener zwei Lebenszuſtände weiß der Einzelne als geſchehen durch den Geiſt der Kirche, der ſeinerſeits einen hiſtoriſchen Anfangspunkt fordert, indem eben der natürliche urſprüngliche Zuſtand, in welchem noch jetzt der Einzelne geboren wird,

[71]) Vgl. zu der folgenden Darſtellung: Der chriſtliche Glaube, von Schleiermacher, A. 2 u. 3. II., §. 92—105. Reden über die Religion 1831. Sendſchreiben an Dr. Lücke in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1829. Heft 2. 3.

durch die Erlöſungsbedürftigkeit, die er in ſich trägt, den Beweis dafür abgibt, daß das geiſtige Leben, das in der Kirche gelebt wird, nicht zu allen Zeiten kann da geweſen, ſondern erſt in der Zeit der Menſchheit kann eingepflanzt worden ſein. In obiger, an Spekulation gränzenden Darſtellung iſt dann nur noch das Weitere enthalten, daß dem Chriſtenthum innerhalb einer metaphyſiſchen Weltbetrachtung ein Ort anzuweiſen verſucht iſt, wo es Raum im Zuſammenhang des Weltganzen finden kann.

Obwohl alſo Schleiermacher mit den im Vorigen dargeſtellten Anſichten darin zuſammenſtimmt, das Göttliche und Menſchliche in weſentlicher Einheit zu betrachten, ſo iſt der ſeiner Denkweiſe eigenthümliche Weg doch nicht der von oben nach unten: es iſt überhaupt nicht der ſpekulative Gang. Sondern er geht von der Erfahrung eines geſteigerten Daſeins durch das Chriſtenthum als von Etwas abſolut feſtem, einem durch keine Philoſophie weder zu gewährenden noch zu raubenden Daſein aus, und ſucht dann durch Reflexion auf dieſe chriſtlichen Gemüthszuſtände und durch Schlüſſe aus ihnen ein möglichſt anſchauliches Bild Deſſen zu gewinnen, der allein zur Erklärung jenes höhern Daſeins ausreiche.

Der Gang nun, den er in der Glaubenslehre nimmt, iſt näher folgender:

Ausgehend von einer innern, unentreißbaren, in ſich abſolut ſichern Erfahrung von der Macht des Chriſtenthums verzichtet er darauf (§. 11, 5.), daſſelbe irgendwie als nothwendig oder einzig wahr darthun zu wollen; ſondern will blos die Phyſiognomie des chriſtlichen Bewußtſeins, als eines empiriſchen, hiſtoriſchen, darlegen, ſowohl im Unterſchied von andern Geſtaltungen der Frömmigkeit, als an ſich ſelber.

1) Die Religionen unterſcheiden ſich von einander durch verſchiedene Stärke, aber auch durch verſchiedene Beſchaffenheit der frommen Erregungen. Je vollkommener ſie ſind, deſto mehr müſſen ſie eine ausgeprägte Phyſiognomie, eine feſte innere und äußere Begränzung haben, wozu namentlich ein feſter Anfangspunkt, ein Stifter gehört. Der geſchichtliche Anfang gibt jeder

frommen Gemeinschaft ihre äußere Einheit; daher die christliche Religion, (die dieser äußern Einheit, durch welche sie von allen andern aufs Bestimmteste geschieden ist, nicht ermangelt), auch einen solchen haben muß. Niemand kann behaupten wollen, daß jüdische, muhamedanische, christliche Gemeinschaften ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Muhamed, Christus gegebenen Impuls von selbst sich irgendwo erheben könnten. Nur in den niedrigern Gestaltungen der Frömmigkeit sind, wie in den Lebensstufen der Natur, die Gattungen unbestimmter gehalten; höhern Stufen aber gehört eine gleichmäßiger vollendete äußere und innere Einheit an: und in der vollkommensten Gestaltung muß am innigsten die innere Eigenthümlichkeit mit dem Aeußern, Geschichtlichen verbunden sein, was die geschichtliche Einheit begründet. (§. 17.)

Das Christenthum ist nun einmal eine teleologische Gestaltung der Frömmigkeit; aber auch von allen möglichen auf dieser Stufe stehenden ist es dadurch unterschieden, daß alles Einzelne in ihm bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch Jesum von Nazareth (§. 18.). Hierin liegen zwei Momente: das Bewußtsein der Sünde sammt der mit ihr gegebenen, als Strafe gefühlten Unseligkeit; und das Bewußtsein der Gnade, wodurch jenes überwunden wird.

Das Bewußtsein der Gnade entsteht uns nur aus dem christlichen Gesammtleben: es ist in diesen Kreis beschlossen, die andern Religionen haben es nicht (§. 12.). Wer es hat und in ihm eine Annäherung an den Zustand der Seligkeit, ist sich bewußt, nicht aus dem natürlichen, das ein Gesammtleben der Sünde ist und der Unseligkeit, sondern aus einem neuen Gesammtleben dieß bekommen zu haben, welches ein göttliches sein muß, weil es dem natürlichen siegreich entgegen wirkt. Jeder Christ hat die Ueberzeugung, daß er in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem er sich zuerst vorfindet, nicht jenes höhere Leben selbst hegt oder fortpflanzt, sondern vielmehr ebenso mit erzeugt an der Sünde, wie mit empfängt: und daß auch das Zusammentreten der besten Einzelnen, um der Sünde entgegen zu wirken, blos einzelne Sünden bekämpfen, ja selbst nur eine

Organiſation innerhalb des Geſammtlebens der Sünde ſein kann. So daß ohne ein neu Hinzutretendes innerhalb des Geſammtlebens der Sünde ſelbſt die beſſern Einzelnen zu einer die Unſeligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit nicht gelangen können.

2) Dieſes neue, göttliche Geſammtleben führt das chriſtliche Bewußtſein auf Chriſtus zurück. Und zwar kann es dieß zu thun nicht umhin. Zwar kann und will es die Wahrheit ſeiner Ausſagen nicht beweiſen: aber es geht ihm da nur, wie es auf geſchichtlichem Gebiet überall vorkommt, daß man eine ganz feſte Ueberzeugung von der Richtigkeit ſeines Eindruckes haben kann, und doch dieſe nicht zu beweiſen vermag. Dagegen die Entſtehungsweiſe des Glaubens kann und muß entwickelt und gezeigt werden, wie urſprünglich und noch jetzt die Ueberzeugung entſtehen konnte, daß Jeſus eine unſündliche Vollkommenheit habe, und daß in der von ihm geſtifteten Gemeinſchaft eine Mittheilung derſelben ſei.

Nicht der Glaube erſt hat Jeſum zum Unſündlichen und zum Erlöſer gemacht; ſondern das liegt im chriſtlichen Bewußtſein, daß er durch ſeine Unſündlichkeit dieſen Glauben erſt der Gemeinde eingepflanzt habe. Aber in wie fern weiß die Gemeinde von ihm als einem Unſündlichen? Daher, daß in dem von ihm geſtifteten Geſammtleben eine Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit iſt. Das Geſammtleben trägt dieſe Mittheilung in ſich, kein Einzelner, außer Chriſtus. Aber wie das? Das chriſtliche Geſammtleben hat doch als Maſſe im Ganzen einen ſo bedeutenden Antheil an der allgemeinen Sündhaftigkeit. — Der Glaube antwortet, daß alles dieß nur das Nichtſein des neuen Geſammtlebens ſei, das Sündliche, in welchem das Neue verborgen, wiewohl erfahrbar iſt. Dieſe Erfahrung beſteht darin, daß der Gläubige noch jetzt aus dem Bilde Chriſti, welches als eine Geſammtthat und als Geſammtbeſitz in der Gemeinde beſteht, den Eindruck der unſündlichen Vollkommenheit Jeſu erhält, den er ihr urſprünglich muß eingepflanzt haben, und welcher ihr zumal zum vollkommenen Bewußtſein der Sünde wie zur Aufhebung der Unſeligkeit wird, und dieß iſt an ſich

ſchon eine Mittheilung dieſer Vollkommenheit. Das Zweite aber iſt, daß bei all jenen ſündigen Reſten doch eine in das Geſammtleben durch Chriſti Vollkommenheit geſetzte Richtung iſt, die zwar unvollkommen genannt werden muß in der Erſcheinung, als Innerſtes aber oder als Impuls ihrem Urſprung angemeſſen, und ſich daher auch in der Erſcheinung immer reiner herausarbeiten wird. Und dieſer, ganz innerlich betrachtet, auch vollkommen reine Impuls des geſchichtlichen Lebens der Kirche iſt gleichfalls eine wahre und wirkſame Mittheilung der Vollkommenheit Chriſti.

Ferner iſt in dem chriſtlichen Bewußtſein das enthalten, daß jedes Wachsthum der Gemeinſchaft nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft, ſondern nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für das im Chriſtenthum ſchon Gegebene entſtehe; es ligt in ihm, daß dem Gottesbewußtſein keine neue Geſtaltung der Frömmigkeit bevorſtehen kann, jede neue vielmehr nur ein Rückſchritt wäre; denn es enthält in ſich die abſolute Verſöhnung. Ja es enthält eben daher in ſich das Bewußtſein, daß alle andern Religionsformen, als niedriger, beſtimmt ſind, in daſſelbe überzugehen.

Aber wie wird von dem Geſagten aus auf Chriſtus, als einen Unſündlichen, Vollkommenen geſchloſſen? Nach dem Schluß von der Wirkung auf ihre hinreichende Urſache.

Auf einen beſtimmten Stifter weist nach dem Obigen das Chriſtenthum ſchon darum zurück, weil es zu den höhern Formen der Religion gehört. Nach ſeiner fortdauernden Wirkſamkeit aber in der Gemeinde (denn nur durch dieſe haben wir Kunde von Chriſtus) wird auch geſchloſſen auf die Urbildlichkeit dieſes geſchichtlichen Stifters. Seine Urbildlichkeit braucht nicht in der Fertigkeit und Geſchicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens zu beſtehen, ſondern beſteht in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und ſie zu beſtimmen. Nur ein urbildliches Gottesbewußtſein, das geſchichtlich auftrat, konnte ſolch ein Geſammtleben ſtiften, wie dasjenige iſt, in welchem die Gläubigen ſtehen.

Man hat zwar eingewendet, um die Kirche, dieß unvollkommene Reſultat, zu begreifen, ſei es nicht nöthig, die Urbildlichkeit, welche das Sein des Begriffs ſelbſt ausſagt, alſo die ſchlechthinige Vollkommenheit, ihm zuzuſchreiben. Sondern Chriſtus komme nur eine vorbildliche Würde zu; es ſei aber die urſprüngliche Hyperbel der Gläubigen, Chriſtus, wenn ſie ihn im Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, urbildlich zu denken, und zwar fortgeſetzt, ſo daß ſie in Chriſtus jedesmal hineinlegen, was ſie Urbildliches aufzufaſſen vermögen.

Allein darauf iſt ſchon im Obigen von Schleiermacher geantwortet. Iſt der Gemeinde ein Bild abſoluter Vollkommenheit eingepflanzt, ſo muß nach Schleiermacher, da dieß nicht von ſelbſt in der menſchlichen Natur liegt, ſondern dieß Urbild nur Geſammtbeſitz der Gemeinde iſt, — nemlich als Bild Chriſti — auf einen geſchichtlichen Eindruck zurückgegangen werden von einem urbildlich-geſchichtlichen Stifter. Da ferner eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins wenigſtens als immer mehr ſiegender Impuls der Gemeinde eingeſenkt iſt, und dieſer Impuls ſich abermals nur auf die Gemeinde erſtreckt, ſo muß in dem geſchichtlichen Anfangspunkt der Kirche die Kraft ſelbſt gewohnt haben, die als Impuls von ihm in der Gemeinde ſich fortſetzt.

Ferner kann nur ein ſolcher Impuls die Erſcheinung erklären, daß dem chriſtlichen Bewußtſein weſentlich iſt, keine neue Geſtaltung des Gottesbewußtſeins für möglich, ſondern jede neue nur für einen Rückſchritt zu halten, oder: nur ſo kann das allen Chriſten gemeinſame Bewußtſein erklärt werden, daß das Chriſtenthum nach ſeinem innerſten, auf eine adäquate geſchichtliche Urſache zurückweiſenden Weſen nicht perfektibel iſt.

Es iſt ferner den Gläubigen weſentlich das Bewußtſein, daß jeder gegebene Zuſtand des Geſammtlebens nur eine Annäherung bleibe zu dem in dem Erlöſer Geſetzten: das Bild, das ſie in ſich tragen, durch ſeine geſchichtliche Wirkſamkeit mitgetheilt, iſt, wenn man es etwa blos Vorbild nennen wollte, ein Vorbild, das geeignet iſt, jede mögliche Steigerung in der Geſammtheit zu bewirken. Ein ſolches Vorbild aber iſt von

dem Begriff eines Urbildes nicht mehr zu unterscheiden; wie ja überhaupt die Produktivität nur in dem Begriffe des Urbildes, nicht aber des Vorbildes ligt.

Wollte man läugnen, daß die Urbildlichkeit des Stifters ein wesentliches Element des Glaubens bilde, so müßte sich in der Christenheit die Hoffnung entwickeln können, daß das Menschengeschlecht einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christus hinaus wachse: — allein das ist schon die Gränze des christlichen Glaubens. Nicht zwar so sehr, wenn damit gemeint ist, sein schlechthin urbildliches Innere habe sich in Lehre und Handlung in den beschränkten endlichen Verhältnissen nur unvollkommen darlegen können: wohl aber ligt diese Ansicht außerhalb des Christenthums, wenn man meint, Christus sei nach seinem innern Wesen nicht mehr, als nach seiner Erscheinung; aber seine Gemeine habe durch ihn eine so glückliche Organisation, daß sie sich nach jedem etwa entstehenden vollkommenern Urbilde mit Leichtigkeit umbilden lasse, ohne daß sie ihre geschichtliche Selbigkeit verlöre. Denn so wäre Christus als zufällig für die Gemeinde bezeichnet. Sonach ist das Christenthum eine solche Gestaltung der Religion, deren innerem, faktischem Wesen es widerspricht, ihrem Stifter eine andere als urbildliche Würde zuzuschreiben. [72])

Wie sich aber endlich in dem Glauben der Christen dieses ausdrückt, daß seine Lehren und Einsetzungen ewige Geltung haben, was nur mit seiner Urbildlichkeit, nicht aber mit bloßer Vorbildlichkeit sich verträgt: so weist in dem Glauben auch das auf seine Urbildlichkeit, daß er als allgemeines Vorbild gewußt wird; denn allgemeines Vorbild kann er nur sein, wenn er nicht für die Einen mehr, für die Andern weniger Vorbild ist, sondern wenn er zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält.

Aber wie soll das Urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen zur Wahrnehmung und Erfahrung gekom-

[72]) Den andern Religionen ist die Person des Stifters zufällig; im Christenthum wesentlich zum Inhalt der Religion gehörig. §. 17.

men ſein? In den Werken der Kunſt und in den Gebilden der Natur pflegt doch jedes nur das Andere zu ergänzen, und iſt der Ergänzung durch Anderes bedürftig. Dazu kommt noch, daß die hiſtoriſche Urbildlichkeit durch das Geſammtleben der Sünde um ſo unbegreiflicher wird, in welchem er war, und aus welchem er doch nicht kann erklärt werden.

Was nun die erſtere Schwierigkeit betrifft, ſo antwortet Schleiermacher: Gibt man die Möglichkeit einer beſtändigen Fortſchreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins zu, läugnet aber, daß die Vollkommenheit deſſelben irgendwo ſei, ſo kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menſchen ſei oder werde vollendet; denn in beſtändiger Fortſchreitung bleibt die Vollkommenheit nur immer als möglich geſetzt. Dann aber wird vom Menſchen weniger ausgeſagt, als von andern Weſen; denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man ſagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der einander ergänzenden Geſammtheit der Einzelweſen. Aber von einer freien, ſich entwickelnden Gattung kann das nicht gelten, weil das Unvollkommene da ſich nicht ergänzen kann zur Vollkommenheit. Daher muß die Vollkommenheit dieſer weſentlichen Lebensfunktion, welche im Begriff geſetzt iſt, auch irgendwie in einem Einzelnen gegeben ſein.

Sagt man aber das Andere, daß ſeine hiſtoriſche Urbildlichkeit unbegreiflich bleibe bei dem Geſammtleben der Sünde; und ſucht man den Ausweg, das Urbild exiſtire nur im Geiſt, ſei auf Chriſtus nur übertragen mit mehr oder minder Willkür, ſo iſt zu antworten: wollten wir der Menſchheit einräumen, ein reines, vollkommenes Urbild in ſich zu erzeugen, ſo könnte ſie wegen des Zuſammenhangs zwiſchen Verſtand und Willen gerade nicht im Zuſtand allgemeiner Sündhaftigkeit geweſen ſein. Was alſo bleibt übrig auf die Frage, wie Chriſtus könne urbildlich geweſen ſein, als die Antwort: ſein eigenthümlicher geiſtiger Lebensgehalt könne nicht aus ſeinem geſchichtlichen Lebenskreis, ſondern nur aus der allgemeinen Quelle des geiſtigen Lebens durch einen göttlichen ſchöpferiſchen Akt erklärt werden,

in welchem sich als einem absolut Größten der Begriff des Menschen als Subjekts des Gottesbewußtseins vollendet?

3) Da sonach in dem Erlöser das Geschichtliche und Urbildliche so innig vereint müssen gedacht werden, so ist er allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit menschlicher Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche als ein eigentliches Sein Gottes in ihm zu bestimmen ist.

Aber da allen Menschen sonst Sündhaftigkeit und Entwicklung durch Sünde gemeinsam ist, raubt ihm nicht die Unsündlichkeit, welche in seiner Urbildlichkeit liegt, die Identität seiner Natur mit der menschlichen überhaupt? [73]) Keineswegs, denn die Sünde gehört nicht zum Wesen des Menschen, sondern ist eine Störung der Natur; [74]) und die Möglichkeit unsündlicher Entwicklung ist nicht unverträglich mit dem Begriff der menschlichen Natur: ja diese Anerkennung ligt in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld.

Daß aber das Gottesbewußtsein, als ein schlechthin kräftiges, in ihm als ein Sein Gottes zu denken ist, hat folgenden Sinn. Gott ist nämlich zwar allgegenwärtig, aber da er reine Thätigkeit ist und nicht Leiden, so kann er als solche da nicht vollkommen sein, wo neben Thätigkeit, oder ohne diese, das Leidentliche ist. Daher er in der sogenannten todten, wie auch in der nicht intelligenten Natur nicht wahrhaft sein Sein haben kann. Nur so fern ein Einzelwesen keine rein leidentlichen Zustände hat, so daß es vielmehr durch thätige Empfänglichkeit auch das Leidentliche ins Thätige umsetzt, kann von ihm eigentlich gesagt werden, daß Gott in ihm sei. — Das kann also nur in den vernünftigen Wesen der Fall sein. Allein auch hier hat das Gottesbewußtsein nicht in allen Religionen sich als reine Thätigkeit geltend gemacht, sondern ist vom sinnlichen Bewußtsein stets überwältigt worden. So war also Gott nicht wahrhaft in ihnen. Erst im Christenthum ist es anders gewor-

---

[73]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 710—720.

[74]) §. 68. S. 367. A. 3.

den. Hier iſt das Princip eines ſtetigen, jeden Moment ausſchließend beſtimmenden Gottesbewußtſeins aufgegangen. Das Chriſtenthum aber mit dieſem ſeinem tiefen Impuls zur ſteten Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins iſt auf Chriſtus zurückzuführen; daher ſetzen wir in ihm jenes rein thätige Gottesbewußtſein, welches ein wahres Sein Gottes im Menſchen kann genannt werden. Er iſt der einzige urſprüngliche Ort dafür: erſt durch ihn wird das menſchliche Gottesbewußtſein ein Sein Gottes in der menſchlichen Natur; und da dann weiter erſt durch dieſe menſchliche Natur die Geſammtheit endlicher Kräfte ein Sein Gottes in der Welt wird, ſo iſt Chriſtus es, der allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, ſofern er die ganze neue, die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in ſich trägt.

Da nun aber der Stifter dieſes neuen Geſammtlebens nach der Urbildlichkeit ſeines Gottesbewußtſeins nicht aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit begriffen werden kann, weil in dieſem naturgemäß vielmehr die Sünde ſich fortpflanzt: ſo iſt es nur ein identiſcher Satz, daß er ſo, wie er ſich zeigt, blos außerhalb des ſündlichen Geſammtlebens kann geworden ſein. Daher wird an ihn nur geglaubt als an einen übernatürlich Gewordenen. Jedoch iſt Chriſtus, wie ſein Geſammtleben, nur rückwärts betrachtet, d. h. nach der Seite des alten Geſammtlebens der Sünde, etwas Uebernatürliches: aber vorwärts angeſehen iſt letzteres ein ſittliches Naturwerden des Uebernatürlichen.

Aber, ſagt man, ſo iſt wenigſtens die Entſtehung dieſer Perſon etwas Uebernatürliches, und damit ein unheilbarer Riß in eine geſunde zuſammenhängende Weltanſicht geſchehen. [75]) Dieſer Einwurf iſt, ſo geſtellt, philoſophiſcher Art und dem Standpunkt der Schleiermacher'ſchen Dogmatik fremd. Allein von anderer Seite her tritt er auch ihm entgegen, daher er ihn der Sache nach dennoch berückſichtigt. Da nemlich die Reflexion

[75]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 716.

auf die frommen Gemüthszustände ihn darauf führt, daß Gott ein ewiges schlechthin einfaches Wesen oder Leben, und jede Zeit und Veränderung aus seiner Thätigkeit auszuschließen sei, so droht auch mit diesem seinem Gottesbegriff die Annahme einer erst in der Mitte der Zeiten aufgetretenen Persönlichkeit in Conflikt zu gerathen, welche zu ihrer Erklärung einen unmittelbaren, neuen schöpferischen Akt voraussetzt. Und da ihn eben jene Reflexion auch zu dem Satze geführt hat (§. 51. 54.), daß die göttliche Ursächlichkeit zwar von der innerhalb des Naturzusammenhangs enthaltenen unterschieden und ihr also entgegengesetzt, auf der andern Seite aber, dem Umfange nach, ihr gleich zu setzen sei: so scheint ja bei Christus eine göttliche Causalität von Schleiermacher gesetzt zu sein, welcher, da sie übernatürlich heißt, schlechthin keine natürliche entspricht, ja sogar, welche der im Naturzusammenhang enthaltenen schnurstracks zuwider läuft. [76])

Darauf nun enthält Schleiermachers Darstellung bereits folgende Antwort. Da das neue Gesammtleben ein geschichtliches, natürliches wird, so folgt daraus schon, daß auch das alte Gesammtleben der Sünde an sich, d. h. der Empfänglichkeit nach, zusammenhängt mit dem neuen: und überschauen wir die Geschichte im Ganzen, so ist sie uns Ein Naturverlauf, in welchem auch die Erscheinung des Erlösers nicht mehr ein Uebernatürliches, sondern ein durch das Vorherige bedingtes Hervortreten einer neuen Entwicklungsstufe ist. Unter Natur nämlich ist überhaupt nicht blos das empirisch Wirkliche zu verstehen: sondern es ist auf das zurückzugehen, was oben der allgemeine Lebensquell genannt worden ist. Wollte man das nicht, so wäre nur immer Dasselbe da. Allein jede Entstehung eines individuellen Lebens ist theils die That des kleinen Kreises seiner Abstammung, theils der menschlichen Natur im Allgemeinen (d. h. eben jener gemeinsamen Lebensquelle). Je mehr nun Einer die Schwächen jenes Kreises an sich trägt, desto

[76]) Vgl. besonders Braniß, kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre 1824. S. 192 fg.

mehr hat jene erſte Betrachtungsweiſe ihr Recht. Je mehr aber ein Individuum durch die Art und den Grad ſeiner Gaben hinausgreift über jenen Kreis und Neues hervorbringt, deſto mehr wirft man ſich auf die andere Betrachtungsweiſe. So muß nun Chriſtus nach der letztern genannt werden eine urſprüngliche That der menſchlichen Natur, d. h. eine That derſelben als nicht von der Sünde afficirter. [77]) In ſo fern iſt er nicht ſchlechthin ſondern blos relativ, d. h. nicht in Bezug auf die Natur an ſich, ſondern nur in Bezug auf die ſchon vor ihm real gewordene, übernatürlich und eine ganz neue Erſcheinung.

War auch die im erſten Adam erſchienene Mittheilung des Geiſtes eine unzureichende, indem der Geiſt in die Sinnlichkeit verſenkt blieb, und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Beſſern ganz hervorſchaute; und iſt das ſchöpferiſche Werk erſt durch die zweite gleich urſprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: ſo gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten, ewigen göttlichen Rathſchluß zurück, und bilden auch im höhern Sinn nur einen und denſelben, wenn auch uns unerreichbaren, Naturzuſammenhang. Wenn aber auch dieſe Einheit nur in dem göttlichen Gedanken ligt, ſo können wir uns dieſelbe doch auf folgende Weiſe näher vorſtellig machen.

Der Rathſchluß Gottes kann ſo betrachtet werden, daß Chriſtus ſei die Vollendung der bis dahin unvollendeten Schöpfung, der zweite Adam, oder Anfänger des höhern Lebens, der vollendeten Schöpfung, zu welcher durch den von Adam aus ſich entwickelnden Naturzuſammenhang nicht zu gelangen war. So nun wird die Schöpfung des Menſchen gleichſam in zwei Momente zertheilt, wofür aber die Geſchichte und die materielle Natur genug Analogien geben. Und dieſe Betrachtungsweiſe iſt eigenthümlich und natürlich demjenigen, der ſchon erlöst iſt. Er fühlt und weiß ein neues Leben in ſich. Dieß iſt das Eine.

---

[77]) D. h. er iſt, um mit den Worten der Weihnachtsfeier zu reden, die Darſtellung des Menſchen an ſich, welcher gleichſam in Gottes ſchöpferiſcher Urkraft ewig wenn auch nicht real präexiſtirt.

Aber allerdings muß nun auch der Begriff der neuen Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen sein, weil sonst Gott in die Zeit gesetzt würde. Das geschieht aber dadurch, daß wir die Erscheinung Christi selbst ansehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen. Kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung, so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. So daß der göttliche Rathschluß Einer ist, immer in der Erfüllung begriffen, und das Frühere immer schon mit Beziehung auf das Spätere geordnet ist. Die ganze vorchristliche Welt hat so eine Beziehung auf Christus, ist nur auf ihn geordnet. [78])

So betrachtet geschieht dann den geschichtlichen Forderungen vollkommen Genüge, wenn nur dieß Urbildliche von dem Anfang seines Lebens an auf dieselbe Weise der allmäligen Entfaltung der Kräfte, wie alle Andern, sich entwickelt hat. Hätte er das Gottesbewußtsein von Anfang an als solches und nicht blos als Keim in sich getragen, so hätte er keine Kindheit gehabt. Aber zu dieser Geschichtlichkeit gehört außer der Allmäligkeit seiner Entwicklung auch die Volksthümlichkeit. Nur in gewisser Aehnlichkeit mit seiner Umgebung konnte es sich entfalten. Andererseits kann er sich nur an das Wahre und Richtige, nicht aber an das Falsche daran angeschlossen haben. Nur kann diese Volksthümlichkeit, die zu seiner vollständigen Menschheit gehörte, seine Urbildlichkeit auf keine Weise verkümmert, und daher blos seine Organisation, nicht das eigentliche Princip seines Lebens betroffen haben. Er hatte sie nicht an sich als abstoßendes

[78]) Dieß Verhältniß von Schöpfung und Erhaltung ist trefflich festgehalten und in apologetischen Beziehungen ausgeführt in dem nach Darstellung und Inhalt gediegenen Werke v. Drey's: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Erster Band. Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838.

Princip oder als Typus ſeiner Selbſtthätigkeit, ſondern nur ſeiner Empfänglichkeit für dieſe Selbſtthätigkeit, indem Sinn und Verſtand aus der ihn umgebenden Welt mußten genährt werden.

Die kirchlichen Formeln, die von einer Zweiheit der Naturen, von einer göttlichen und menſchlichen reden, beurtheilt er genauer und rechtfertigt ſein Verfahren, an die Stelle derſelben die Urbildlichkeit und Geſchichtlichkeit des Erlöſers, und beſonders an die Stelle des Ausdrucks: „göttliche Natur“ das ſchlechthin vollkommene Gottesbewußtſein zu ſetzen (welches eben wegen dieſer Kräftigkeit und Reinheit als ein wahres Sein Gottes in ihm zu bezeichnen ſei), damit, daß ſeine Formel Alles enthalte was wir bedürfen. Das Sein Gottes iſt die innerſte Grundkraft in ihm, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zuſammenhält: alles Menſchliche aber bildet nur den Organismus für dieſe Grundkraft, verhält ſich zu ihr als ihr aufnehmendes und darſtellendes Syſtem, ſo wie in uns alle andern Kräfte ſich zur Intelligenz verhalten ſollen. Mit dem Erſtern nun iſt Alles ausgeſagt, was in ihm liegen mußte, damit er ſein Amt vollführen könne, und ſeine Dignität geſichert. Auf der andern Seite aber iſt er hier ſo gedacht, daß wir ſeine Perſon aufzufaſſen vermögen wegen ihrer Gleichheit mit uns, die nur durch ſeine ſchlechthinige Unſündlichkeit begränzt iſt.

Dennoch vermittelt er ſeine Betrachtungsweiſe im Folgenden mit der kirchlichen, und gibt eine — übrigens immer zugleich kritiſch gehaltene — Darſtellung ſeiner Chriſtologie nach ihren einzelnen Momenten. (§. 96—98.)

In Jeſu Chriſto, ſagt er, waren die göttliche und die menſchliche Natur zu Einer Perſon verknüpft: bei ihrer Vereinigung war die göttliche allein thätig oder ſich mittheilend; während des Vereintſeins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinſchaftliche.

Was das Erſte, den Akt der Vereinigung betrifft, ſo bevorwortet er, daß er in den Anfang ſeines individuellen Lebens zu ſetzen ſei. Denn ſollte Chriſtus Anfangs uns gleich,

also der Sünde theilhaft, und erst später das geworden sein was er uns ist, so würde Das eine dem christlichen Bewußtsein ungenügende Vorstellung sein, weil da wohl die Spuren der Sünde auch später nachwirken würden. Aber er tadelt den Ausdruck: der Sohn Gottes habe die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Denn da sei die Persönlichkeit Christi abhängig gemacht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen, also von der rechtgläubigen Trinitätslehre: wozu man gegenüber von der sabellianischen Ansicht kein Recht habe. Das Uebelste aber sei, daß auf diese Weise die menschliche Natur auch nur in dem Sinne eine Person werden könne, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt: so daß entweder die drei Personen der Gottheit wie die menschliche Persönlichkeit d. h. als für sich bestehende Einzelwesen zu denken seien: oder aber, daß Christi menschliche Persönlichkeit eine solche war im Sinne der göttlichen, wobei alsdann das Menschliche ganz ins Doketische verschwimmen würde. Dieß also ist die Rechtfertigung Schleiermachers dafür, daß er die Christologie losreißt von der kirchlichen Trinitätslehre.

Doketisch könnte, fährt er fort, auch die kirchliche Bestimmung scheinen, daß die menschliche Natur in der Aufnahme ganz leidend gewesen sein soll. Allein es soll damit nur die Hineinpflanzung der göttlichen Natur in die menschliche beschrieben und gesagt sein, daß die menschliche Natur nicht habe dazu thätig sein können, von der göttlichen aufgenommen zu werden; weder so, daß sie die göttliche aus sich entwickelt, noch so, daß sie dieselbe zu sich herabgezogen hätte. Sondern sie hatte für sich nichts als die Empfänglichkeit oder die Möglichkeit, aufgenommen zu werden von der göttlichen. Sonst streiften wir an die Klippe, Christus nicht für eine neue, unmittelbare göttliche That zu halten.

Damit aber der Ewige durch diesen Akt nicht in die Zeit verwickelt werde, darf man nicht den Erlöser als ein Erzeugniß menschlicher Natur betrachten; — das würde ebjonitisch sein; — auch darf man eben so wenig, um jener Klippe und dieser ebjonitischen zu entgehen, sagen, Christi Menschheit habe

nicht irgendwann angefangen. Das streifte an das Doketische. Das Schwanken zwischen beiden wird aufgehoben, wenn man zugibt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei eine ewige; für Gott sei kein Unterschied zwischen Rathschluß und Thätigkeit. Als Rathschluß sei jene Vereinigung mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und darin enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder seine Erscheinung in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch den jener ewige Rathschluß Gottes sich wie in einem Punkt des Raums, so auch der Zeit verwirklicht hat. So vollendet die menschliche Natur ihre personbildende Thätigkeit erst im Moment der Erscheinung Christi; als menschliche Person, können wir sagen, war Christus schon immer mit der Zeit zugleich werdend, und alle Zeitlichkeit fällt so auf die menschliche Seite, zu welcher das Göttliche sich auf ewig gleiche Weise verhält.

Dieß Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur im Akt der Vereinigung wird noch bezeichnet von der Kirche durch die Bestimmung der Unpersönlichkeit und der übernatürlichen Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als Sinn der erstern hält er Folgendes fest. Die personbildende Kraft der menschlichen Natur oder unserer Gattung hätte für sich auch dieser Person den Keim eines getrübten Gottesbewußtseins zu geben nicht umhin können: daher diese Person nicht ohne ein Hinzutreten jener vereinigenden göttlichen Thätigkeit hätte können zu Stande kommen. Nicht so, als ob die menschliche Natur ohne diesen Hinzutritt würde unpersönlich geblieben sein: sondern jene Personwerdung ist nur die Vollendung der personbildenden Thätigkeit menschlicher Natur; und in dieser Vollendung ist sie zugleich das Menschwerden Gottes im Bewußtsein. [79])

Was aber die übernatürliche Erzeugung betrifft, so ist nach Schleiermacher das Wunder der Person Christi

[79]) Vgl. über die letztere bei Schleiermacher selten hervortretende Betrachtungsweise oben S. 1154 f.

nur gelegen in der übernatürlichen, alle schädlichen Einflüsse der Abstammung abwehrenden, der menschlichen Natur die volle Sättigung mit Gottesbewußtsein reichenden, und dadurch sowohl sie vollendenden, als auch die göttliche Thätigkeit in der Form des Seins Gottes in Christo einführenden Wirksamkeit Gottes. Jede weitere Bestimmung hält er für unwesentlich, ohne dogmatische Abzweckung. Die Erbsünde wird nicht entfernt von Christo durch die Annahme einer Erzeugung ohne männliches Zuthun, weil Maria doch ihren Beitrag auch gegeben hätte zur Sündhaftigkeit, wenn sie nicht sündlos war. Es hat also an die Stelle dieser Bestimmung jene andere zu treten: daß die natürliche Erzeugung für sich nicht zureichend gewesen wäre, um den Erlöser hervorzubringen. Weil er etwas in die Gattung zu bringen hatte, was zuvor nicht in ihr war, kann er nicht aus ihrer reproduktiven Kraft selbst erklärt werden: sondern es ist zu der natürlichen Erzeugung jene göttliche schöpferische, sündhafte Einflüsse abwehrende Thätigkeit Gottes hinzu zu denken.

Für den Zustand des Vereintseins beider Naturen ist also Schleiermachers Formel die, daß jede Thätigkeit in demselben eine gemeinschaftliche beider war; so zwar, daß die Thätigkeit stets ausgeht von der göttlichen Natur, die menschliche aber in diese Thätigkeit aufgenommen wird. Aber wie verhält es sich nun mit den leidentlichen Momenten der menschlichen Natur? Sie konnten doch nicht ausgehen von der göttlichen! — und hatte also die menschliche Natur gar keine solche? Dann wäre sie gar nicht menschlich. Die Antwort vielmehr ist, daß stetig und nothwendig ein leidentlicher Zustand in Christus war, so daß alle seine Handlungen davon abhingen, — das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen. Aber woher dieses Mitgefühl? Als ein leidentliches konnte es doch nur beginnen in der menschlichen Natur, die jenen Zustand wahrnahm. Ist nun Christus zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen durch diese gleichsam zufällige Wahrnehmung der menschlichen Hülfsbedürftigkeit? Nein, vielmehr ist auch während jener Wahr-

nehmung ſeine menſchliche Natur nicht durch ſich bewegt, ſondern nur geleitet von der Thätigkeit des Göttlichen in ihm. Dieß Göttliche in Chriſto iſt die Liebe, welche ſeiner menſchlichen Natur die Richtung auf die Betrachtung der menſchlichen Zuſtände gab. Durch dieſe Wahrnehmungen entwickelten ſich dann die Impulſe zu den einzelnen hülfreichen Handlungen; ſo daß überall das Thätige der göttlichen, das Leidentliche nur der menſchlichen Natur zukommt.

Die andern leidentlichen Zuſtände ſeiner menſchlichen Natur, die aus dem Zuſammenhang ſeiner menſchlichen Organiſation mit der äußern Natur ſich ergaben, gehörten, ehe ſie in's innerſte perſönliche Bewußtſein aufgenommen waren, nur der menſchlichen, für ſich unperſönlichen Natur an, und blieben ſeinem innerſten Bewußtſein fremde. Sobald ſie aber in dieſes eindrangen, wurden ſie auch zugleich ſchon von einem göttlichen Impuls durchdrungen. Jeder thätige Zuſtand alſo in Chriſtus wurde angefangen vom Sein Gottes in ihm, und vollendet von der menſchlichen Natur; jeder leidende endete in einer Thätigkeit, welche Verwandlung ihn erſt zu einem perſönlichen erhob.

Aber auch hier droht der Zeitbegriff in die Thätigkeit des Göttlichen in Chriſto wieder einzudringen. Damit nun dem Göttlichen nicht zeitlich entſtehende und vergehende Thätigkeiten zugeſchrieben werden, muß geſagt werden: daß das göttliche Weſen in Chriſtus, ſich ſtets gleich bleibend, nur auf unzeitliche Weiſe thätig war. Zeitlich iſt wieder nur die ſchon vermenſchlichte, erſcheinende Seite dieſer Thätigkeit. Nur ſo, indem wir dieſe erſcheinende Seite auffaſſen, können wir Chriſto eine wahrhafte menſchliche Seele zuſchreiben, die aber innerlich von dieſem beſondern Sein Gottes in Chriſto getrieben wird, welches ſich ſelbſt gleich bleibend, und unveränderlich, die Seele in der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen durchdringt, wie ſich dieſe Mannigfaltigkeit immer weiter entwickelt. Was ſonach durch das Sein Gottes in Chriſto wird, iſt Alles vollkommen menſchlich, und konſtituirt zuſammen die Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufs.

Hierin ligt nun, daß Chriſtus von allen andern Menſchen vornemlich unterſchieden war durch ſeine weſentliche Un-

sündlichkeit. Wesentlich nennt er sie, weil sie in seinem Innern ihren Grund hatte und dieselbe würde gewesen sein unter allen äußern Relationen: und die Formel potuit non peccare erschöpft Das, was von ihm ausgesagt werden muß, nur wenn sie mit der andern: non potuit peccare verbunden wird. Aber wie stimmt das zusammen mit der Wahrheit menschlicher Natur, für welche der Wechsel von Lust und Unlust allgemein ist, und wie mit der Schrift, welche sagt: daß er sei versucht worden allenthalben gleichwie wir, obwohl ohne Sünde?

Es ist unmöglich, sagt er, daß, wo ein innerer Kampf Einmal Statt gefunden hat, die Spuren desselben je ganz sollten verschwinden können. Dann aber, wenn dieß bei Christo der Fall wäre, würde seine Urbildlichkeit verschwinden. So muß er also frei gedacht werden von allem, was irgend als Kampf sich darstellen läßt. Aber ist da noch eine Entwicklung denkbar? Es ist sehr gut möglich, antwortet er, daß das sinnliche Bewußtsein und die höhern Kräfte nur allmälig fortschreitend hervortraten, so daß die höhern Kräfte sich der niedrigeren nur in dem Maaße bemächtigen konnten, als sie sich entwickelten; und daß andererseits doch die Bemächtigung in jedem Augenblicke in dem Sinn eine vollständige war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre. Das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters können wir uns vorstellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Das andere aber, den Wechsel zwischen Lust und Unlust betreffend, so kann seine menschliche Natur auch an ihm participirt haben auf unsündliche Weise. Er ist zu denken als von seiner Thätigkeit selbst übernommen, nicht aber ihn bestimmend oder abhängig machend.

In seiner Unsündlichkeit ligt aber auch, wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, daß Christus Irrthümer weder kann selbst erzeugt, noch auch fremde mit wirklicher Ueberzeugung und als eine wohlerworbene Wahrheit

in ſich aufgenommen haben. Und zwar iſt ſeine Irrthumsloſigkeit in dieſem Sinn nicht blos zu beſchränken auf ſein amtliches Gebiet. Nur muß der Unterſchied feſtgehalten werden zwiſchen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorſtellungen, deren beſtimmte Vertreter Andere ſind, und zwiſchen Abſchließen eines Urtheils, welches letztere immer auch irgendwie die Handlungsweiſe beſtimmt. Im Letzteren kann Chriſtus nicht geirrt haben; denn das würde eine Uebereilung oder einen getrübten Wahrheitsſinn vorausſetzen.

Sonſt übrigens dürfen wir ihm keine beſondere Vortrefflichkeit beilegen nach ſeiner menſchlichen Natur, z. B. natürliche Unſterblichkeit, oder eine Virtuoſität in einer Wiſſenſchaft und Kunſt[80]), ſondern ſeine Vollkommenheit ruht eben darin, daß er perſönlich die vollendete Religion darſtellt.

Was aber die Thatſachen ſeiner Auferſtehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte betrifft, ſo iſt ein Zuſammenhang derſelben mit ſeiner erlöſenden Wirkſamkeit nicht einzuſehen: und doch kann unſer Glaube an ihn nach allen ſeinen Momenten nur durch dieſe Wirkſamkeit beſtimmt ſein. Zwar gehört zum Erlöſungswerk ſeine fortwährende geiſtige Wirkſamkeit; allein dieſe wäre auch denkbar ohne Auferſtehung und Himmelfahrt, und iſt nicht nothwendig durch ſie vermittelt. So gibt uns auch die Lehre von ſeiner Wiederkunft nichts weſentlich zu ſeiner Erlöſerwürde Gehöriges; was in ihr ligt für ſeine Würde, haben wir ohne ſie, und ſie iſt nur eine zufällige Ausdrucksweiſe für die Befriedigung des Verlangens, mit Chriſto vereint zu ſein.

Obwohl aber in all dieſen drei Stücken kein weſentliches Moment des Glaubens ligt, ſo werden ſie doch wieder (§. 99, 2.) wichtig für die Auktorität Chriſti, da ſich ſeine Schüler ſo viel darauf berufen; denn wenn ſie z. B. von der Auferſtehung

[80]) Näher iſt dieß ausgeführt in der leſenswerthen Abhandlung von A. Schweizer, über die Dignität des Religionsſtifters. Stud. und Kritiken 1834. Die Grundidee dieſer Abhandlung, daß Chriſto die religiöſe Genialität zukomme, hat ſich auch Dr. Strauß in ſeinen Streitſchriften angeeignet.

Christi Falsches bezeugt haben, so ist eine geistige Schwäche ihnen beizumessen, durch welche nicht blos ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus, der sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen war: oder, hätte er es gar selbst veranstaltet, daß sie das Innere für ein Aeußeres angesehen, und seine Auferstehung im Menschen mit der objektiven, äußern, verwechselt hätten, so wäre er selbst Urheber ihres Irrthums. Etwas anders aber verhält es sich mit der Himmelfahrt, weil wir über sie keinen Bericht eines Augenzeugen oder eines Apostels nachweislich besitzen. Noch äußerlicher aber steht die Verheißung seiner Wiederkunft zu der Lehre von Christi Person, und würde nur auf sie zurückwirken, wenn diese Wiederkunft auf irgend eine nachweisbar falsche Weise beschrieben wäre.

Diese ebenso kunstreich als anschaulich gezeichnete Christologie hat mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf's Lebendigste erregt und nachhaltig eingewirkt. Genügt sie auch in manchen wesentlichen Punkten noch nicht: so viel ist zu sagen, sie enthält einen Versuch, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Wechselbeziehung auf innere, organische Weise zur vermitteln, und einen gottmenschlichen Lebensverlauf zu verzeichnen, wie das noch nie zuvor geschehen war.

Vorerst verdient eine rühmende Anerkennung die Kritik der bisherigen Versuche, so weit sie von Schleiermacher gegeben ist. So scharf seine Dialektik verfährt, so ist sie doch keineswegs blos negativer Art, sondern er hat auch die Aufgabe selbst um einen großen Schritt weiter geführt. Wer nur beachtet, was von Schleiermacher christologisch geleistet ist, der wird die Aufgabe nicht für schlechthin unlösbar halten, das Göttliche und das Menschliche in lebendiger Einheit zusammen zu schauen.

Zwar ist die wesentliche Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht *dargethan*: das würde auch seinem Standpunkt zuwider laufen, dem gemäß er nur von dem Bewußtsein des Erlösten ausgeht, der da weiß, daß er seine Versöhnung und sein gekräftigtes Gottesbewußtsein nur in der

Gemeinſchaft erhielt, die auf Jeſum von Nazareth als ihren Stifter zurückweist. Statt alſo aus der Nothwendigkeit des Gottmenſchen ſeine Wirklichkeit zu folgern, ſetzt er vielmehr eine Hiſtorie voraus, das Wiſſen um die eigene Erlöſung und um eine erlöste Gemeinſchaft; und ſchließt von dieſer auf die hiſtoriſche Wirklichkeit des Gottmenſchen, ohne mit den Fragen nach der Möglichkeit oder Nothwendigkeit eines ſolchen ſich abzugeben.

Aber ſein großes Verdienſt iſt, dieſe, ihm ſonach nur hiſtoriſche, d. h. nach ihrer innern Nothwendigkeit noch nicht begriffene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen anſchaulich und auf eine Weiſe entwickelt zu haben, welche eben ſo wohl ſeine Einzigkeit und ſpezifiſche Dignität, als ſeine Verbrüderung mit den Menſchen zu bewahren ſtrebt. In Chriſto iſt ihm das vollkommene Sein Gottes; und eben daher iſt er ihm der vollendete Menſch. Und umgekehrt, weil er der vollendete Menſch iſt, ſo iſt in ihm das Gottesbewußtſein zum Sein Gottes geworden. Eben damit ſucht er die beiden Betrachtungsweiſen, diejenige, nach welcher er eine unmittelbare, ſchöpferiſche That Gottes, und die, wornach er Vollendung der Schöpfung iſt, zu vermitteln. Er iſt gleichſam die ewige Idee der Menſchheit, als ſolche ihr auf unzeitliche Weiſe eingepflanzt: und die ganze Geſchichte vor Chriſto kann als die werdende Realiſirung dieſer Idee betrachtet werden. Andererſeits aber iſt er auch eine neue, göttliche That — ſofern er aus dem bis dahin real gewordenen Naturzuſammenhang nicht kann erklärt werden, ſondern uns nöthigt auf die Urquelle alles Lebens zurückzugehen.

Wir begegnen hier wieder einmal einer Chriſtologie, die zugleich wiſſenſchaftlichen und chriſtlichen Charakter an ſich trägt. Der Gegenſatz von Sünde und Gnade, die Grundlage ſeiner chriſtlichen Anſchauung bewahrt Schleiermacher'n vor dem pelagianiſchen Abweg, der eines Erlöſers entrathen will, weil er entweder die Einheit des Menſchen mit Gott als eine unmittelbare oder aber als eine ſolche denkt, die der Menſch, ohne einen Mittler, verwirklichen ſoll und kann. Schleiermacher ſtellt die urſprüngliche oder an ſich ſeiende Einheit Gottes und des Menſchen nicht in Abrede; aber er ſetzt ſie nur als unſere Anlage, als

Möglichkeit des Eintritts Christi in unser Geschlecht; das wirkliche, erste Dasein aller Menschen dagegen ist ihm eine unzureichende Theilnahme am Geiste, so daß erst eine zweite Schöpfung den Menschen vollenden muß. Die neue Geburt, deren reine Verwirklichung Christus ursprünglich darstellt, denkt er einerseits nur als die Verwirklichung des ewigen Begriffes des Menschen; aber die erste Form seines Seins als eine diesem Begriffe noch widersprechende. So daß der Wiedergeborene und der alte Mensch einerseits die identische Persönlichkeit bleibt, aber die Entwicklung des Menschen zu sich selbst oder zu seinem Begriff durch einen Wendepunkt hindurchgehen muß, indem er in ein göttlich gestiftetes Gesammtleben einzugehen hat, in welchem die alte Persönlichkeit der Sünde stirbt, und die neue aufersteht, welche zugleich das Ursprünglichste, Innerste, wenn schon ohne Christus nur Gebundene ist.

Diese Theorie ist nun aber hart und von vielen Seiten angegriffen worden. Jedoch großentheils ungerecht, und von einem entweder unbewiesenen oder gar unchristlichen Standpunkt aus. Wir prüfen die Hauptangriffe nach ihrem Werth, um dann die eigene Kritik folgen zu lassen [81]). Man sagt:

1) „Schleiermacher setzt mit seiner neuen Schöpfung ein allen Naturzusammenhang plötzlich abbrechendes, absolutes Wunder.“ Schleiermacher selbst gibt zu, daß, von Gott aus betrachtet, alles ein zusammenhängendes Ganzes sei; daß auch, was den empirischen Naturzusammenhang betrifft (d. h. abstrahirt von jener allgemeinen Lebensquelle), nichts als absolut Neues könne gedacht werden. Die neue Schöpfung betrachtet er daher auch wieder als eine unzeitliche, ewige Einpflanzung Christi in die menschliche Natur und als Erhaltung dieser Einpflanzung in der Weise, daß sie immer mehr zur Wirklichkeit gelange.

Allein diese, zum voraus auf wohl zu erwartende Angriffe gegebene, Antwort ist von seinen Kritikern wenig beachtet worden.

---

[81]) Vgl. zum Folgenden Dr. Kern's Abhandlung: die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, Tüb. Ztschr. 1836. 2.

Der Grund ſcheint in zweierlei zu liegen. Der eine Grund, ſo häufig er vorgebracht wird, ruht auf einer Schleiermachern wie dem Chriſtenthum fremden Anſchauung. Viele nämlich könnten ſich nur dann einen urbildlichen und zugleich hiſtoriſchen Chriſtus denken, wenn die Menſchheit allmälig zu der Kraft, einen ſolchen zu produciren, herangereift wäre [82]). So betrachtet wäre dann freilich Schleiermacher völlig unberechtigt, Chriſto ſolch eine Stelle in der Mitte der Zeiten zu geben.

Sollte aber dieſer Angriff Gewicht haben, ſo müßte das Chriſtenthum nur eine quantitative Steigerung des Vorherigen, nicht aber ein wahrhaft Neues ſein. Allein dieſe Anſicht hätte zuvor ſich ſelbſt, oder auch den Satz zu beweiſen, daß der chriſtliche Begriff der Wiedergeburt ein ſchlechthin unmöglicher ſei, und zu dem der Beſſerung abgeſchwächt werden müſſe. Das aber wird ſo lange nicht möglich ſein, als es noch einerſeits ein lebendiges Gefühl der Sünde, andererſeits ein lebendiges Bewußtſein der Gnade gibt. Darum wird für jetzt dieſer Angriff, der die Unmöglichkeit eines in der Mitte der Zeiten erſchienenen, urbildlichen und zugleich hiſtoriſchen Chriſtus beweiſen will, als eine bloße Behauptung ſtehen zu laſſen ſein.

Allein auf andere Weiſe kann derſelbe Einwurf gegen Schleiermacher wiederkehren. Einerſeits nämlich will er ſelbſt die vorchriſtliche Zeit als eine Zeit des werdenden Chriſtus betrachtet und ſo die neue Schöpfung unter den Begriff der Erhaltung geſtellt wiſſen. Andererſeits aber ſcheidet er die Gebiete der Sünde und der Gnade ſo ſtreng ab, daß er die vorchriſtliche nur ein Geſammtleben der Sünde nennt, unfähig, Chriſtus aus ſich zu produciren. — Wie reimt ſich das zuſammen?

Es iſt zu geſtehen, daß Schleiermacher nicht näher auseinander ſetzt, wiefern auch in der vorchriſtlichen Welt Chriſtus als werdend könne gedacht werden, obwohl ſie nur ein Geſammtleben der Sünde war. Allein damit iſt ſeine Sache noch nicht

[82]) So ſpäter auch Conradi u. v. A.

verloren. Er kann die vorchristliche Zeit als ein Werden Christi ansehen, ohne irgend die Grenze, die zwischen der alten und neuen Welt fest steht, zu verwischen.

Denn einmal kann er das Werden Christi in dem Gerichte finden, das über die alte Welt erging, wodurch ihre Kraft und Schönheit in sich selbst zerfiel, ihre Armuth und Leere offenbar wurde. So gut wir noch jetzt in dem Tod und dem Zerfallen des alten Menschen schon die durch diese zu zerstörende Welt der Sünde hindurchschreitende Gestalt des Christus erblicken, der in uns soll auferstehen, so gut läßt sich auch die alte Welt, welche doch nicht aus Armuth und Erschöpfung des Geistes überhaupt, sondern nur ihres Geistes zerfiel, als die im Maaße des steigenden Falles sich stärker regende Macht des zur vollkommnen Menschwerdung strebenden Gottes ansehen. Es gibt in der ganzen Geschichte nirgends eine blos negative Kritik über irgend eine geschichtliche Gestalt: auch fällt keine in Trümmer durch die bloße Ohnmacht des Geistes, sondern das bewirkt nur eine, durch solche Negation gleichsam sich übende, vorbereitende und zu sich selbst strebende Macht einer höhern Position. Erkennen wir aber sonach schon in dem Zerfall der alten Welt von christlichem Standpunkt aus eine Thätigkeit des göttlichen zu seiner Menschwerdung fortschreitenden Geistes, so läßt sich dasselbe noch von anderer Seite zeigen — wie auch Schleiermacher thut. —

Die alte Welt, obwohl in Vergleich mit dem Christenthum arm und leer in sich, durchlief doch einen Kreis der Entwicklung, in welchem sie sich mannigfach bereicherte. Zwar gab diese Bereicherung nie die Versöhnung, aber doch wurde die Empfänglichkeit und das Sehnen nach Erlösung auf mannigfache Weise vorbereitet. In der Sehnsucht aber ist schon ein theilweiser Besitz des Ersehnten, und also eine Art von Gegenwart desselben, jedoch eine solche, die nur erst ideal ist, und nach der Realität verlangt. Sofern nun jenes Sehnen und Hoffen immer bestimmter die Gestalt sich schuf, die allein allen Schmerz lösen könnte, war auch noch anders, als durch bloßes Gericht, in der alten Welt eine Vorbereitung Christi, ein Werden seiner Er-

ſcheinung zu ſehen [83]). Eine Vorbereitung jedoch, die, obwohl ſie kaum poſitiv genannt werden, doch keineswegs das in ſich enthält, daß die Menſchheit in allmäliger Fortentwicklung Chriſtum hätte produciren können: denn auch dieſe Vorbereitung trägt ja nicht den Charakter der Kraft zu ſolcher Produktivität, ſondern vielmehr den der Bedürftigkeit an ſich.

Aber iſt nicht, indem ſo, wie Schleiermacher ſelbſt ſagt, die Schöpfung in zwei Momente zerlegt iſt, von denen das Zweite nicht Produkt des Erſten iſt, der Dualismus zweier unvereinbarer Momente nur in das Geheimniß und Dunkel des göttlichen Rathſchluſſes zurückverlegt? Keineswegs: denn ihre Vereinbarkeit können wir uns wohl denken, wenn wir nur das Erſte uns als geſetzt um des Zweiten willen, ja durch das Zweite, als die Vermittlung deſſelben mit ſich ſelbſt denken, durch welches es ſelbſt, das Zweite, nicht producirt wird, ſondern vielmehr, durch deſſen Ueberwindung es ſich ſelbſt verwirklicht, und ſein wahres Daſein gewinnt. Aber freilich, um die Sache ſo anzuſehen, dazu iſt nöthig, weder die erſte Geſtalt ſchon für die wahre noch für ſo kräftig zu halten, durch ſich ſelbſt die wahre hervorzubringen; ſondern vielmehr die erſte Geſtalt der Menſchheit für die noch unvollkommene anzuſehen, durch welche hindurch, und durch deren Ueberwindung erſt die zweite ſich realiſirt, welche die eigentliche treibende Macht des Proceſſes, wie die richtende Gewalt, innerhalb der erſten verborgen, iſt.

2) Der zweite Hauptvorwurf aber iſt: „es ſei unmöglich, daß das Urbildliche zugleich geſchichtlich ſei.“ [84]) — Der Beweis für dieſen Satz iſt freilich noch von Niemand

[83]) Dieſes ſucht die neuere Altteſt. Theologie eines Baumgarten, Hofmann, und zum Theil auch Delitzſch zu erreichen.

[84]) So Baur, Strauß u. ſ. w. Letzterer hat hiefür zwei Gründe; einmal: es wäre ſonſt mit der Menſchheit anders als mit der Natur, in der doch die Gattung nur in der Allheit der Individuen ihre Darſtellung habe; ſodann: wäre die Gattung (d. h. bei ihm Gott) in Einem Individuum vollkommen verwirklicht, ſo würde ſie ſich gar nicht damit quälen, ſich in eine Vielheit von Individuen zu zerſchlagen. In Beidem will eine phyſiſche, äſthetiſche Weltbetrachtung ſich an die Stelle der ethiſchen ſetzen.

gegeben worden. Er kann in der That auch nur versucht werden von jenem philosophischen Standpunkte aus, der Gott als das blos extensiv Unendliche, oder auch als den Weltgeist betrachtet, wie oben genauer erörtert ist. Und da wir wissen, wie wenig dieser Standpunkt Halt in sich selbst hat, so werden wir auch über diesen Angriff, der angeblich die Unmöglichkeit eines Christus beweist, wie er im Glauben der Kirche lebt, nur das zu sagen haben: er gehe Schleiermacher gar nicht an, bevor die Basis feststehe, auf die er gegründet ist.

3) „Aber es ist doch jede menschliche Entwicklung ein Hindurchgehen durch Kampf, Entzweiung, die als Sündhaftigkeit im Bewußtsein auftreten müssen.“ — Hier kann geantwortet werden: Ist es überhaupt um jeden Induktionsbeweis eine mißliche Sache, indem er nie zum Ziele führen kann, so gilt ein solcher vollends hier nicht, da ja das Christenthum selbst diese allgemeine Sündhaftigkeit voraussetzt, aber gerade um ihretwillen Den einführt in die Welt, der ohne Sünde war. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch Sünde bei jeder menschlichen Entwickelung hat, wie gleichfalls oben erörtert ist, noch niemand bewiesen. Und wenn z. B. der Satz aufgestellt wird, daß eine Entwicklung ohne Unterscheiden seiner von sich selbst nicht möglich sei, indem ja die geistige Entwicklung in sich trage, daß man mit Bewußtsein ein anderer werde, als man sei; so können wir uns doch recht wohl denken, daß jener Unterschied, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, so, wie er aufgeht im Bewußtsein, sofort auch durch den mit dem Bewußtsein in Einheit stehenden Willen aufgehoben wird: so daß die jeweilige Stufe des Bewußtseins in unzertrennter Einheit immer auch zugleich die des Seins und Willens wird, und kein Zaudern des Willens die Wirklichkeit dessen, was laut des Bewußtseins wirklich werden soll, so lange verzögert, daß sich Sünde oder Schuldbewußtsein zu entwickeln irgend Raum gewännen.

Auch würde in der That,[85]) wenn die Nothwendigkeit

[85]) Wie nun auch nach dem Obigen Dieses von fast allen Neueren anerkannt wird.

der Entwicklung durch Sünde bewieſen werden ſollte, zu viel bewieſen. Denn da alles menſchliche Leben Entwicklung iſt, ſo wäre dem menſchlichen Leben als ſolchem die Sünde weſentlich. Allein das involvirt einen innern Widerſpruch. Denn was iſt Sünde, wenn nicht das, was ausgeſchloſſen wird oder iſt von der Idee des Weſens, an dem ſie iſt? So kann alſo die Sünde nur accidentell und nicht weſentlich an dem Menſchen ſein. Gerade dann wäre ein Dualismus in der Idee eines ethiſchen Weſens gelegen, wenn das Böſe einerſeits ein dem Endlichen Weſentliches, andrerſeits das ſeinem Begriff Widerſprechende ſein ſollte.

Soll es dem Begriff des Menſchen widerſprechen, daß ſeine Urbildlichkeit irgendwann real werde, ſo widerſpricht ſein Begriff ſich ſelbſt. Es bleibt da nichts übrig, als entweder dieſen Widerſpruch durch einen progressus in infinitum kümmerlich zu verdecken, oder aber zu ſagen, daß die Idee des Menſchen ihre Realität in ſich ſelbſt trage, und nicht wirklich zu werden nöthig habe: eine Anſicht, durch welche die ganze Geſchichte wie das einzelne menſchliche Leben zu etwas Eitlem wird. Denn alle Erſcheinungsformen ſind ſich da völlig gleich, aller Fortſchritt gleichgültig, da die Idee ihre einzig wahre Realität gleichmäßig in allen oder vielmehr in ſich ſelbſt hat. Daher auch Schleiermacher ſagt: zu läugnen, daß die Vollkommenheit des Gottesbewußtſeins irgendwo ſei, heiße ſo viel als läugnen, daß die Schöpfung des Menſchen vollendet werde: womit dann vom Menſchen weniger ausgeſagt ſei, als von andern Geſchöpfen; denn bei freien Einzelweſen könne das Unvollkommene ſich nicht gegenſeitig ergänzen zur Vollkommenheit, während dagegen bei den andern Geſchöpfen die Geſammtheit der Einzelweſen für die einzelnen ergänzend ſei, ſo daß der Begriff vollkommen wirklich werde.

Obwohl nun aber Schleiermacher in all dieſen Punkten wohl ſcheint gerechtfertigt werden zu können: ſo werden wir doch in folgendem noch Mängel ſeiner Chriſtologie zu erkennen haben.

1) Die hiſtoriſche Wirklichkeit eines urbildlichen

Christus ist aus dem christlichen Bewußtsein nicht befriedigend abgeleitet. In dem Bewußtsein des erlösten Gläubigen und der Gemeinde spiegelt sich nach ihm eine persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen ab; so daß von dem christlich gestalteten Bewußtsein, als der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenschen gemacht wird als auf die einzig zureichende Ursache jener Wirkung. Auf den Einwand nun, daß die Kirche, als ein stets unvollkommenes Resultat, zu ihrer Erklärung keine urbildliche Ursache voraussetze, hat er, wie wir oben sahen, schon Bedacht genommen. Dahin gehört nicht sowohl seine Berufung auf das christliche Bewußtsein, welches den Glauben, daß über Christus hinausgeschritten werden könne, nicht mehr als christlich anerkenne, welcher Glaube nothwendig entstehen müßte, wenn jene Ursache nicht urbildlich wäre. Denn damit diese Aussage des christlichen Bewußtseins nicht als eine zufällige, willkürliche und dem Christenthum selbst unwesentliche angesehen werden könne, wäre zu untersuchen, durch welche innere Bestimmtheit seines Wesens das christliche Bewußtsein zur Voraussetzung der Urbildlichkeit Christi komme; damit nicht blos auf äußerliche Weise, durch plötzlichen Uebergang auf die Historie und das Zeugniß der Kirche durch Schriftwort und ihre eigene Existenz, eine urbildliche Persönlichkeit als zureichende Ursache für die vorliegenden Wirkungen angenommen wäre. Es wären in der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseins, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit aufzuweisen, [86]) statt auf jene äußerliche Weise, durch Reflexion auf äußere Zeugnisse den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine faktische Existenz auf solch eine Persönlichkeit als seinen Stifter weise.

Allein Schleiermacher bleibt auch weder bei dieser äußerlichen Weise, noch bei der bloßen Berufung auf das Fak-

[86]) im Bewußtsein der Versöhnung durch seine Stellvertretung. Aber dieses konnte Schleiermacher nicht für sich fixiren, weil es ihm nur aus dem principiellen Antheil an der Heiligkeit Christi resultirt.

tum ſtehen, daß das chriſtliche Bewußtſein über Chriſtus nie glaube hinausſchreiten zu können. Sondern er fügt bei: eine urbildliche Urſache müſſe für das vorhandene Reſultat vorausgeſetzt werden, und eine blos vorbildliche reiche nicht zu, weil nur im Urbild, nicht aber in einem immer theilweis unvollkommenen Vorbild die Produktivität ruhe, von welcher doch das Daſein der Gemeinde zeuge. Und ſagt man hiegegen: die Gemeinde als eine nicht unſündliche Produktion weiſe nicht nothwendig auf eine ganz heilige producirende Kraft, ſo antwortet er, daß zwar das Hervortreten des neuen Princips immer unvollkommen ſei: daß aber dem Princip nach der Menſchheit durch das Chriſtenthum ein heiliges, reines Leben innwohne, welches immer ſiegreicher ſich geltend mache: daß jeder Chriſt wiſſe, das noch übrige Sündige ſei nicht dem Princip, als wäre es ſelbſt ein unreines, ſondern einzig der noch begränzten Wirkſamkeit deſſelben zuzuſchreiben: daß endlich im chriſtlichen Bewußtſein liege, es brauche nimmermehr eines neuen Princips, ſondern nur des Hervortretens deſſen, was ſchon der Menſchheit eingepflanzt ſei.

So wahr nun Dieſes iſt, und ſo gewiß zugeſtanden werden muß, daß, wenn das Princip des Chriſtenthums ſelbſt noch ein unreines wäre, die Geſtalt des chriſtlichen Bewußtſeins eine ganz andere ſein müßte, ſo iſt damit doch nur erſt die Wirkſamkeit einer urbildlichen Urſache überhaupt, nicht aber einer ſolchen bewieſen, die zugleich eine hiſtoriſche Wirklichkeit hatte. — Aber was für eine andere Urſache wäre denkbar? — Die Idee. Es könnte, ſagt man, ohne daß irgend auf eine urbildliche Perſönlichkeit zu ſchließen wäre, die Idee der Urbildlichkeit, im Geiſte der Menſchheit aufgegangen, dieſe Reſultate herbeigeführt haben. Hiegegen nun hat ſich Schleiermacher nur mit der Bemerkung verwahrt: wegen des Zuſammenhangs zwiſchen Willen und Verſtand müſſe man auch ſagen, daß die der ſündigen Menſchheit durch das Chriſtenthum eingepflanzte Idee der Urbildlichkeit nicht durch ſie ſelbſt hätte erzeugt werden können. — Allein dieſes kann ſchwerlich genügen. Auch die gefallene Natur hat noch ein Wiſſen von der Idee der Urbildlich-

keit; aber dieß Wissen ist nur Wissen vom Gesetz, das dem Evangelium gegenüber steht, anklagt und nicht lebendig machen kann. Die Idee der Urbildlichkeit für sich, das wäre wohl die zutreffende Antwort von Schleiermachers Standpunkt aus, hat noch keine Productivität, sondern gewinnt sie, wie Schleiermacher sonst auch anerkennt, dadurch, daß sie real und persönlich in Christus erscheint, und darin sieht er sonst die Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums. Sein qualitativer Unterschied von allem Nichtchristlichen ist, daß die Idee, die als Idee zunächst ein bloßes Sollen ausdrückt, Wirklichkeit und Leben ward in Christo und durch ihn zum Lebensprincip der Gemeinde. — Aber er gibt nicht an, warum nur das historisch erscheinende Urbild diese productive Causalität oder „Princip des Lebens" habe werden können. Die Antwort wird einerseits darin liegen, daß die Menschheit von Gott als ein Organismus gewollt und von Anfang gedacht ist, der erst durch das zu ihm gehörige Haupt sein höheres, pneumatisches Leben zu haben bestimmt ist; andererseits darin, daß sie als sündige mit Gott sich in Lebens- und Liebesgemeinschaft nur wissen kann mittelst der entgegenkommenden, versöhnenden Offenbarung Gottes, die einen geschichtlichen Mittler fordert (s. o. II. 3—10). Damit erst wäre noch vollständiger geantwortet auf den Einwand: der Schluß von dem Dasein des neuen Lebens in uns auf das Dageweseensein einer urbildlichen Persönlichkeit in Christus sei nicht berechtigt, weil dieß neue Leben in der Seele des Christen seinen Grund in einer ähnlichen unmittelbaren That Gottes haben könnte, wie eine solche That von Schleiermacher postulirt werde für die Entstehung der Person Christi.[87]) — Schleiermacher geht zur Erwiederung blos auf das Faktische zurück: daß nur in dem christlichen Gesammtleben das Bewußtsein der Erlösung und des Besitzes eines neuen und reinen Princips des Antheils an der Heiligkeit und Seligkeit uns zukomme, daß aber dieses neue Gesammtleben, das inmitten eines außerhalb der Christenheit noch fortdauernden Zustandes der herrschenden

[87]) Strauß a. a. O. 719.

Sünde und Unſeligkeit ſich erhob, einen Stifter haben müſſe, der dieſes Neue zuerſt, durch unmittelbare göttliche Thätigkeit in ſich trug, ja daß die Perſon dieſes Stifters von Geburt an mit dem neuen Princip ausgeſtattet habe ſein müſſen, weil nur auf magiſche Weiſe es gedacht werden könnte, daß erſt während des Lebens eines Individuums plötzlich und unmittelbar in demſelben das neue Leben ohne entſprechende äußere Einwirkung aufgehen ſollte, während dagegen in ſeiner Geburt jedes Individuum in unmittelbarer Beziehung zum allgemeinen Quell des Lebens ſteht, und nur ſein Lebensverlauf der Wechſelwirkung und Anregung von außen her bedarf.

Bei Schleiermacher erhellt nicht, warum Chriſtus als urbildliche Darſtellung des neuen Princips zu betrachten ſei, und nicht blos als die erſte oder anfängliche, ausgeſtattet mit der Kraft, das neue Princip der Menſchheit einzupflanzen. Sagte man: daß die Urbildlichkeit in ihm war, folge aus ſeiner Produktivität, denn darin eben beſtehe der Unterſchied zwiſchen der bloßen Vorbildlichkeit und der Urbildlichkeit, daß jene wenn auch anregend doch nicht produktiv ſei, ſondern nur dieſe (wie ja doch auch nach Schleiermacher die Kirche nicht dadurch im Stande iſt, das neue Princip zeugend fortzupflanzen, daß ſie vorbildlich iſt und bei getrübter Erſcheinung im innerſten Weſen rein und heilig, ſondern in letzter Beziehung dadurch, daß ſie das hiſtoriſche Bild Chriſti fortpflanzt), ſo ließe ſich doch erwiedern: daß eine dem urbildlichen ſich nähernde Vorbildlichkeit, zumal wenn ſie im Glauben als Urbildlichkeit genommen würde, dann zureichend ſein könnte, wenn das bloße Bewußtſein von der Idee der Urbildlichkeit zur Erlöſung nöthig wäre, und nur darum nicht genügt, weil wir noch eines Weiteren als des prophetiſchen Amtes Chriſti bedürfen. Das erkennt bekanntlich auch Schleiermacher an; aber er hat nicht deutlich gemacht, wiefern das Urbildliche mehr bewirke als die Erweckung der Idee der Urbildlichkeit, oder umgekehrt, wiefern es dem real Urbildlichen und nur ihm eigen ſei, nicht blos auf das Erkennen zu wirken, ſondern als reales Lebensprincip. Dieß führt noch auf ein Weiteres.

Ein bloßer Mensch, wie hoch er auch stehe, hat nicht die Macht, das Princip der Heiligkeit und Seligkeit, d. i. den heiligen Geist, zu geben. Nun spricht aber Schleiermacher, in richtiger Auslegung des christlichen Bewußtseins, Christo zu, daß er dieses Princip den Seinen mitgetheilt habe. Folglich ligt eine Produktivität seiner Urbildlichkeit in seiner königlichen Vollmacht und That. Damit aber ist auch zu einer höheren Auffassung seiner Person fortzugehen als derjenigen, die in dem Wort „urbildliche Menschheit", „Vollkommenheit des Gottesbewußtseins" und drgl. zunächst ausgesagt ist. Indem Schleiermacher dieser Urbildlichkeit Produktivität zuschreibt, bezeichnet er in der That damit schon mehr als irgend einem andern Menschen selbst im Stande vollkommener Heiligkeit zukommt, wo er seinem Urbilde adäquat sein wird. Für diese Produktivität Christi wird, um sie zu erklären, auf das eigenthümliche Sein Gottes in ihm zurückzugehen, dieser Gedanke Schleiermachers nach neuen Seiten auszubilden sein. Christus ist nicht bloß überhaupt ein vollkommener Mensch, sondern der Mensch, mit welchem sich Gott so geeinigt hat, daß seine Person auch an der Produktivität des neuen Lebens betheiligt ist.

Wäre dieses bestimmter fixirt, so würde auch nothwendig das eigenthümliche Sein Gottes in Christus so haben behandelt werden müssen, daß Gott nicht blos die schlechthin unterschiedslose abstrakte Einheit blieb, sondern eine von allem sonstigen Sein in der Welt verschiedene bleibende Seinsweise Gottes selbst sich dazu bestimmte, in diesem Menschen seiend und durch ihn den heiligen Geist mitzutheilen. Denn da würde auch bestimmter dagegen Vorkehr getroffen sein, daß die Fortwirkung der Person Christi sich nicht in eine bloße Nachwirkung seines aufbewahrten Bildes und in die That des mit demselben und durch es wirkenden göttlichen Geistes sich auflöse.[88]) Mit Recht schreibt er nicht der Kirche für sich oder ihrem Gemeingeist die Macht zu, den heiligen Geist mitzutheilen, sondern dieser pflanzt sich in ihr nur fort mittelst des steten Rückganges auf Christi von ihr aufbewahrtes Bild. Aber an sein Bild kann die fortgehende Produktivität

[88]) Vgl. Hasse, d. Leben des verklärten Erlösers 1854.

nur darum geknüpft ſein, weil ſein Bild vielmehr Vergegenwärtigung Deſſen iſt und die Empfänglichkeit mit Dem in Gemeinſchaft ſetzt, welcher geſtern und heute und in alle Ewigkeit Derſelbe, noch handelt lebt und den Geiſt mittheilt, nicht aber dem Gemeingeiſt der Kirche und ſeinem Bilde als des Dageweſenen eine Stellvertretung überläßt, durch die ſeine fortgehende That ausgeſchloſſen würde. — Es iſt zwar nicht ganz genau, wenn man ſagt, Chriſtus ſei für Schleiermacher nur Lebensprincip, ſeine Perſon habe für ihn keine weſentliche Stelle. Denn vielmehr iſt er ihm ja mittheilendes Princip des heiligen und perſönlichen Lebens, weil er es hat, dieſes Leben aber fordert der Natur der Sache nach perſönliche Exiſtenzweiſe. So iſt vielmehr zu ſagen: weil er die urbildliche, ja gottmenſchliche Perſon iſt, hat er die Kraft, durch ſeine Liebe, die durch ſein perſönliches Bild fortwährend vergegenwärtigt wird, ſich zum Princip deſſelben heiligen und ſeligen Lebens auch in Anderen zu machen. Aber gleichwohl gewinnt es in Schleiermachers Lehre den Anſchein, als wäre Chriſti reale Perſon das Princip des neuen Lebens in der Menſchheit nur geweſen als der Anfangspunkt einer nach ihm ſich von ſelbſt fortſetzenden Bewegung, alſo nur Durchgangspunkt und von vergänglicher Bedeutung, wobei ſowohl räthſelhaft bliebe, was Schleiermacher doch ſo beſtimmt will, daß ſein perſönliches Bild unerläßlich ſei für die Fortzeugung dieſes Lebens, als auch warum über ihn nicht ſoll hinausgeſchritten werden können.

Ebenſo deutet er zwar das chriſtliche Bewußtſein richtig, wenn er durch daſſelbe verwehrt findet, eine abſolute Gleichſtellung mit Chriſtus als die Zukunft der Chriſten auszuſagen. Aber ſofern das Höchſte, was er von Chriſtus lehrt, doch immer wieder darauf ſcheint zurückgeführt werden zu können, daß in Chriſtus die Vollendung des Gottesbewußtſeins wirklich geweſen ſei oder die vollkommene Heiligkeit und Seligkeit, ſo bringt er ſich in die mißliche Lage, eine bleibende ſpecifiſche Dignität Chriſti folgerichtig nur um den Preis behaupten zu können, daß das Urbild unſerer Perſönlichkeit nie könne in uns real werden. Da blieben wir, ganz gegen ſeine ſonſtige Lehre,

einem trostlosen progressus in infinitum anheim gegeben, was einen wesentlichen Widerspruch in dem Begriff unseres Wesens wie einen gerechten Zweifel in die zureichende Kraft der von Christus ausgehenden Erlösung mit sich führen würde, die er doch sonst so sehr betont: Da Schleiermacher weit davon entfernt ist, uns auf der Stufe steter Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins erhalten zu wollen, damit Christus eine specifische Dignität verbleibe, so wird nichts übrig bleiben, als den Satz zu leugnen, aus welchem sich jener Widerspruch mit der Kraft der Erlösung Christi und dem Begriff unsers Wesens ergäbe, nemlich, daß Christi specifische Dignität mit der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins erschöpft sei.

Suchen wir nun aber für Christus die specifische Dignität, die das christliche Bewußtsein fordert und die auch Schleiermacher festhalten will, eine Dignität, die nicht mit unserer ewigen Unvollkommenheit erkauft wird, womit seiner erlösenden Liebe und Kraft nicht gedient wäre, sondern die besteht, wie glücklich auch die Erlösten in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wachsen: so ist klar, daß wir nicht auf dem Standpunkt anthropologischer Betrachtungsweise stehen bleiben dürfen, nach welcher Christus blos der vollendete Mensch ist, und die vollkommenste Kräftigkeit des Gottesbewußtseins darstellt, sondern wir werden genöthigt sein, entweder weniger von Christus auszusagen[89]), oder mehr als Schleiermacher that[90]).

---

[89]) Wie z. B. A. Schweizer thut a. a. O. S. auch dessen Gesch. d. ref. Dogm. 1847. 2, 275 ff.

[90]) Auf der anderen Seite läßt Schleiermacher allerdings auch die Menschheit Christi bei der Art, wie er seine Unsündlichkeit denkt nicht zur vollen Wahrheit gelangen, denn zwar ist es rühmlichst anzuerkennen, daß er weit davon entfernt ist, das Böse oder auch nur die Unvollkommenheit als das vom Begriff unseres Wesens Geforderte anzusehen. Er unterscheidet sich hierin wesentlich von Hegel und Schelling, wie von Kant, und wunderlich ist es, ihn Hegel'scher seits des Rückfalls in den Kant'schen Standpunkt des Dualismus zwischen Sollen und Sein, zwischen Endlichen und Unendlichen anzuklagen, auf welchem man selbst steht, wenn man nicht in ethischer Beziehung hinter Kant zurücksinkt. Schleier-

Dieſer Mangel hängt aber freilich mit dem Standpunkt der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre inſofern zuſammen, als über die objektive Beſchaffenheit Chriſti nur Unvollſtändiges kann ausgeſagt werden, wenn die Glaubenslehre nichts leiſten will, als die frommen Erregungen in Lehrſätze umſetzen.

Um ſo mehr iſt es aber in Anſchlag zu bringen, wenn dennoch andrerſeits Schleiermacher auch ſo, wie von ſelbſt, in ſeinem Syſtem auf Punkte geführt worden iſt, welche, wie ſie über das blos Empiriſche, Anthropologiſche hinausgehen, ſo demjenigen, was er von ſpecifiſcher Dignität Chriſto zuſchreibt, erſt den begründenden Halt geben. Denn wenn ihm doch Chriſtus der einzige Menſch iſt, der das Organ der Lebensmittheilung an Alle ward: wenn er ihm Vorbild iſt, das ſchlechthin allgemein, zu allen urſprünglichen Verſchiedenheiten der Einzelnen ſich auf gleichmäßige Art verhält: der zweite Adam, auf den doch kein dritter folgen ſoll oder kann; wenn Chriſtus nach Schleiermacher in ſeinem hoheprieſterlichen Mitgefühl die Sünde der ganzen Welt trägt; wenn Gott Alle nur in ihm als gerecht anſchaut, wenn alle Bitte, um Gott wohlgefällig zu ſein, in ſeinem Namen dem Vater vorzutragen iſt, wie er ſeinerſeits alle Bitten der Seinen vor den Vater bringt, — iſt alles dies, was Schleiermacher von Chriſtus ausſagt, erſchöpft damit, daß er der vollkommene Menſch ſei? Liegt nicht vielmehr in all dieſem eine weſentliche und allgemeine Beziehung Chriſti auf das ganze Ge-

---

macher hält treulich daran feſt, daß die Wirklichkeit des Urbildlichen nicht über unſere Natur geht. — Aber zur Wahrheit dieſer Natur gehört auch die Wahrheit eines ſittlichen Proceſſes, zu dieſem der Durchgang durch entgegengeſetzte ſich darſtellende Möglichkeiten hindurch, die wirkliche Arbeit und der ſittliche Erwerb: und doch verzeichnet Schleiermacher Chriſti unſündliches Leben ſo, daß es als ein ebener ſpiegelglatter Strom ohne Kampf Verſuchung oder Anfechtung dahin fließt, was den Eindruck eines phyſiſch nothwendigen Verlaufes macht. Aehnlich wie dem Athanaſius oder Apollinaris ſcheint ihm eine noch übrige Beweglichkeit des Willens (προαιρετὸν) ſchon mit der Sünde zuſammenzuhängen ſ. o. I, 973. 987. Mit Recht hat hierauf Liebner mit Nachdruck als auf einen Mangel hingewieſen.

schlecht, und des ganzen Geschlechts auf Christus, das in ihm sich selbst anschaut in seiner Vollkommenheit? Oder wenn er mit Recht als Aussage des christlichen Bewußtseins feststellt, daß über das Christenthum nie könne hinausgeschritten werden, sondern aller Fortschritt in dem mit ihm Gegebenen schon begründet liege: daß daher alle außerchristlichen Religionen in die christliche, deren persönliche Darstellung Christus ist, aufgenommen zu werden die Bestimmung haben, — wie anders kann dieß sich rechtfertigen, als durch das Weitere, daß die absolute Wahrheit im Christenthum gegeben sei, so daß wir auf den objektiven Standpunkt von dem blos empirischen übergehen müssen, falls jene Aussagen sich sollen halten können [91]). Ja führt nicht dieser anthropologische, empirische Weg, nach welchem Christus blos als Erlöser, Mittler, somit nur als Mittel für die Menschheit gewußt wird, über sich selbst insofern hinaus, als der Zweck, den er vermitteln soll, in ihm selbst auf schlechthin vollkommene Weise erreicht ist: — so daß Er den absoluten Weltzweck oder die Idee, unter der Gott die Welt schuf, persönlich darstellt, also nicht minder als Endziel der ganzen Geschichte zu betrachten ist, wie als Princip? Wenn Gott sich in ihm weiß, so daß sein Wissen von Gott zugleich Gottes Wissen von sich selbst ist [92]), können wir dann dabei stehen bleiben, daß in Christus nur die vollkommene, adäquate Darstellung der Menschheit überhaupt war? Führt dieß nicht, wenn nicht überhaupt die Menschheit als wesentlich Gott inadäquat gedacht ist, unmittelbar zu dem Andern, daß in dem Menschensohn auch Gott sich auf adäquate Weise weiß? Sobald aber dieses Letztere zugegeben ist, so wird dieser schlechthin vollkommene Mensch (nicht nach seiner irdischen Entwicklung, sondern nach seiner Vollendung gedacht) wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken sein.

---

[91]) Dieß ist anerkannt und näher ausgeführt von D. Kern l. c. S. 27. 33.

[92]) Was, wie wir sahen, eine zwar nicht durchherrschende, aber auch vorkommende Betrachtungsweise Schl. ist. Vgl. S. 1154. 1170.

So werden wir, ſo wenig auch Schleiermacher alles dieſes ausgebildet und zuſammenhängend dargeſtellt hat; ſo gewiß vielmehr Anderes ſich findet, was mit demſelben ſich nicht gut vertragen will, doch, das Ganze überſehend, uns dahin ausſprechen müſſen, daß auch Schleiermacher jener höhern, urchriſtlichen Anſchauung von Chriſtus als dem Haupte der Menſchheit, und der metaphyſiſchen Bedeutung ſeiner Perſon nahe genug kommt [93]).

Es iſt hier der Ort über Schleiermachers Gotteslehre noch ein Wort zu ſagen. Er huldigt bekanntlich dem Sabellianismus, wie in der Hauptſache auch das Hegel'ſche und Schelling'ſche Syſtem, inſofern dieſe alle keine immanente Trinität haben. Aber während, wie wir ſahen, Schelling und beſonders Hegel Gott ſelbſt in der Welt werdend denken und in dem Leben der Welt durch Vermittelung des Endlichen erſt Gott zum Selbſtbewußtſein kommen laſſen, was freilich nie abſolut erreicht wird: ſo iſt es dagegen ein weſentlicher Fortſchritt Schleiermachers, daß er einen ſolchen Proceß des Werdens, der Gott mit der Welt vermiſcht und ſeine Abſolutheit aufhebt, ſchlechterdings vom Gottesbegriff fern gehalten wiſſen will. Schleiermacher ſtellt in dieſer Hinſicht im Verhältniß zu Schelling und Hegel, die Gottes Abſolutheit in die Leidentlichkeit und Zeitlichkeit ſich umſetzen laſſen, einen ähnlichen Gegenſatz dar, wie allerdings auf engerem Gebiet der alte Sabellianismus zum ſogen. Patripaſſianismus. Dabei iſt ihm doch Gott nicht nur abſolute Subſtanz, abſtracte Monas, ſondern er will ihn als abſolutes geiſtiges Leben und inſofern auch in ewiger Bewegung gedacht wiſſen, denn oft ſpricht er ſich ſehr ungünſtig über den Gottesbegriff nicht blos des Deismus, ſondern auch des Supernaturalismus als einen todten aus. — Andererſeits um den Unterſchied Gottes von der Welt feſtzuhalten, in welcher die Vielheit und Unterſchiedlichkeit

[93]) Eine Erwähnung verdient hier noch die obige Stelle der Weihnachtsfeier; denn der Menſch an ſich dort iſt nichts anderes als der geiſtige Urmenſch. Er iſt nicht blos der ideale Chriſtus, ſondern nach der Stelle iſt der Menſch an ſich in Jeſus Chriſtus geboren.

iſt, meint er Gott als die ſchlechthinige unterſchiedsloſe Einheit faſſen und die immanente Trinität beſtreiten zu müſſen. Aber hiemit tritt die Vielheit der Welt der abſoluten Einheit unvermittelt gegenüber und es fehlt an dem Princip ihrer Ableitung obwohl ihm doch Gott die abſolute Cauſalität iſt. Verfolgte man den Gedanken, wie es komme, daß die ſich ſelbſt ewig gleiche göttliche Cauſalität nur in räumlicher und zeitlicher Getheiltheit auftritt, wofür in ihr als abſoluter Einheit ein Grund nicht abzuſehen iſt, ſo würde man folgerichtig ähnlich wie wir das beim alten Sabellianismus ſahen (Bd. I. S. 714 f.) darauf geführt werden, daß der Einheit göttlicher Cauſalität und göttlichen Lebens, das ſich in die Welt hineinbilden will, ein widerſtrebender ewiger Stoff gegenüber ſtehe, welcher nur in allmäliger Bearbeitung beſeelt und begeiſtet werden könne [94]). Das wäre aber Monarchianismus um den Preis des Dualismus. Den will Schleiermacher nicht; wohl aber denkt er ſich Gott als das ewig und überall gleich ſtrahlende Licht, ſo daß die Unterſchiede nur auf die Seite der Welt fallen, welche den Einen Strahl verſchieden bricht und in ihrer Empfänglichkeit verſchieden iſt. Aber wenn ſo die Weltunterſchiede ihre Cauſalität nicht in Gott, alſo in der Welt ſelbſt haben (denn in ſubjektiven Schein will er ſie nicht auflöſen), ſo iſt das im Widerſpruch mit dem Begriffe Gottes als der oberſten und abſoluten Cauſalität. Gerade ſeine ſtarke Betonung der abſoluten, göttlichen Cauſalität fordert für die doch realen Weltunterſchiede auch in Gott eine Unterſchiedenheit von Principien als Realgründen derſelben, ſchließt mithin jene abſolute Unterſchiedsloſigkeit in Gott aus. — Ließe freilich ſein Syſtem eine Stelle für die Freiheit als ſittliches Wahlvermögen, ſo ließe ſich jener Dualismus, jene Kraft der Hemmung Gott gegenüber ethiſch und in Gott ſelbſt motiviren und bliebe ſo von der oberſten Einheit gewollt. Aber dieſer Weg, dem ſein Determinismus weichen müßte, um eingeſchlagen werden zu können, würde ebenfalls fordern, daß viel beſtimmter, als es bei Schleiermacher

[94]) Hievon gehen Spätere aus.

geſchieht, Gott ethiſch in ſich ſelbſt gedacht würde, und dieſes wiederum wäre nicht möglich ohne in Gott, und zwar auch abgeſehen von der Welt, abſolute Perſönlichkeit mit ewiger Reflexion in ſich und mithin ſtatt jener unterſchiedsloſen Einheit in Gott eine Selbſtunterſcheidung anzunehmen. Es iſt zwar Mißverſtand, Schleiermacher den ſpinoziſtiſchen Gottesbegriff vorzuwerfen; Gott iſt ihm nicht blos Subſtanz, nicht bloße Weltkraft, noch blos Begriff oder ſittliche Weltordnung, ſondern die Cauſalität von dieſem Allem und die Einheit von Begriff und Sein [95]), alſo das ſich ſelbſt wiſſende Sein und das abſolut ſeiende Wiſſen, das als ſolches nicht blos Anderes weiß, ſich ſelbſt aber nicht, ſondern das auch ſich ſelbſt umfaßt. Wenn er Anſtand nimmt, Gott als perſönlich zu bezeichnen, ſo iſt es, weil er im Wort Perſon eine Schranke, endliche Subjektivität ſieht [96]), nicht aber iſt es ſo zu nehmen, als ob er Gott die ewig vollendete geiſtige Abſolutheit abſprechen oder ſie wenigſtens als erſt werdende denken wollte. Aber wie er überhaupt nicht ſpekulativ von oben verfährt, vielmehr objektive Gotteserkenntniß für unmöglich hält, ſo nimmt ihm Gott für die Betrachtung von unten her nur die Stellung des Poſtulates einer oberſten Einheit ein, die nicht bloße Zuſammenfaſſung der vorhandenen Weltvielheit ſei, ſondern reale Cauſalität, ohne daß er ſich näher darum kümmert, wie dieſe Einheit, um Princip der Vielheit ſein zu können, müſſe gedacht werden; und wie er das Wort Perſönlichkeit auf Gott nicht angewandt wiſſen will, (ohne jedoch die Sache zu leugnen), ſo will er auch keine Unterſchiede, (ohne die ſie nicht beſtimmt gedacht werden kann,) in Gott hineintragen laſſen. Vielmehr um den Unterſchied der Welt von Gott feſtzuhalten, meint er jegliche Unterſchiedlichkeit als etwas Weltförmiges aus Gott hinaushalten zu müſſen. Aber da Leben und Bewegung ohne Unterſchiede nicht zu denken ſind, ſo müßte er dann folgerichtig auch bei dem todten Begriff der Subſtanz anlangen, welche zu Akosmismus führen würde. Auch hievon,

[95]) Vgl. Dialektik S. 87 f. 111 f. 113 ff. 134 f.
[96]) Wie er in den Reden über die Religion ſich ſelbſt erklärt hat.

wie schon sein empirischer Ausgangspunkt beweist, ist er weit entfernt. Aber weil er andererseits in Gott nur die oberste causirende Einheit für die Welt sieht, so bringt er es gerade nicht zu einem genügenden Unterschied von der Welt, diese wird ihm vielmehr physisch nothwendige Offenbarung seines Lebens. Indem er die Unterschiede von der absoluten Einheit schlechthin fern halten will, kann er auch nicht Gott in der Mittheilung an die Welt sich auf sich beziehen und in ihr sich selbst behaupten lassen, sondern Gott muß ihm nach seinem Wesen, wiefern er doch ein Lebensverhältniß zwischen Gott und der Welt will, in die Welt übergehendes Leben werden; und damit ist gerade die Gefahr des Pantheismus wirklich geworden, der er dadurch entgehen wollte, daß er alle Unterschiede als weltförmig aus Gott entfernt zu halten suchte. Damit wäre bei Schellings und Hegels Begriffe von dem das Werden über sich nehmenden, sich selbst in der Welt aktualisirenden Gott angelangt.

Das widerstrebt nun aber nach dem Obigen dem Grundriß seiner Gedanken schlechthin. Statt Gott selbst in das Werden, Leiden, in die Endlichkeit oder das Andersein übergehen zu lassen, will er auf das Bestimmteste Gott vielmehr als das ewig in sich vollendete und absolute geistige Leben in seiner Unveränderlichkeit der Welt gegenüber festhalten. Aber nun müßte er folgerichtig von einer Selbstmittheilung Gottes an die Welt abstrahiren, von einem Sein und Leben Gottes in der Welt zur Kategorie der bloßen Aktion Gottes auf die Welt, ihres Bestimmtseins durch ihn übergehen, was konsequent die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, die er mit dem Christenthum will, löschen und in die Wege des Deismus führen würde. So bewahrheitet sich an ihm abermals daß kein Entrinnen ist aus der Alternative des Pantheismus oder Deismus, außer in dem trinitarischen Gottesbegriffe. Da er jene ewig sich selbst gleiche Vollendung und Selbstbehauptung Gottes nicht mit der Kirche durch innere Selbstunterscheidung auch in der Selbstmittheilung sicher stellt, so kann er nur entweder diese festhalten, aber sie wird unwillkürlich ohne die Selbstbehauptung zur Vermischung mit der Welt; oder um

die Vermiſchung Gottes mit der Welt und ſein Sichverlieren an ſie abzuwehren, muß er judaiſtiſch Gottes Unveränderlichkeit zu lieb ſeine Selbſtmittheilung an die Welt beſchränken und die Mittheilung ſeines Weſens, das eigentlich als die abſolute Einheit, die es iſt, nicht mittheilbar iſt, umſetzen in Aktionen Gottes — ein Verlauf, der uns ſchon früher vom Sabellianismus aus begegnet iſt (I, 696 ff. 864 ff.). Denn auch nicht einmal der Unterſchied zwiſchen dem unmittheilbaren Sein und der mittheilbaren Fülle Gottes hat ſeine Stelle, wenn Gott nur die ſchlechthin unterſchiedsloſe Einheit iſt. Würde dieſer Geſichtspunkt, auf den Schleiermacher häufig genug übergeht, zu Ende geführt, ſo kämen wir bei einer Gott weſentlich fremden Welt, bei dem Dualismus der deiſtiſchen Weltbetrachtung an. Gott wäre da nur der durch ſeine Aktionen Alles beſtimmende allmächtige Herrſcher, aber nicht mehr die ſelbſtmittheilſame Liebe und auch Chriſtus wäre nur der durch Gott ſchlechthin beſtimmte Menſch ohne eigenen Antheil an göttlichem Leben und Weſen. Nach dieſer Seite wäre alſo das Ende des Sabellianismus ein Ebionitismus (vgl. I, 879 ff.), wie er abermals Schleiermachers Chriſtologie und Frömmigkeit fremd iſt.

Das Ausgeführte mag zeigen, daß Schleiermachers Gottesbegriff zwar weder pantheiſtiſch noch deiſtiſch ſein will, aber im Schwanken zwiſchen beiden bleibt und ſich von dieſem ſo lange nicht befreien kann, als er nicht einerſeits durch Selbſtunterſcheidung Gottes deſſen Selbſtbehauptung auch in der Selbſtmittheilung an die Welt ſicher ſtellt, und als er nicht andererſeits dem Deismus gegenüber Gott, damit er mittheilungsfähig ſei, abermals als in ſich ſelbſt unterſchiedene Einheit faßt. Und wie im dritten Jahrhundert zwar der chriſtliche Gottesbegriff, im Gegenſatz zum gnoſtiſchen und patripaſſianiſchen, gegen die Verwandlungslehren (das Anderswerden) und gegen das Werden Gottes ſich zur ewigen Abſolutheit ſeines Begriffs abſchließen mußte, aber der abſtracte Monarchianismus ſich auch dem Schwanken zwiſchen dem deiſtiſchen Arianismus und dem pantheiſtiſchen Sabellianismus (die immer wieder in einander überſchlugen oder ſich zu combiniren verſuchten) nicht zu entziehen vermochte, bis die kirch-

liche Lehre von der trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes in sich festgestellt war, kraft deren Gott mittheilsam sein kann, ohne sich an die Welt zu verlieren: — so kann auch der Fortschritt Schleiermachers über den Theopaschitismus Zinzendorfs, der ihm wohl in seiner Jugend vor die Seele trat, sowie den Processualismus Schellings und Hegels, die die Absolutheit Gottes in ein Anderswerden umschlagen und ihn sich verwandeln lassen, andererseits über den todten Gottesbegriff vor Kant sich nur sicher stellen durch Aufnahme der Unterschiede in die Einheit des göttlichen Lebens, Wissens und Liebens, mit einem Wort, durch eine immanente Trinitätslehre. Denn mit Hegel und Schelling zwar eine reale Unterscheidung in Gott zu setzen, aber so daß damit unmittelbar zur Welt übergegangen würde als dem Sohne Gottes, würde weder für eine Unterscheidung Gottes von der Welt Raum lassen, da vielmehr die Welt nur der ins Anderssein verwandelte Gott selbst wäre, noch eben daher auch für eine Liebesmittheilung, weil die Liebe einerseits auch Selbstbehauptung in der Mittheilung, andererseits realen Unterschied zwischen dem Gebenden und Empfangenden voraussetzt.

Solche Gestaltung des Gottesbegriffs würde aber nicht blos der Tendenz Schleiermachers entsprechen, den Deismus und Pantheismus zu überschreiten, sondern würde auch der consequenten Durchführung seines christologischen Aufrißes die wesentlichsten Dienste leisten.

Dieser fordert, wie wir zuletzt sahen, daß in Christus nicht blos die Darstellung der adäquaten Idee der Menschheit, sondern auch der Offenbarung Gottes, und zwar nicht blos in Form einer längere oder kürzere Zeit festgehaltenen Aktion, sondern in Form eines specifischen und einzigen Seins, ja sich Wissens und Wollens Gottes in diesem Menschen gegeben sei.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Zeit.

Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Geschichte der Christologie.

Seit Mitte vorigen Jahrhunderts war die Christologie überwiegend von philosophischen Denkweisen bestimmt, nur daß immer wieder von ihnen aus ein leidliches Uebereinkommen mit den kirchlichen und biblischen Elementen der Christologie gesucht wurde. Die seit der Gnosis nie dagewesene Produktivität in rasch sich folgenden philosophischen Systemen fand in der Geschichte der Christologie ihren fast nur zu treuen Widerschein, und dieses macht zunächst überwiegend den Eindruck des Unsteten und Schwankenden, ja der Verwirrung. In der That kann es auch hiebei nicht bleiben, eine solche Lage der Dinge kann nur eine Uebergangsstufe sein. Der Glaube an das lebendige Fortwirken des Christenthums in der Kirche ist identisch mit der Ueberzeugung, daß der Zeit einer fast unübersehbaren Getheiltheit der christologischen Theorien eine Zeit folgen werde, in welcher sich wenigstens in den Hauptpunkten eine kirchliche Gemeinüberzeugung wieder geltend machen wird; nicht durch bloße Repristination des früher schon Dagewesenen: denn was hülfe es in die Syrten abermals zurückzukehren, welche die allgemeine Stockung und Verwirrung gebracht hatten, in welchen des Bleibens nicht war und welche doch auch keine vorwärts gehende Fahrt, sondern nur eine theilweise Retractation übrig ließen? (II, 807). Vielmehr das

wird die unerläßliche Bedingung für die Bildung einer solchen Gemeinüberzeugung sein. (die, auch ohne Synoden, nach dem Beispiel der ersten Jahrhunderte durch die innere Kraft der Wahrheit möglich sein muß), daß die Voraussetzungen, die ins Unwegsame abgeführt und die Verwirrung verschuldet haben, beseitigt und dagegen ein Schritt in positiver Erkenntniß vorwärts gethan werde, der dem vorhandenen Bedürfniß Befriedigung bringe. Hiezu werden aber gar nicht *wesentlich* neue Wahrheiten gehören; — der Glaube der Kirche hat zu allen Zeiten die wesentliche und ganze christliche Wahrheit in sich, — sondern vielmehr nur Dieses, daß die wissenschaftliche Reconstruction der Kirche Solches gebe, was dem Glauben wie altbekannt weil ihm aus dem Herzen geredet, und was doch auch neu sei, indem es alte Schwierigkeiten löst und neue Bahnen eröffnet.

Daß wir bereits in dieses Stadium eingetreten sind, wo die Kirche nach der Frucht einer in den Hauptpunkten einträchtigen und wohlbegründeten Gemeinlehre verlangt und wo die Arbeiter sich anschicken, diesem Bedürfniß zu genügen, ist unverkennbar; der fluthende Reichthum der aufeinander folgenden originalen, wie auf freier Aue der Christenheit emporgewachsenen Systeme steht da, aber vermehrt sich nicht mehr merklich. Das nehmen Manche als ein Zeichen der Ermattung der neueren Theologie, sowohl neologisch als paläologisch Gerichtete, nicht sehend, daß es Sache eines krankhaften Gaumens wäre, immer nur nach neuem Kitzel zu verlangen. Das geschichtlich gebildete, christliche Urtheil sieht in jenem Pausiren keinen Tod, kein Privilegium zur Verachtung der Wissenschaft oder zu verzweifelnder Restaurationssucht des Alten, das uns von sich vorwärts trieb, sondern eine Aufforderung zu *der* Arbeit, die dem neuen Stadium obligt. Die Blumen haben geblüht, reich und zum Theil prächtig, eine Welt von neuen Gedanken hat sich erschlossen, zum Theil ahnungsvoll in die fernste Zukunft greifend. Aber die Arbeit der Biene ist nicht zu schmähen neben dem Fleiß der Bäume und Blumen. Sie hat das Haus kunstgerecht wohnlich auszubauen und mit Schätzen zu füllen zum gemeinen Nutzen.

Die evangelische Kirche darf hoffen, daß ihr werde gegeben

werden, eine befriedigende chriſtologiſche Gemeinlehre herzuſtellen. Dafür ſpricht die Intenſität und die Verbreitung der Rückkehr zum Princip der Reformation. Denn aus ihm iſt ſchließlich auch der chriſtologiſche poſitive Fortſchritt zu ſchöpfen (II, 515—531.). Es will und muß Licht und Seele auch dieſer theologiſchen Arbeit ſein; die Philoſophie ohne daſſelbe kann nur Vorarbeiten, wenn auch noch ſo werthvolle, liefern.

Betrachten wir nun in der Gegenwart der Chriſtenheit die Vorboten oder Anfänge einer chriſtologiſchen Gemeinlehre, welche ſtatt der Widerſprüche in der alten Form der Chriſtologie den Glaubensinhalt zu befriedigenderem Ausdruck zu bringen hat, ſo gewährt dafür leider die griechiſche Kirche bis jetzt noch keinen Beitrag; die römiſche einen nur geringen; einen um ſo reicheren und hoffnungsvolleren aber die evangeliſche Theologie, ſo weit ſie die reformatoriſche Grundlage bewußt und energiſch, eben damit aber auch wieder ein wirkſames Princip weiterer Einigung in ſich aufgenommen hat. Um ſo williger verweilen wir zum Schluß bei dieſer Betrachtung, als damit auf hiſtoriſchem Wege ein Gegengewicht gegen den unbefriedigenden Schein ſich ergeben wird, als zeigte die Geſchichte der Chriſtologie zumal in der evangeliſchen Kirche nur eine ruheloſe Bewegung. Iſt gleich oft in dieſer Geſchichte auf den chriſtlichen Glauben als das weſentlich Identiſche, Feſte in all dieſen Bewegungen hingewieſen, ſo war doch der Natur der Sache nach die Bewegung ihr vornehmſter Gegenſtand. Um ſo nöthiger iſt es, nun auch noch dabei zu verweilen, daß dieſe große bewegungsvolle Geſchichte nicht ziellos ſei, ſondern ſich fruchtbar erweiſe, mit einem Wort, daß gerade die heftigſten Stürme, die das Dogma mit Auflöſung zu bedrohen ſchienen, nur dazu haben dienen müſſen, das Schiff aus den Syrten wieder in gutes Fahrwaſſer zu führen.

In der griechiſchen Kirche war, wie wir ſahen, eine ſchiefe und einſeitige Richtung ſeit der voreiligen Ausſcheidung des Monophyſitismus eingetreten, der noch ein nicht verſtandenes Recht auch gegen die chalcedonenſiſchen Schlüſſe hatte. Der Unſegen dieſer That belaſtete die Entwicklung bis zum Concil vom Jahr 681 und trieb unwiderſtehlich im einſeitigen Gegenſatz

gegen den Monophysitismus zu immer consequenterer Durchführung des Dualismus der zwei Naturen, die zuletzt fast nur durch das formale Band der Einheit des Ich zusammengehalten waren und das einheitliche Bild von Christus in eine simultane Doppelreihe von Thätigkeiten des Erkennens und Willens auflösen. Die Verwirrung stieg durch das Uebergewicht, das gegen die Thesis von der Zweiheit der Naturen immer einseitiger die göttliche Natur oder Person behauptete. Nach dieser Seite latitirte hinter dem ausgebildetsten Dualismus doch eine wesentlich monophysitische Denkweise und wir sahen: das Concil vom Jahre 681 langte so dabei an, durch Setzung einer selbstlosen Menschheit mit seiner eigenen Intention in Widerspruch zu kommen und gewissermaßen damit abzuschließen, daß als Kirchenlehre etwas aufgestellt wurde, worin der ostensibele Hauptzweck, die Ausrottung auch der Ausläufer des Monophysitismus und die Durchführung des reinen Dyophysitismus, mit direct Entgegengesetztem verbunden wurde. Das war wohl gut für den kirchlichen Glauben, der sich nun von dem Wahren, das in beiden Denkweisen, der dyophysitischen und monophysitischen enthalten sein wird, nähren konnte. Aber es war nicht gut für die kirchliche Erkenntniß, daß die letzte Formel, an der die griechische Kirche sich betheiligte, die Forderung enthielt, Widersprechendes zusammen zu denken. Sie hat auch seit vielen Jahrhunderten bis jetzt an der Aufgabe nicht mehr gearbeitet, sondern nur traditionell ihre Formeln fortgepflanzt. Gleichwohl verbleibt immer der griechischen Kirche das Verdienst, die Wahrheit der göttlichen Seite in Christus bis zur Begründung in der Trinität, die der menschlichen im Allgemeinen nach Seele und Leib in der ersten Periode durchgeführt zu haben.

Die römische Kirche hat, ihre Geschichte im Großen angesehen, christologisch unter allen am wenigsten geleistet; ihre Produktivität ligt an anderen Orten. Aber der genannte Widerspruch in der von ihr übernommenen Erblehre kam durch sie an das helle Tageslicht, indem der Adoptianismus und der Nihilianismus sich in die entgegengesetzten Sätze des Concils vom

Jahr 681 theilten. Wir ſahen, wie die Scholaſtik in dieſen beiden unaufhörlich hin und her ſchwankt, aber auch, wie die beiderſeitigen chriſtologiſchen Lehrformen, gleich zerſtörend für die Idee wahrer Gottmenſchheit, theils ein Bedürfniß von Surrogaten für die Chriſtologie hervorriefen (ſo die nihilianiſtiſche Richtung), theils ſolche Surrogate erfanden oder dazu verlockten. In der Transſubſtantiationslehre bricht der verhaltene Monophyſitismus hervor; die adoptianiſche Richtung ladet beſonders ein, Chriſto einen Kreis von Heiligen zur Seite zu ſtellen, mit welchen er ſeine Mittlerſchaft theilen ſoll. Die chriſtologiſche Verwirrung und der daran ſich ſchließende Zweifel hat ſeine Spitze in der Scholaſtik vor der Reformation erreicht, und durch Abweiſung der Reformation hat ſich vollends die katholiſche Kirche, die dadurch zur römiſchen wurde, in die Lage geſetzt, daß ihre Theologie, ſo weit ſie ſich nicht zur chriſtologiſchen Unthätigkeit verurtheilt, trotz alter und neuer Beſchwichtigungsverſuche nicht darüber hinauskömmt, immer nur in jene mittelalterlichen Gegenſätze ſich wieder aufzulöſen, welche das Gemeinſame haben, einen Dualismus des Göttlichen und des Menſchlichen entweder in Form der Vereinerleiung und Abſorption oder in der trennenden Form in ſich zu hegen [1]).

---

[1]) Es kommt hier Günther und ſeine Schule in Betracht, gegen welche in der katholiſchen Kirche eine ſo heftige Bewegung im Gange iſt, da die überwiegende Strömung dort jetzt dahin geht, die menſchliche Seite in Chriſtus in die göttliche zu reſorbiren und nur einen Schein von ihr übrig zu laſſen. Dem tritt Günther und die Seinigen mit Recht entgegen. Er betont die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seite, wofür er ſich auf Leo und die Synoden vom Jahr 451 u. 681. mit Recht wider ſeine Gegner berufen kann. In dieſer Betonung der wahren Menſchheit ligt freilich nur ein Moment des Reformatoriſchen, da dieſes nicht minder auch die Einheit kräftig vertritt — und ſo vermag Günther ſich nicht wirklich damit zu befreunden. — Indem Günthers Gegner in entgegengeſetzter Einſeitigkeit nur auf die Einheit blicken, die ſie in dem Göttlichen ſehen, ſo geſchieht es, daß beide einander mit gleichem Recht und Schein den Vorwurf des Proteſtantiſchen machen. Aber auch mit gleichem Unrecht, indem weder die Günther'ſche Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen die reformatoriſche iſt, noch die Einheit, welche ſeine Gegner vertreten. Vielmehr,

In der evangelischen Kirche, vornehmlich der lutherischen, ist soteriologisch oder im Glaubensprincip jener Dualismus be-

wie dieser Doppelvorwurf schon andeuten kann, die reformatorische Betrachtung vereinigt das, was in dem Antireformatorischen ewig aus einander fliehen muß; jene beiden Parteien aber stellen nur aufs Neue die Gegensätze des Mittelalters dar, die einander wohl wider, legen, aber weder sich noch dem Gegner zur Wahrheit verhelfen. — Günthers Grundgedanke ist der Dualismus Gottes und der Welt. „Das Universum ist die Contraposition des dreieinigen Gottes.“ Der Mensch ist ihm ein „Vereinwesen“ oder eine „Ehe“ von Geist einerseits, Leib und Seele andererseits. Die Verbindung beider Seiten soll eine nur formale sein. In jeder Person nemlich sei Form und Wesen oder Substanzprincip zu unterscheiden. Die Form ist das Denken des Wesens, wodurch das Sein zum Subjekt wird. Das Denken des Wesens (der zwei Substanzprincipien im Menschen) oder das Selbstbewußtsein ist des Menschen Einheit. Während aber in einer absoluten Person das Selbstbewußtsein ein unmittelbares ist, so wird es in der kreatürlichen nur durch Unterscheidung fremden Daseins und Mitwirkung des eigenen Seins vollbracht. Diese Sätze müssen auch auf Christi Person angewendet werden. Der ewige Sohn ist ein eigenes selbstbewußtes Subjekt. Aber auch seiner Menschheit, wenn sie eine wahre sein soll, muß ein eigenes Selbstbewußtsein, und ein Werden desselben, ein Zunehmen der Erkenntniß zugeschrieben werden; nicht minder ein freier Wille, von dem auch das potuit peccare gilt. Es genügt nicht die Lehre von einem Scheinleib Christi zu verwerfen, man muß den Doketismus auch in Bezug auf scheingeistige Zustände, den Scheinwillen und das Scheinwissen, abthun, sonst ist die Homousie verletzt. Die Scholastik, sagt Trebisch (die christliche Weltanschauung 1852. S. 148), schwankte zwischen Nestorius und Eutyches, wenn sie einerseits eine scientia infusa als habituale oder aktuale und mit ihr eine Vollkommenheit der Weisheit in Christi Seele von Anfang annahm, andererseits doch auch eine scientia acquisita, wenn sie ferner ähnlich in Beziehung auf die Heiligkeit verfuhr. Das Eine macht das Andere müssig. Es sei daher auch die Menschheit als persönlich in sich zu bezeichnen, wie andererseits der Logos. — Wie wird nun aber die Einheit der Person Christi bei der Zweiheit der Personen in ihr, die keine innere Beziehung auf einander haben, behauptet? Wenig Gewicht ist darauf zu legen, daß Günther sagt, eigentlich sei jede reale Vereinigung einer absoluten Substanz

wältigt, der die beiden Naturen in Christus sowohl der Vereinerleiung als der Trennung aussetzt. Ja es war auch nament-

mit einer kreatürlichen insofern eine hypostatische, „als die absolute Persönlichkeit dabei die handelnde sei," denn damit ist nur gesagt daß der Logos auf Jesum wie auf Alle sich beziehe. Der Menschheit selbst kommt mit dieser Verbindung noch nichts zu Gute. Etwas mehr ligt darin, daß „von Anfang der Logos die Plasmirung und die Seelenevolution des ihm leibeigenen geheiligten Jesuskindleins überwacht und fördert" (Trebisch S. 151). Aber das eigentlich qualitative Moment, das Christo allein zukommt und ihn zum Gottmenschen macht, soll in dem Selbstbewußtsein liegen, was auffallend an die kartesianische Christologie erinnert (II, 899). Dieses ist der gemeinsame Typus der göttlichen und der menschlichen Substanz, indem es die wesentliche Form ihres Wesens ist. Als Gemeinsames ist es zum Medium der Einigung des Logos mit Jesu geeignet. Die Creatur nemlich erfaßt ihr eigenes Sein nur dadurch, daß dasselbe nach seiner Bestimmtheit für das Denken erscheint. Das göttliche Princip nun, welches seinerseits sich geeinigt hat mit menschlichem Sein, wird daher für das menschliche Selbstbewußtsein erscheinen durch irgend eine Einwirkung, durch Mittheilung des Gedankens von jener Einigung, indem das göttliche Princip sich dem menschlichen als mit ihm verbunden zu erkennen gibt oder erscheint. So hat nun dieser Mensch das Wissen seiner als des Gottmenschen. Aber kann denn Günther jenes Zueigensein der Menschheit Christi für den Logos als ihre eigene Bestimmtheit aufzeigen? Es enthält ja nichts als was von Allem, selbst Leblosem gilt, daß der Logos seinerseits hypostatisch handelnd dabei ist als bei seinem Eigenen. Und wie soll doch die Verdoppelung der gleichen Form Einheit der Person bewirken? Zumal wenn der Inhalt dieser Formen absolut verschieden ist und bleibt und die Gleichheit nur darin besteht, daß sie beide geistige Form eines Inhalts sind? Eine substantielle Verbindung zwischen Gott und der menschlichen Substanz, eine totale Durchdringung des menschlichen Selbstbewußtseins vom Göttlichen dem Inhalte nach dürfe nicht angenommen werden, sondern nur eine formale Einheit. Jene Erscheinung, durch welche Jesus sich als Gottmenschen weiß, könne zurücktreten und doch Jesu Selbstbewußtsein und jene Verbindung fortdauern. Alle Menschen sind Vereinwesen, durch die formale Einheit des Bewußtseins; nicht anders verhalte es sich bei Christo, nur daß das Bewußtsein hier auch noch das absolute Princip umfaßt. In diesem „Vereinwesen" mit seinen zwei außer einander und

lich von Luther bereits der Anfang dazu gemacht, die durch den Unterschied vermittelte Einheit der Person oder (damit man hier

gesondert bleibenden Thätigkeitsreihen ist Günther'n das göttliche und das menschlich geistige Leben mit abwechselnder Vorherrschaft wirksam, nur daß der hegemonische göttliche Wille die Vorherrschaft des einen oder anderen bestimmt. So sind die zwei Personen befaßt unter eine gemeinsame Persönlichkeit (vergl. oben II, 87 Anm.). Da eine freie Schuld nur von einem freien Verdienst in einem und demselben organischen Ganzen gehoben werden könne, so müsse die Genugthuung lediglich vom Menschensohne geleistet sein. Das werde, sagt Günther, erreicht bei seiner Lehre, welche in Jesus eine neue reine Schöpfung auf dem Boden der alten, aber eine wahre Menschheit sehe. Mit der Kirchenlehre sucht sich namentlich Trebisch dadurch auseinander zu setzen, daß er es für kirchlich ausgibt, zwischen Hypostase und Prosopon zu unterscheiden wie zwischen dem Ruhenden und Actuellen. Es seien zwei Hypostasen, aber in ihrer Actualität werden sie Ein Prosopon, Eine formale gottmenschliche Person. Die Nestorianer seien Monotheleten gewesen und haben den Menschensohn von vorn herein eine Person sein lassen, während er doch erst mit dem Eintritt des Wissens um die hypostatische Union sein volles Selbstbewußtsein habe. Vgl. Günther, Vorschule der spec. Theol. 2 Bde. A. 2. 1848. Lydia 1849. Peregrins Gastmahl, Wien. 1850. Pabst, Christus und Adam; der Mensch und seine Geschichte. 2. Ausg. 1847. Merten, Grundr. d. Metaph. 1848. Knoodt: kath. Viertelj. J. 2. H. 2. 1848. Knoodt: Günther und Clemens; offene Briefe, 3 Bde. 1853 u. 54. Bd. 2. S. 239—482. Baltzer, neue theol. Briefe an A. Günther. 2. Ser. 1853. S. 145—216. Die Gegner dieser Schule sind besonders Dischinger: Die Günther'sche Philosophie. Schaffh. 1852. S. 352 ff. Clemens, die spec. Theol. Günthers und d. kath. Kirchenlehre Cöln, 1853. G. Lieber, über das Wachsthum Jesu in der Weisheit, exeget. dogmengesch. Erörterg. d. Stelle Luc. 2. 1850. Volkmuth u. A. Gegen Günthers Lehre wird geltend gemacht der Widerspruch mit dem Ephesinischen Concil, der ἕνωσις φυσική, dem θεοτόκος u. dergl. Christi Actionen seien gegen Leo's Satz bei Günther nicht gemeinsam, sondern es fallen die einen der göttlichen, die anderen der menschlichen Natur zu in alternirender Vorherrschaft. Clemens, der von dem Gegensatz der kathol. besonders jesuitischen Dogmatik gegen die luth. Christologie nichts zu wissen scheint, vermißt eine reale comm. idd. und will, daß nach der unio der Unterschied der Naturen nur noch ein formaler,

nicht an das blos formale Band des Ich denke) die lebendige Einheit der ganzen Perſönlichkeit Chriſti feſtzuſtellen. So waren jene alten Gegenſätze im reformatoriſchen Princip überwunden, aus der Verwirrung und Auflöſung des Alten hatte ſich ein neuer unendlich fruchtbarer Anfangspunkt erhoben. Aber die theologiſche Ausbeutung dieſes Princips für die Chriſtologie gerieth abermals auf einſeitige Bahnen. Auf die Lehre vom Heilsweg und den Heilsmitteln überwiegend gerichtet unterließ die alte Dogmatik die überlieferte zum Theil ariſtoteliſche Lehre vom Weſen Gottes und des Menſchen kraft des reformatoriſchen Princips umzugeſtalten. Auf die Lehre von der Trinität wie von der Perſon Chriſti hat der Bildungstrieb der Reformation ſich nur mit dem kleineren Theile ſeiner Kraft hingewendet und die chriſtologiſchen Ideen Luthers haben vermeintlich im Intereſſe ſeiner Abendmahlslehre in der lutheriſchen Scholaſtik wieder Theorieen Platz gemacht, in welchen der innerſten Intention lutheriſcher Kirche entgegen der alte Dualismus nur aufs Neue und etwas verhüllter hervortrat. Als nun die Lehrform der lutheriſchen Scholaſtik das kirchliche Vertrauen verloren hatte, ja in eine innere Selbſtauflöſung gerathen war, da brach auch über die Theologie der evangeliſchen Kirche eine Zeit der Verwirrung und Rathloſigkeit ein, welche ſich mit der Lage der griechiſchen Kirche im ſiebenten Jahrhundert und der römiſchen vor der Reformation vergleichen läßt. Allein es iſt auch ein Unterſchied

---

die Einheit eine ſubſtantielle ſei, was völlig monophyſitiſch lautet (ſ. o. II, 164 ff. 129. 77.) — So erfreulich das Streben Günthers iſt, das Menſchliche und Ethiſche in Chriſtus zu betonen, ſo bleibt ihm doch die Einheit der Perſon nur äußerlich beſtimmt, indem Günther das Weſen Gottes und des Menſchen als ſich ausſchließend und nicht innerlich auf einander bezogen vorſtellt. Daher hat einerſeits Chriſti Menſchheit bei ihm eine dualiſtiſche Selbſtſtändigkeit, andererſeits, wenn es ſich um die Einheit handelt, ſo wird dieſe Menſchheit nur beherrſcht und momentan in ihrer Selbſtſtändigkeit unterdrückt von der göttlichen, wie ſeine Lehre von dem alternirenden Vorherrſchen der einen über die andere zeigt, womit er doch wieder zu der bei den Gegnern für gewöhnlich herrſchenden Denkweiſe greift.

da. Was die Auflösung mehrte, was nur wider die Kirche zu sein schien, das sollte dießmal in der Hand des Herrn zu neuem Leben ausschlagen, und nicht zu todtem, die Aufgaben vergessendem Traditionalismus. Die bezeichnendste Parallele für das Stadium, worin jetzt die evangelische Kirche steht, dürfte vielmehr die Zeit sein, welche auf die heißen Kämpfe mit den vielgestaltigen gnostischen Systemen folgte; wo aber allerdings nur diejenigen Väter für das wahre Heil der Kirche am besten gesorgt haben, welche wie ein Irenäus, Clemens von Alex., Tertullian, Hippolyt, Origenes sich nicht blos negativ und ausschließend gegen die Gnosis verhalten, vielmehr sie in ein Ferment für die Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffes verwandelt haben.

Wir betrachten nun, um über den gegenwärtigen Stand der Christologie in unserer Kirche einen Ueberblick zu gewinnen,

A. Die göttliche Seite.

B. Die menschliche.

C. Die Unio beider.

A.

Was erstens die göttliche Seite betrifft, so wird sich uns von dem so eben angegebenen Gesichtspunkt aus von selbst auch eine sachgemäße Gruppirung der gegenwärtig noch vorhandenen Differenzen über das höhere Princip in Christi Person ergeben. Offenbar zum erstenmal seit die Kirche den Namen Ἐκκλησία θεολόγουσα verdiente (I. 401 ff.), geht in unserem Jahrhundert die Wissenschaft wieder mit aller Macht auf die sogenannten objektiven Dogmen von Gott und der Trinität zurück. Sieht man nun auf Das, was nicht blos ererbte Lehre sondern wirklich lebendig angeeigneter und verstandener innerer Besitz dieser Zeit ist, auf Das, wovon sie religiös zehrt, so kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß in der doppelten möglichen Weise noch eine spürbare Disproportion stattfindet zwischen der Lebendigkeit christlicher Frömmigkeit und zwischen der Anerkennung einer immanenten Trinität, wie sie im Sinne der Kirche ligt. Dem Gemeinurtheil des Glaubens in dieser Hinsicht ist die Sicherheit der Vorzeit noch nicht wiedergewonnen, sondern

in höherer Weiſe erſt herzuſtellen; es thut namentlich diejenige Reproduktion des Dogma noth, welche es Jedem als unmöglich für die evangeliſche Frömmigkeit erſcheinen läßt, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtus feſtzuhalten, und doch die immanente Trinitätslehre zu verwerfen oder bei irgend einer rein monarchianiſchen Denkweiſe ſtehen zu bleiben. Es iſt in dieſer Hinſicht noch viel zu thun, bevor die Kirche und ihre Theologie ſich davon enthinden darf, bei dem Urtheil über monarchianiſche Denkweiſen der Zeit ernſtlichſt der noch nicht abgetragenen Gemeinſchuld zu gedenken, die damit nicht getilgt, ſondern vermehrt wäre, wenn die geforderte Arbeit des chriſtlichen Gedankens aus dem evangeliſchen Glauben auf unſer Gedächtniß oder auf die Arbeit der Kirche vor fünfzehnhundert Jahren abgeladen werden wollte.[2]) Aber doch iſt auch unverkennbar, daß manche antitrinitariſche Formen bereits als bewältigt anzuſehen ſind, und daß der Zug der kirchlichen Entwicklung im Großen entſchieden dahin geht, die immanente Trinitätslehre auf eine dem evangeliſchen Bewußtſein adäquate und homogene Weiſe zu reproduciren und feſtzuſtellen, wobei abermals der vornehmſte Impuls von Chriſti Perſon und Werk ausgeht, wie ſie dem Glauben durch die religiöſe Erfahrung von der Erlöſung und Verſöhnung feſtſtehen.

Wie der ältere jüdiſche Ebjonitismus mit ſeiner empiriſchen und deiſtiſchen Denkweiſe, welche die Gottheit und Menſchheit nur im Gegenſatz zu faſſen wußte, vor der Gnoſis ſchwand, ſo auch der Rationalismus mit deiſtiſchem Hintergrunde, wie er in manchfacher Form in der Zeit der einſeitigen Subjektivität ſich kundgibt, vor der Philoſophie ſeit Schelling. Aber wie wir ſahen, daß eine neue, höhere Form des Ebjonitismus, die wir die helleniſche nannten, ſich am Ende des zweiten Jahrhunderts mit Vorausſetzung einer unmittelbaren und allgemeinen Weſenseinheit Gottes und des Menſchen hervorthat: ſo iſt auch auf Grund der neueren Philoſophie ein Ebjonitismus höherer

[2]) Vgl. Jahrb. f. deutſche Theol. 1856, 1. m. Abh: die deutſche Theol. u. ihre Aufgaben in d. Gegenwart. S. 24—35.

Art entstanden, der ähnlich wie einst Carpocrates Christus unter die Genien der Menschheit aufzunehmen geneigt ist, aber ohne ihm in der Mitte des Heiligenkranzes eine specifische Stellung vorbehalten zu wollen oder zu können. Auch darin ist diese Denkweise jenen älteren mit der Gnosis verwachsenen ähnlich, daß sie wie nach einer Seite ebjonitisch, so nach der andern doketisch ist. Denn die Hauptsache ist ihr der ideale Christus, für den der historische Jesus mehr nur zufällige Bedeutung hat, keineswegs die reale Wirklichkeit seiner selbst ist. Der Unterschied zwischen der gnostischen Doppelheit des ἄνω und κάτω Χριστός und dieser neueren ligt vornemlich darin, daß die letztere ihren ἄνω Χριστός bestimmter anthropologisch — als Idee der Menschheit faßt, während die Gnosis ihm mehr eine theologische Stellung ließ. Aber sofern Gott das allgemeine Wesen der Menschheit sein soll, nimmt auch dieser moderne Ebjonitismus eine zugleich theologische Färbung an, wenn nicht mit Feuerbach der Mensch als das eigentliche Wesen Gottes angesehen und so in reinen Anthropologismus herabgefallen wird. Ob dann von Jesu etwas mehr oder weniger Hohes ausgesagt wird, bleibt so lange religiös gleichgültig, als auf Sünde und Versöhnung nicht reflectirt, die Erlösung höchstens als intellectualer Proceß vorgestellt wird. Da ist der göttliche Geist oder der Logos, der auch die wahre Menschheit ist, der Erlöser: der historischen Person des Gottmenschen bedarf es da so wenig, daß Christus auch dem Kreis der Sünder nicht entnommen ist, mag auch die Sünde in ihm auf ein Minimum reducirt werden. Wer aber Christus zum Kreis der Erlösungsbedürftigen rechnet, der hat auf den christlichen Namen verzichtet.

Jedoch ist oben schon auch gezeigt, wie diese Denkweise in dem ethischen Gottesbegriffe überwunden ist, so daß man sagen kann, daß nicht minder der pantheistische als der deistische Widerspruch gegen die christliche Trinitätslehre principiell für die evang. Kirche besiegt ist. Mit dem ethischen Gottesbegriffe erhalten Sünde und Versöhnung ihre Bedeutung, wird die unmittelbare und allgemeine Gottmenschheit ausgeschlossen und andererseits doch im ethischen Wesen des Menschen die Möglichkeit begrün-

bet, daß die ideale Menſchheit nicht im ewigen Dualismus gegen die Wirklichkeit bleibe, ſondern in Chriſtus auch Realität gewinne und durch ihn in dem Geſchlechte.

Dieſe ethiſche Seite in Chriſti Perſon wird in unſerer Zeit eindringender gewürdigt als je, faſt als wollte ſich Chriſti perſönliches Lebensbild wieder in um ſo helleren, beſtimmteren Farben vor den Geiſt der Kirche hinſtellen, je mehr der neue Gnoſticismus und ſeine Mythik es in ein Nebelbild einzuhüllen gedroht hat. Eine reiche fruchtbare Literatur hat das „Leben Jeſu“ nach ſeinen verſchiedenſten Seiten zum Segen für die Gemeinde auszulegen begonnen und mancher ſchöne Schatz iſt da gehoben worden.[3]) Daran haben ſich werthvolle Abhandlungen über die Sündloſigkeit Jeſu geſchloſſen.[4]) An dieſer fruchtbaren von der Geſchichte aus der Dogmatik zuſtrebenden Arbeit haben ſich auch Solche mit anerkennenswerther Luſt und Liebe betheiligt, welche in Jeſu Sündloſigkeit das höchſte Prädikat ſehen, das von ihm könne ausgeſagt werden, und gegen jede metaphyſiſche Bedeutung ſeiner Perſon ſich ſträuben. So z. B. die Nordamerikaner Channing und Th. Parker (Sämmtl. Werke Bd. 1. Deutſch von Ziethen), in welchen der ältere Socinianismus den dualiſtiſchen Charakter ablegt und unter ſichtlichem Einfluß der neuern deutſchen Philoſophie eine Bahn einſchlägt, auf welcher ein Fortſchritt für ihn ſich eröffnen muß. In Vergleich mit dem geſetzlichen, deiſtiſchen Weſen des Socinianismus zeigt beſonders Parker einen myſtiſchen Zug, freilich nicht ohne pantheiſtiſche Vorſtellungen und mit Unterſchätzung der Sünde. Parker, ſo ſehr er noch den reicheren Beſtimmungen der Kirchenlehre fremd iſt,

---

[3]) Es ſei nur an das Leben Jeſu von Neander, Lange, Hoffmann, Oſiander, an meines hochverehrten Lehrers Schmid Bibl. Theol. I. an Rothe, T. Beck, Hofmann (Schriftbeweis), an Ullmann, Tholuck, Lücke, Meyer, Wieſeler, Ebrard, Stier, Ewald, Weiſſe, Haſe, de Wette, Baumgarten, Cruſius, Brückner, Luthardt u. v. A., ſowie an das ſchöne Buch des geiſtvollen Edm. de Pressensé, le Rédempteur. Par. 1854., erinnert.

[4]) Ullmann, Hiſtoriſch oder mythiſch? — Die Sündloſigkeit Jeſu. A. 6. 1853.

kann uns doch ein beschämendes Beispiel sein, welch schöne Früchte sich ergeben, wo auch nur mit Wenigem treu Haus gehalten wird. Da mag sich wohl auch früher oder später das Wort erfüllen: Wer da hat dem wird gegeben.[5]) Denn besser als wähnen viel zu haben ist es, das Wenigere was man von Christus erkannt, lebendig und frisch zu besitzen, auch unverkümmert von Polemik gegen ein Erbe, das man sich noch nicht anzueignen vermochte. So haben auch die Jünger des Herrn damit angefangen, daß sie in ihm den gerechten Knecht Gottes, den heiligen Davidssohn erkannten. Aber in dem Lichte, das vom Bilde Christi ausstrahlt, bildet sich für den hingebenden Betrachter, wo der Proceß normal verläuft, eine wachsende Selbsterkenntniß, die als Bewußtsein der eigenen Armuth und hohen Bestimmung um so empfänglicher ist für das Verständniß der göttlichen Fülle von Weisheit und Liebe, die in Jesu ist und belebend von ihm ausströmt. Je mehr sich so dem erkennenden Glauben die Ueberzeugung von der Einzigkeit der sittlichen Hoheit Christi erschließt, desto natürlicher ja nothwendiger muß es nun auch von diesem festen Punkte aus demselben Glauben werden, mit Verständniß Christo in das Gebiet seiner Reden zu folgen, wo er seiner eigenthümlichen und einzigen Beziehung zu dem Vater gedenkt. Jesu Heiligkeit und Weisheit, durch die er unter den sündigen, vielirrenden Menschen einzig dasteht, weiset so, da sie nicht kann noch will als rein subjektives, menschliches Produkt angesehen werden, auf einen übernatürlichen Ursprung seiner Person. Diese muß, um inmitten der Sünderwelt begreiflich zu sein, aus einer eigenthümlichen und wunderbar schöpferischen That Gottes abgeleitet, ja es muß in Christus, wenn doch Gott nicht deistisch von der Welt getrennt sondern in Liebe ihr nahe und wesentlich als Liebe zu denken ist, von

[5]) Für dieses hoffnungsvolle Urtheil beziehe ich mich auf die früheren Schriften Parkers, da ich seine neueren Veröffentlichungen nicht kenne. Möge dieser, wie seine Vermischten Schriften zeigen, edle und für noch Besseres bestimmte Geist sich nicht durch Widerspruch in eine seinem eigensten Wesen fremde Richtung hineindrängen und die innere Freiheit weiterer Entwicklung verkümmern lassen!

Gott aus betrachtet eine Incarnation göttlicher Liebe, alſo göttlichen Weſens geſehen werden, was ihn als den Punkt erſcheinen läßt, wo Gott und die Menſchheit einzig und innigſt geeinigt ſind. Freilich, man läßt ſich in dieſem Stücke noch ſo oft durch einen abſtracten, ſubjektiven Moralismus irre machen, der die Tiefe des Ethiſchen nicht erfaßt. Aber wer tiefer blickend auch von einer ontologiſchen und metaphyſiſchen Bedeutung des Ethiſchen weiß, dem muß die Einzigkeit der Heiligkeit und Liebe Chriſti ihren Grund in einer Einzigkeit auch ſeines Weſens haben, dieſe aber in Gottes ſich mittheilender, offenbarender Liebe. Iſt es doch dieſelbe göttliche Liebe, welche folgerichtig gedacht auch die fataliſtiſchen oder naturaliſtiſchen Gedanken von einem die wahrhaft vernünftigen Wunder der Liebe ausſchließenden Naturzuſammenhang überwindet und es als naturgemäß erſcheinen läßt, daß ſie durch Sünde und Endlichkeit an der Verwirklichung des von ihr nothwendig gewollten Zieles, der vollkommenen Einigung der Welt mit Gott durch Gottes Selbſtmittheilung, nicht kann behindert werden.

Es iſt nicht Willkür, ſondern nur die Nothwendigkeit der Sache, in Chriſtus, ſofern ihm Anamarteſie zugeſchrieben wird, eine göttliche, das Urbild der Heiligkeit durch Verwirklichung enthüllende Offenbarung Gottes zu ſehen, die ſelbſt nur zu Stande kommen kann durch ein einziges, eigenthümliches Sein Gottes in ihm, wodurch Gottes Ebenbild in der Wirklichkeit der Welt zur Darſtellung kam.

Dieſen Standpunkt nehmen Männer wie Weiſſe, Ewald,[6])

[6]) Weiſſe, Philoſ. Dogm. I. 1855. §. 455 ff. mit den Nachweiſungen früherer Arbeiten des Verf. „Die Menſchwerdung iſt die Ausprägung des einheitlichen Charakters oder Charakterbildes der Gottheit“ S. 500. Der Sohn iſt ihm die innergöttliche ideale Welt, zur Verwirklichung in realer Perſönlichkeit beſtimmt. Ewald, Geſch. Chriſtus' und ſeiner Zeit 1855. S. 447 f. „Das alte Teſtament vollendend als der ſchlechthin Gerechte in Gottes Kraft ward er der Sohn Gottes, wie keiner bis dahin, im ſterblichen Leibe und in flüchtiger Zeit der reinſte Abglanz und das verklärteſte Bild des Ewigen ſelbſt, — das Wort Gottes durch ſein menſchliches Wort, wie durch ſein ganzes Erſcheinen und Werk aus Gott

auch manche aus der Schleiermacherſchen Schule ein. Sie erkennen in Chriſtus die vollkommene Gottesoffenbarung an, die auf den ganzen Schöpfungskreis der Menſchheit eine Beziehung habe, deren Haupt er ſei. Aber eine Präexiſtenz der perſonbildenden göttlichen Seite erkennen ſie nicht an, ſondern bleiben bei einem Monarchianismus ſtehen, welcher im höchſten Gott ſelbſt keine Unterſchiede zuläßt, vielmehr nur eine Mannichfaltigkeit von Offenbarungen, die ſich auf die Welt beziehen (auf die reale oder auch auf deren ideales Urbild in Gott) und die dann nach Anleitung der Geſchichte, der Schrift und der chriſtlichen Erfahrung auf eine Dreiheit zurückgeführt werden. Damit haben wir alſo im Weſentlichen den Standpunkt des Sabellianismus, der in beiden evangeliſchen Confeſſionen dermalen zahlreich vertreten iſt. [7])

Beſonders lichtvoll iſt dieſer Standpunkt neuerlich unter Berufung auf Hippolyt folgendermaßen dargeſtellt worden: [8]) „Der allem Werden entnommene perſönliche Gott (der Vater) iſt Subjekt des Logos etwa ſo, wie die Gedankenfülle des menſchlichen Geiſtes ihren Quell, Centralpunkt, Selbſtbewußtſein und Ichheit in dieſem hat (während im heiligen Geiſt das göttliche Sein und Leben ſich in der Welt, der Folge der Selbſtoffenbarung des Logos, verinnerlicht). Der

---

redend — der wahre Meſſias, der ewige König des zuerſt in ihm ſich vollendenden Gottesreiches.“ Ueber ſein irdiſches Leben, S. 445: „auch die höchſte, göttliche Kraft, wenn ſie in den ſterblichen Leib ſich hüllt und in beſtimmter Zeit erſcheint, findet in dieſem Leibe und in dieſer Zeit ihre Grenze, und nie hat Jeſu als der Sohn und das Wort Gottes ſich mit dem Vater und Gotte ſelbſt verwechſelt oder vermeſſen ſich ſelbſt dieſem gleichgeſtellt.“

[7]) Gleichwohl muß etwas von Weſensunterſchieden in Gott ſich ſofort ergeben, wenn die dreifache Offenbarung Gottes als eine dauernde, nicht blos als Act, ſondern auch als offenbares Sein oder als Abbild von Innergöttlichem und als Erſcheinung deſſelben anerkannt wird. So bei Weiſſe, Lücke, Bunſen. Weiſſe unterſcheidet in Gott Vernunft, Gemüth der Natur, Willen. Gott-Sohn iſt die ideale Bilderwelt oder Natur in Gott.

[8]) Vgl. Redepenning, Proteſt. K.-Z. 1854. Nr. 9. S. 200 f.

Vater des Alls iſt die Urperſönlichkeit, der Logos iſt die der ewigen göttlichen Weſensfülle des Vaters gleiche Summe der Geſammtheit ſeines Offenbarens.“ Dieſer Logos der alſo „die Summe der göttlichen Gedanken und Kräfte iſt, die ſich auf die Welt beziehen, hat nun ſeine bewußte Ichheit oder Perſönlichkeit auf der einen Seite in der ewigen Urperſönlichkeit des Vaters; andererſeits aber kann dieſes Gedankenganze (Logos) ſich auch ausſprechen, in ein anderes Ich aufgenommen werden und ſo gleichſam außerhalb ſeines erſten Urhebers aufs Neue ſich verperſönlichen. So iſt nun der Logos auch in Chriſtus Perſon geworden. Was im Vater ewig vorhanden war und in ſeinem Bewußtſein lebte als eine geiſtige Wirklichkeit, das Urbild der Menſchheit, iſt in Chriſtus zur wirklichen Erſcheinung gekommen, und in ihm die Offenbarung Gottes, das in der Welt ſich darſtellende göttliche Ebenbild, vollendet. Vom erſten Weltanbeginn her im Begriff, in die Welt ſich hineinzuprägen, im Fortgang aller Entwicklungen und Daſeinsſtufen immer völliger hineinergoſſen in dieſelbe, iſt es innerhalb der menſchlichen Natur endlich vollſtändig ausgeſprochen da: es iſt eine menſchliche Perſon, an die es ohne Rückhalt wie jede ihrer Stufen es faſſen konnte ſich mitgetheilt (hineingenommen durch deren eigene, freie, wahrhaft menſchliche That), und ſo iſt es nun von dem Vater her, in deſſen ewiger Urperſönlichkeit es ruhte, nun auch eine zweite, für den Vater im vollſten Sinne gegenſtändliche und doch wahrhaft die göttliche Weſensfülle theilende, dieſelbe nach ihrem innerlichſten Sein ganz umfaſſende und abbildende Perſönlichkeit geworden. Der göttliche Logos iſt nun auch eine volle menſchliche, menſchlich-göttliche Perſönlichkeit, Chriſti Menſchheit aber ein voll durchgöttlichtes Sein und Leben geworden. Dieß konnte ſo geſchehen, denn es iſt nichts in Gott, was ſeine Liebe nicht auch an die Welt mittheilen wollte; Alles was Gott hat und iſt, offenbart er auch ganz wie er iſt: denn ſeine Offenbarung iſt Wahrheit. Er will an die Welt ganz und ungetheilt ſich geben. — Die Mitte dieſer großen Weltentwicklung aber, wodurch die Welt die Vollkommenheit werden wird, die Gott in ewig fertiger Weiſe iſt, der

innerlichste Brennpunkt ihrer allmählichen Durchgöttlichung ist der Herr, der erste wahre Mensch, der ganz Das war, was schon von Anbeginn die Menschheit sein sollte, das ungetrübte Bild der Gottheit, und der nun Allen sich zu eigen gibt, sein Bild Allen leiht und einprägt und Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig machen kann."

Diese Darstellung faßt Christus als das Centrum der göttlichen Idealwelt (des Logos), sofern in ihm zugleich das Urbild der Menschheit und die vollendete Offenbarung Gottes erschienen sei. Sie sucht auch ähnlich wie Hippolytus den Sohn als reale Persönlichkeit gegenständlich dem Vater gegenüberzustellen, in dessen Urpersönlichkeit er zuvor ruhte, nur mit dem Unterschiede: während Hippolytus diese Vergegenständlichung, beziehungsweise Verendlichung schon zur Schöpfung eintreten läßt, und der Sohn so die persönliche Einheit der Welt war, aus der sie dann analytisch wurde, so tritt dagegen hier die Vergegenständlichung erst in Jesu ein. Auch ist anzuerkennen, daß diese Theorie sichtlich bemüht ist, die Offenbarung in Christus als eine persönliche zu fassen — unbeschadet der vollen Wahrheit seiner Menschheit —; ja Christus heißt eine menschlichgöttliche Persönlichkeit, die im Stande sei, Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig zu machen. So gewiß nun aber dieses dem christlichen Bewußtsein entspricht: so macht sich doch die Inconsistenz, die wir sonst am Sabellianismus zu bemerken hatten, auch hier geltend. Denn das die Persönlichkeit Darreichende bleibt so doch nur die Menschheit; wie kann aber dann gesagt werden, daß die Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes vollendet sei? Wenn Gott nicht persönlich in Jesu ist, sich persönlich wohl in sich aber nicht in ihm weiß und will, so hat er sich noch nicht ganz mitgetheilt und offenbart, so ist die Offenbarung in der Kategorie der Einwirkung oder Kraftmittheilung stehen geblieben, was dem doch anerkannten Grundsatz widerspricht, daß nichts in Gott auf ewige Weise sei, was er nicht auch in die Welt hinein mittheilen wollte. In der That ist auch nicht zu sehen, warum wohl eine Kraft, ja „dem Gedankenganzen" gemäß die Kraft Gottes sollte in Jesu haben sein können,

nicht aber auch ſein perſönliches Sichwollen und Wiſſen und zwar ſo, daß der Logos ſich auch als Menſchen wie dieſer Menſch Gott als mit ſeiner Perſon Eins und damit ſich als Gott wußte. [9]) Sollte das unmöglich heißen, ſo wäre doch wieder der Dualismus der beiden Naturen, den dieſe Theorie mit Recht aus dem Gebiete der Naturen verweist, nur in das Gebiet der Perſönlichkeit zurückgeſchoben. Endlich aber iſt nach dem bei Schleiermacher Erörterten (S. 1187—1197) wohl kein Zweifel, daß wenn in Chriſtus nicht Gott in perſönlicher Form, wenn ſeine „Perſönlichkeit“ vielmehr nur menſchlich iſt, von ihm auch nicht folgerichtig kann geſagt werden, daß er die Macht habe, „Alle ſeiner göttlichen Natur theilhaft zu machen.“ Daraus kann auch erhellen, daß bei dem beſten Willen zum Gegentheil doch die ſabellianiſche Denkweiſe nie davon loskommen kann, nach der ebjonitiſchen Seite zurückzuſchwanken. [10]) Sie muß die eigentliche Erlöſerkraft und die Macht den heiligen Geiſt mitzutheilen Chriſtus abſprechen, wenn ſie damit Ernſt macht, als das die Perſönlichkeit Darreichende die Menſchheit, mithin das Göttliche in ihm nur als Kraft anzuſehen. [11]) Das

---

[9]) Hierüber ſ. unten ein Mehreres. S. 1258 f.

[10]) Warum überhaupt bei dem Sabellianismus nicht kann ſtehen geblieben werden, iſt früher S. 1192 ff. ausführlich erörtert. Er hegt, wo mit der wahren Menſchheit Ernſt gemacht wird, wie bei Origenes, Photin und den Vorläufern des Socinianismus, den Subordinatianismus ſchon in ſich, der aber in der modernen Zeit ſich gewöhnlich anthropologiſch d. h. ebjonitiſch, ſelten arianiſch geſtaltet.

[11]) Die ſo eben beurtheilte Anſicht theilt auch Bunſen in ſeinem Werke Hippolytus und ſeine Zeit, Leipzig 1852. I. 114 u. f. 217 u. f. beſonders aber S. 279 ff. 289 ff., wo er übrigens auch eine immanente oder ontologiſche Trinität (die des ewigen göttlichen Selbſtbewußtſeins) neben der ökonomiſchen, „weltbildenden Dreifaltigkeit“ lehrt, aber über das Verhältniß beider zu einander ſich nicht näher erklärt. — Um der Entſtellungen willen, welche ſeine Anſicht erfahren hat, werde beigefügt, daß er in Gott (gegen Hegel) einen ewigen ſelbſtbewußten und unendlichen Willen lehrt, in der Welt ein endliches Abbild und eine Spiegelung deſſelben (S. 281—290). Die metaphyſiſche oder ontologiſche Dreifaltig-

christliche Bewußtsein besteht aber (namentlich auch um der Versöhnung willen) so sehr darauf, in Christus das Liebeswunder einer persönlichen Selbsthingabe Gottes an die Menschheit zu sehen, daß ihm religiös betrachtet sogar eine patripassianische Denkweise [12]) weit mehr zusagen müßte, als die sabellianische,

keit (Sein, Denken und bewußte Einheit beider, oder Gott als das absolute Wesen, das Wort als ewige Offenbarung in Gott und der Geist) ist ihm das nothwendige Urbild der endlichen Wirklichkeit und der Schlüssel zur Dreifaltigkeit Gottes in der Religion. In der Welt entspricht der Mensch dem Logos in Gott, die Menschheit dem Geiste; auf christlicher Stufe der Offenbarung ist das „Wort" der Sohn; die Sohnschaft umfaßt zwar Jesus Christus und die, welche durch seinen Geist seine Brüder geworden sind; aber doch ist Jesus allein das Fleisch gewordene Wort (Logos). Der Geist aber bezieht sich stets auf die gläubige Menschheit, die Gemeine, die nicht ein bloßes Neben- und Nacheinander von Individuen ist, sondern ein vom Individuum unabhängiges Entwicklungsprincip hat, wie sich auch der Geist nie endlich und individuell verkörpert hat, noch dazu bestimmt ist, sondern nur als die Allheit der Gläubigen, die Kirche, erscheint.

[12]) Ein neuerer Vertreter des Patripassianismus ist der Nordamerikaner Horace Bushnell: Christ in Theology, Hartford 1851. (Verf. auch anderer christologischer Schriften, wie God in Christ und The person in Christ, the Trinity and the work of redemtion) ein Kenner deutscher Theologie. Christus ist ihm apollinaristisch ohne menschliche Seele eine Einheit von Gott und dem Menschen, deren Zweck ist, die Gottesidee zu vermenschlichen und so Gott auszudrücken oder mitzutheilen. „Sein Menschliches, sagt er, hat keinen Zweck für mich außer daß es Gott bringe. Ob eine Seele mehr sei, ein Tropfen im Meer, ist gleichgültig, aber nicht gleichgültig ist, Gott zu haben und zu wissen als den, der mit uns ist, und unserer Sympathie so innig genahet, daß er auf unsere Stufe sich begab (on our human level S. 92 ff.). Gesetzt, man hätte seine menschliche Seele, sie leistete doch nichts. Wirkt sie nichts Besonderes für sich, so ist es als wäre sie nicht; man pflegt sie ja doch wieder in die göttliche Natur zu versenken. Also besser, das Menschliche hineinverlegt in Gott! Er hat menschliches Fühlen, nicht aber ist es, wie Dr. Lymington, Atonement S. 154 meint, eine Blasphemie zu sagen, daß Gott leide. Das Wahre ist, daß er nicht ein Fels ist (not a rock), daß er nicht alle Dinge weiß und doch nichts fühlt, wie ein Diamant das Licht empfängt ohne

die, wie wir früher sahen und die Geschichte immer gezeigt hat, folgerichtig das Sein Gottes in Christus in ein bloßes Wirken

Gefühl, sondern daß er intensiv in der Tiefe seiner eigenen Reinheit und Zartsinnigkeit alle Thaten und Gedanken im All tief fühlt, daß wenn er Mißfallen hat, er realen Widerwillen hat, daß wenn er auf Uebel schaut, er es verabscheut, wenn auf Böses, er unwillig dawider ist u. s. w. Da er so viele Uebel zu fühlen vermag in seiner Güte, so waltet vielleicht ein nothwendiges Gesetz der Selbstcompensation der Art in ihm, daß unendliche Minderungen seiner Wonne ersetzt werden durch unendliche Mehrungen und durch bewußtes Wachsthum an Wonne, wozu jene die Veranlassungen sind, daß so, was wir die Leidensunfähigkeit Gottes nennen, in einer unendlichen Leidensfähigkeit gründet, der gegenüber aber das Gleichgewicht von Wonne erhalten bleibt durch die Compensationen einer unendlichen Güte, die immer mehr in ihm aufwallen als Wasser des ewigen Lebens. In Christus nun offenbart Gott, was er in Natur und Geschichte nicht thut, seine passiven Tugenden und Kräfte, und bringt mich unter deren Gewalt S. 104. Allerdings solch eine Person wie Christus, Gott mit uns ist abnorm. Er will sein und leben in der Art eines menschlichen Bruders, der ewige Gott selbst unter menschlicher Beschränkung. Die ganze Bewegung ist allerdings gewaltsam und irregulär (violent and abnorm S. 97. 98), aber sehen wir uns vor, nicht einen bloßen Menschen zwischen Gott und uns zu stellen, und so die Incarnation zu leugnen. Nimmt man eine menschliche Seele an, so gestehe man ihr auch ihre Persönlichkeit zu und ergebe sich in die Zweipersönlichkeit des Erlösers S. 96. 114. Die Theorieen, welche das Leiden der Seele und dem Leibe statt der Gottheit zukommen lassen und doch an der Einheit der Person festhalten, verfallen in Lehren, die die Wirkung des Chloroform überbieten." Er wolle, wie Griffin, die Einheit nicht theilen lassen, sondern die eine Person gehe durch alles Leiden und Thun hindurch. Das qualificire Christus für seine Mittlerschaft. Die ächte vielvergessene Kirchenlehre verlege keine Dreiheit in die Substanz selbst, sondern wolle mit generatio und processus nur eine Trinität des actus (des Willens), wofür er sich auf Calvins Relationen in Gott aber ohne Trinität in der Essenz, sowie auf John Howe completes works lect. XV. S. 1096 ff. beruft. Er will zugeben, daß die in der Zeit hervortretenden Unterschiede der Offenbarung ewige Gründe in Gott haben, aber fordert, daß ausgegangen werde vom Zeitlichen und Historischen S. 185. „Die Dreiheit ist nöthig unbeschadet der Einheit. Sie hat die Bedeu-

auf ihn oder in ihm verflüchtigen muß. Da aber der Patripassianismus der Absolutheit des Gottesbegriffes zu nahe tritt,

tung Gott als transcendent und persönlich zugleich zu denken S. 137. Der Geist Gottes ist keine Ebene, kein Abyssus oder Plateau, sondern persönlich. Aber diese Dreiheit hat für Gott nur instrumentale Bedeutung, sie ist ihm nur Mittel, nicht Zweck S. 165. Was namentlich das Wort (λόγος) betrifft, so ist es die eigenthümliche Kraft der Selbstausprägung Gottes in Gott (a peculiar capacity of selfexpression in God). In Gott ist etwas, was Quell aller Formen der Dinge ist, und das inwendige Leben Gottes äußerlich ausdrückt, der Spiegel seiner schöpferischen Imagination, in welchen Gott schaut und durch welchen hindurch er ein expresses Bild seiner Person bewirkt. S. 131. Lösen will er das Problem nicht, er will es als unlösbares Mysterium stehen lassen, denn das Mysterium sei die nothwendige Dynamik des Unendlichen, das als solches nicht könne definirt werden S. 117. Wie die immanente Trinität, auch die logische und psychologische dem frommen Interesse gleichgültig geworden sei, so sei auch der Sabellianismus zu sehr nur logisch und auch Schleiermachers Modalismus heißt er nicht gut. Stuart wie Twesten fordere für Schleiermacher's dreifache Offenbarung rückwärts in Gott ein dreifaches Offenbarungs-Princip. Aber, sagt Bushnell (mit dem Monarchianismus, wie er besonders aus den Philosophumena bekannt geworden ist), der Logos ist allein das ganze Offenbarungs-Princip, wenn auch Verschiedenes offenbarend. Dieser Logos sei also Vater, Sohn und Geist, denn er sei Gott, wie er offenbar und für die Welt sein will. Daher Christus erkläre, er sei der Vater, d. h. der Vater sei kraftweise offenbar in ihm. Zwischen Gottes innerem Wesen und uns gebe es keine Brücke. Er wolle sie auch nicht suchen. Die Dreiheit könne Herablassung zu unserer Schwäche sein, statt ein Sein Gottes in sich zu bezeichnen. Sie ist als instrumentaler Ausdruck Gottes für uns nöthig, ohne daß ihr ontologisch in Gott etwas entsprechen muß S. 147 ff. 164. Gott in sich kann formlos sein, wenn gleich zum Ausdruck des Formlosen Formen nöthig sind S. 165. Aber eine Kraft zur Form wohnt Gott ursprünglich bei (originating power of form), welche sich auf die Welt bezieht. Dieses Princip der Form ist der Logos; nicht eine besondre Person, sondern wieder der Eine Gott selbst ist es, der dieß Formprincip in sich hat, das auf die Welt bezüglich, als in einem Spiegel Gott dem ewig Selbstbewußten den Gedanken des Kosmos vorstellt. Christus stellt uns aber Gott vollständig dar, wie

ſo bleibt kein anderer Weg, das Sein Gottes in Chriſtus feſtzuhalten, auf das es dem Glauben ankommt, weil er in Chriſtus

er von uns gedacht ſein will. Bleibe man ſtehen bei den Perſonen als Perſonen des Drama der Offenbarung, ſo könne man, da Gott nach ſeiner Natur ewig ein ſich ſelbſt offenbarendes Weſen iſt, auch ſagen, daß er von Ewigkeit zu Ewigkeit anzuerkennen ſei als Vater, Sohn und Geiſt, nämlich durch eine Trinität ewiger Hervorbringung (generatio) durch ſeine ſich ſelbſtoffenbarende Activität. — Unverkennbar hat dieſe Theorie einen tiefen Hiatus, der ſie in zwei widerſtrebende Theile trennt. Redet Bushnell von Gottes liebender Sympathie, ſo iſt ihm kein Ausdruck zu ſtark, um Gottes Sein und Leben ſelbſt in die Endlichkeit und das Leiden hereinzuziehen, ja da nennt er Gott in ſich leidensfähig und leidend und ſo kann er wenigſtens nicht mit dem alten Patripaſſianismus die Fleiſchwerdung für Gott als nöthig anſehen um Leidensfähigkeit zu gewinnen. Redet er dagegen von der Offenbarung Gottes, ſo geht ihm Gottes Weſen nicht eigentlich in dieſelbe ein, ſondern Gott iſt dann nur kraftweiſe (virtually) in dem aus Maria genommenen Fleiſch, welches ohne Seele ſein ſoll. Andererſeits endlich ſoll doch in dem Antlitz Jeſu Gott den Ausdruck ſeiner Perſon ſich gegeben haben, ja er ſagt einmal auch, Chriſtus iſt Incarnation der göttlichen Natur für den Zweck der Offenbarung. Dieß wird ſich nur ſo reimen laſſen, daß ihm in Chriſtus ein lebendiges als Perſon dramatiſch auftretendes Symbol Gottes iſt, welches von Gott offenbart was er will, aber nicht ſeines Weſens Offenbarung iſt. Aber ſo hält Gott ſein Innerſtes verſchloſſen, ja er ſteht unter dem Geſetz, es nicht erſchließen zu können, was ſeine Wahrheit hätte, wenn Gottes Weſen nicht ſeine Liebe wäre. Ebionitiſch kann man dieſe Theorie nicht nennen, im Gegentheil kann ſie lehren, was herauskömmt, wenn man die Menſchheit nicht auch als Zweck, ſondern nur als Mittel anſieht. Das Mittel wird gleichgültig und entbehrlich wenn der Zweck erreicht iſt. In der That kann auch Bushnell ſo wenig als der alte Patripaſſianismus Chriſto eine ewige Menſchheit zuſchreiben, er iſt ihm eine Theophanie. Er ſagt nur, Gott der in Chriſtus erſchien, wohne in gewiſſer Art ewig in einem menſchlichen Leib, ſo glänzend, daß er den Himmel mit ſeinen Strahlen fülle, das ἀπαύγασμα um Gott iſt ein Sonnenleib (a sun-body), das iſt ſein ewiger Leib. (In dieſen ſcheint ihm Chriſti Fleiſch aus Maria ſich aufgelöst zu haben, worin vielleicht ein Wink ligt für das Verſtändniß jenes alten ſabellianiſchen Satzes: Chriſtus habe ſeinen Leib in der Sonne niedergelegt.) Dennoch dauere in einem

mit Gott ſich in Gemeinſchaft weiß, als zu ſagen, daß Gott in Chriſto nicht blos iſt, ſondern ſich weiß und will, in

Sinne Chriſtus für uns fort als der verherrlichte Menſch. Denn hat Chriſtus durch ſeine Offenbarung in uns vollkommen gewirkt, was er will und ſoll, ſo hat ſich in unſerem Geiſt ein Charakterbild (a character and a mold or retina of thought for God) gebildet, ſo daß Gott in Allem, was wir von ihm wiſſen mögen, für uns Chriſtus iſt, anthropomorphiſirt (humanized), umgänglich für uns S. 114. Chriſti (d. h. Gottes) Eingehen in Leiden kann Buſhnell'n aber nicht Strafleiden für uns ſein, denn Gott kann nicht ſich ſelbſt ſtrafen. Gott drückt in Chriſto aus, was er durch Strafe würde ausgedrückt haben; er ſubſtituirt ſo ſein Leiden den Strafleiden der Menſchen, und ſo wird jenes juſtificirend S. 217, nicht ein blos epideiktiſcher Act, ſondern bewirkend. Noch verdient bemerkt zu werden, daß er den Unitariern, die in Jeſus einen Menſchen ſehen, aber verſchieden von allen anderen als eine reine Offenbarung Gottes, anſinnt, das Kind Jeſus anzubeten, und ſie auffordert, wenn ſie Gottes Anbetung im Sohn als anthropomorphiſch nicht wollen, auch den Vater um deſſelben Scrupels willen fallen zu laſſen. Er kann jenes wohl thun und fordern, ſofern ihm die Anbetung des Kindes eigentlich nur Anbetung des im Kinde ſich offenbarenden Gottes iſt, Chriſtus iſt ihm gleichſam das Sacrament der Menſchheit. Die Unitarier, die er dabei im Sinne hat und zu gewinnen hofft, ſind ohne Zweifel Männer wie Thomas Parker u. A. Aber mit Recht betonen ſie wider ihn die wahre Menſchheit.

Da in der Theorie Buſhnells ſich der Patripaſſianismus wiederholt, ſo möge hier noch eine Anſicht Erwähnung finden, welche, obwohl ſie entſchieden auf trinitariſchem Grunde ſtehen will, uns doch zeigt, wie auch die Theorie von der Selbſtdepotentiirung des Logos, die jetzt manche Freunde zählt, den Patripaſſianismus im Gefolge hat. Das iſt die Ausführung von Steinmeyer, (Beiträge zum Schriftverſtändniß in Predigten I. 1854 A. 2. S. 38 ff.): Weihnachten ſei das Feſt des Opfers des Vaters. Im ſchöpferiſchen Werke war kein Opfer, kein Verluſt bei ſeinem ſegnenden Thun. Die Mittheilung iſt der Liebe ſelbſteigenes Bedürfniß und ſomit verlor er nicht, da er (ſchöpferiſch) gab, ſondern er gewann mit den Gewinnenden ſelbſt. Aber bei der Menſchwerdung galt es, daß Gott ſelbſt das Abrahamsopfer darbrachte. Da galt es zu entbehren und zu opfern, da kam es darauf an, daß das Erbarmen die Liebe überwog. Gott iſt nicht erhaben über die Entbehrungen, welche die unterbrochene Gemein-

persönlicher unauflöslicher Einheit mit Jesu steht wie dieser Mensch mit Gott, was auf einen ewigen vom Vater unterschiedenen

schaft mit sich führt. Gott war verwaist, Gott war vereinsamt! Johannes sagt, im Anfang war das Wort bei Gott, aber dieß Verhältniß ward ein anderes seit der Menschwerdung, indem die Unmittelbarkeit und mithin die Seligkeit der Gemeinschaft aufhörte, nachdem der Sohn die Knechtsgestalt erwählt hatte. Die Liebe des Menschgewordenen und der Gehorsam des Erniedrigten konnte kein genügender Ersatz für das sein, was vor der Welt des Vaters Freude gewesen war. — Andererseits ist ihm des Sohnes Opfer nur Nachbild dessen, was der Vater selbst für die Welt gebracht hat. Ja Steinmeyer fügt hinzu (S. 41): „wann hätte der Vater je zurückempfangen, was er in dieser heiligen Nacht gegeben?“ womit es den Anschein gewinnt, als ob der nach ihm aus dem trinitarischen Liebesleben herausgetretene und Mensch gewordene Sohn Gottes sich durch die Menschwerdung in ewige Erniedrigung versetzt hätte. Die weitere Ausbildung dieser Gedankenreihe würde natürlich auch den heil. Geist wie den Vater in das Opfer und in die Vereinsamung hineinziehen, vorausgesetzt, daß, wie hier angenommen scheint, auch ohne die Fortdauer der Hypostase des Sohnes als solcher die des Vaters und des heil. Geistes fortdauern könnten. Es thut wehe, einer spürbar aus so frommem Gefühl hervorquellenden Meinung zu widersprechen. Aber es ist schwerlich eine richtige Beschreibung der vollkommenen Liebe, wenn ihre Selbstmittheilung, weil sie Gewinn bringt, gleichsam dessen angeklagt wird, daß sie ein Kleines und noch nicht die lauterste Liebe sei. Dürften wir diese nur da sehen, wo das Geben mit Verlust für den Gebenden verbunden ist, dann müßte freilich auch der Verlust und der Schmerz verewigt werden für die Seligen sowohl als für Gott selbst, damit es an der lautersten Liebe nicht fehle. Dann wäre aber auch das Gute ein innerer Widerspruch. Auch die an dem Elend der Menschheit theilnehmende Liebe, die Steinmeyer Erbarmen nennt, wie innig und rein sie gedacht werde (und wir können freilich ihre Abgründe nicht ausdenken) wird immer zugleich nach dem Maßstabe des Egoismus verlierende, nach dem Maßstabe der Liebe, der allein für Gott gilt, gewinnende Liebe sein. Darin also hat die theilnehmende Liebe vor der mittheilenden nichts voraus. Noch weniger darf die theilnehmende auf Kosten der mittheilenden geltend gemacht werden. Am allerwenigsten darf aber überhaupt der Liebe ein Act zugedacht werden, durch den sie sich selbst als active theilnehmende und mittheilende aufhöbe, was durch Selbstaufgebung

τρόπος ὑπάρξεως des Göttlichen in Jesu weist, wie immer dieser auch näher möge gedacht werden. Denn dieses eigenthümliche Sein Gottes in Jesu ist ein unvergängliches, wie von dem Sein Gottes in der Welt und den Gläubigen unterschiedenes.

Die nähere Darstellung der neuern Versuche zur Lösung des trinit. Problems gehört nicht hieher. Die Einen nähern sich dem Tritheismus, oder wollen eine Art von feinerem Subordinatianismus; [13]) noch Andere fassen die Trinität nur als Proceß der göttlichen Liebe oder des göttlichen Bewußtseins oder gar nur eigenschaftlich. Sie mit dem Grundfaktum des evangelischen Bewußtseins, der Rechtfertigung durch den Glauben in innere Beziehung zu setzen, dazu ist noch kaum ein Anfang gemacht. Es ist bei Vielen fast vergessen, an welchem Punkt die alte Kirche dieses Dogma stehen gelassen: und weil die Hauptfrage (I, 938) zu wenig fixirt wird, kann auch die Antwort nicht fördernder ausfallen. Doch wird bereits immer allgemeiner gesehen, daß alle wesentlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes trinitarisch gedacht sein wollen. [14]) Ebenso wird immer allgemeiner, was

des göttlichen Selbstbewußtseins geschähe s. u. Es gehört vielleicht zu den Zeichen der Zeit, daß die Schrift: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördl. 1856. 2. A., jetzt Aufsehen macht, die auch Gott veränderlich und leidensfähig gedacht wissen will.

[13]) Z. B. Thomasius, Christi Person und Werk II, 267–274 redet so als hätte die Trinität ihre eigentliche Existenz in der Wesenseinheit der persönlichen Monas die ihm zugleich ewiger Wille zur trinitar. Existenz ist. In diesem Willen sieht er die Trinität gesichert. So stehen der Monas fast in tritheistischem Subordinatianismus die Personen gegenüber; die Eine absolute Persönlichkeit will drei Personen. Daneben aber nimmt der Vater, der allein die Aseität, dieses wesentliche göttliche Prädicat, haben soll, die Stellung der Monas bei ihm ein (Vgl. I, 92 ff.). Allein die Aseität selbst will vielmehr trinitarisch gedacht sein.

[14]) So nach Nitzsch's Vorgang bei Thomasius, Liebner. Wird dieses durchdacht, so kann es keinen Widerspruch bilden, daß der eine Gott durch die drei Personen constituirt wird, und doch das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.

persönlicher unauflöslicher Einheit mit Jesu steht wie dieser Mensch mit Gott, was auf einen ewigen vom Vater unterschiedenen

schaft mit sich führt. Gott war verwaist, Gott war vereinsamt! Johannes sagt, im Anfang war das Wort bei Gott, aber dieß Verhältniß ward ein anderes seit der Menschwerdung, indem die Unmittelbarkeit und mithin die Seligkeit der Gemeinschaft aufhörte, nachdem der Sohn die Knechtsgestalt erwählt hatte. Die Liebe des Menschgewordenen und der Gehorsam des Erniedrigten konnte kein genügender Ersatz für das sein, was vor der Welt des Vaters Freude gewesen war. — Andererseits ist ihm des Sohnes Opfer nur Nachbild dessen, was der Vater selbst für die Welt gebracht hat. Ja Steinmeyer fügt hinzu (S. 41): „wann hätte der Vater je zurückempfangen, was er in dieser heiligen Nacht gegeben?“ womit es den Anschein gewinnt, als ob der nach ihm aus dem trinitarischen Liebesleben herausgetretene und Mensch gewordene Sohn Gottes sich durch die Menschwerdung in ewige Erniedrigung versetzt hätte. Die weitere Ausbildung dieser Gedankenreihe würde natürlich auch den heil. Geist wie den Vater in das Opfer und in die Vereinsamung hineinziehen, vorausgesetzt, daß, wie hier angenommen scheint, auch ohne die Fortdauer der Hypostase des Sohnes als solcher die des Vaters und des heil. Geistes fortdauern könnten. Es thut wehe, einer spürbar aus so frommem Gefühl hervorquellenden Meinung zu widersprechen. Aber es ist schwerlich eine richtige Beschreibung der vollkommenen Liebe, wenn ihre Selbstmittheilung, weil sie Gewinn bringt, gleichsam dessen angeklagt wird, daß sie ein Kleines und noch nicht die lauterste Liebe sei. Dürften wir diese nur da sehen, wo das Geben mit Verlust für den Gebenden verbunden ist, dann müßte freilich auch der Verlust und der Schmerz verewigt werden für die Seligen sowohl als für Gott selbst, damit es an der lautersten Liebe nicht fehle. Dann wäre aber auch das Gute ein innerer Widerspruch. Auch die an dem Elend der Menschheit theilnehmende Liebe, die Steinmeyer Erbarmen nennt, wie innig und rein sie gedacht werde (und wir können freilich ihre Abgründe nicht ausdenken) wird immer zugleich nach dem Maßstabe des Egoismus verlierende, nach dem Maßstabe der Liebe, der allein für Gott gilt, gewinnende Liebe sein. Darin also hat die theilnehmende Liebe vor der mittheilenden nichts voraus. Noch weniger darf die theilnehmende auf Kosten der mittheilenden geltend gemacht werden. Am allerwenigsten darf aber überhaupt der Liebe ein Act zugedacht werden, durch den sie sich selbst als active theilnehmende und mittheilende aufhöbe, was durch Selbstaufgebung

τρόπος ὑπάρξεως des Göttlichen in Jesu weist, wie immer dieser auch näher möge gedacht werden. Denn dieses eigenthümliche Sein Gottes in Jesu ist ein unvergängliches, wie von dem Sein Gottes in der Welt und den Gläubigen unterschiedenes.

Die nähere Darstellung der neuern Versuche zur Lösung des trinit. Problems gehört nicht hieher. Die Einen nähern sich dem Tritheismus, oder wollen eine Art von feinerem Subordinatianismus; [13]) noch Andere fassen die Trinität nur als Proceß der göttlichen Liebe oder des göttlichen Bewußtseins oder gar nur eigenschaftlich. Sie mit dem Grundfaktum des evangelischen Bewußtseins, der Rechtfertigung durch den Glauben in innere Beziehung zu setzen, dazu ist noch kaum ein Anfang gemacht. Es ist bei Vielen fast vergessen, an welchem Punkt die alte Kirche dieses Dogma stehen gelassen: und weil die Hauptfrage (I, 938) zu wenig fixirt wird, kann auch die Antwort nicht fördernder ausfallen. Doch wird bereits immer allgemeiner gesehen, daß alle wesentlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes trinitarisch gedacht sein wollen. [14]) Ebenso wird immer allgemeiner, was

des göttlichen Selbstbewußtseins geschähe s. u. Es gehört vielleicht zu den Zeichen der Zeit, daß die Schrift: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördl. 1856. 2. A., jetzt Aufsehen macht, die auch Gott veränderlich und leidensfähig gedacht wissen will.

[13]) Z. B. Thomasius, Christi Person und Werk II, 267—274 redet so als hätte die Trinität ihre eigentliche Existenz in der Wesenseinheit der persönlichen Monas die ihm zugleich ewiger Wille zur trinitar. Existenz ist. In diesem Willen sieht er die Trinität gesichert. So stehen der Monas fast in tritheistischem Subordinatianismus die Personen gegenüber; die Eine absolute Persönlichkeit will drei Personen. Daneben aber nimmt der Vater, der allein die Aseität, dieses wesentliche göttliche Prädicat, haben soll, die Stellung der Monas bei ihm ein (Vgl. I, 92 ff.). Allein die Aseität selbst will vielmehr trinitarisch gedacht sein.

[14]) So nach Nitzsch's Vorgang bei Thomasius, Liebner. Wird dieses durchdacht, so kann es keinen Widerspruch bilden, daß der eine Gott durch die drei Personen constituirt wird, und doch das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.

persönlicher unauflöslicher Einheit mit Jesu steht wie dieser Mensch mit Gott, was auf einen ewigen vom Vater unterschiedenen

schaft mit sich führt. Gott war verwaist, Gott war vereinsamt! Johannes sagt, im Anfang war das Wort bei Gott, aber dieß Verhältniß ward ein anderes seit der Menschwerdung, indem die Unmittelbarkeit und mithin die Seligkeit der Gemeinschaft aufhörte, nachdem der Sohn die Knechtsgestalt erwählt hatte. Die Liebe des Menschgewordenen und der Gehorsam des Erniedrigten konnte kein genügender Ersatz für das sein, was vor der Welt des Vaters Freude gewesen war. — Andererseits ist ihm des Sohnes Opfer nur Nachbild dessen, was der Vater selbst für die Welt gebracht hat. Ja Steinmeyer fügt hinzu (S. 41): „wann hätte der Vater je zurückempfangen, was er in dieser heiligen Nacht gegeben?“ womit es den Anschein gewinnt, als ob der nach ihm aus dem trinitarischen Liebesleben herausgetretene und Mensch gewordene Sohn Gottes sich durch die Menschwerdung in ewige Erniedrigung versetzt hätte. Die weitere Ausbildung dieser Gedankenreihe würde natürlich auch den heil. Geist wie den Vater in das Opfer und in die Vereinsamung hineinziehen, vorausgesetzt, daß, wie hier angenommen scheint, auch ohne die Fortdauer der Hypostase des Sohnes als solcher die des Vaters und des heil. Geistes fortdauern könnten. Es thut wehe, einer spürbar aus so frommem Gefühl hervorquellenden Meinung zu widersprechen. Aber es ist schwerlich eine richtige Beschreibung der vollkommenen Liebe, wenn ihre Selbstmittheilung, weil sie Gewinn bringt, gleichsam dessen angeklagt wird, daß sie ein Kleines und noch nicht die lauterste Liebe sei. Dürften wir diese nur da sehen, wo das Geben mit Verlust für den Gebenden verbunden ist, dann müßte freilich auch der Verlust und der Schmerz verewigt werden für die Seligen sowohl als für Gott selbst, damit es an der lautersten Liebe nicht fehle. Dann wäre aber auch das Gute ein innerer Widerspruch. Auch die an dem Elend der Menschheit theilnehmende Liebe, die Steinmeyer Erbarmen nennt, wie innig und rein sie gedacht werde (und wir können freilich ihre Abgründe nicht ausdenken) wird immer zugleich nach dem Maßstabe des Egoismus verlierende, nach dem Maßstabe der Liebe, der allein für Gott gilt, gewinnende Liebe sein. Darin also hat die theilnehmende Liebe vor der mittheilenden nichts voraus. Noch weniger darf die theilnehmende auf Kosten der mittheilenden geltend gemacht werden. Am allerwenigsten darf aber überhaupt der Liebe ein Act zugedacht werden, durch den sie sich selbst als active theilnehmende und mittheilende aufhöbe, was durch Selbstaufgebung

τρόπος ὑπάρξεως des Göttlichen in Jesu weist, wie immer dieser auch näher möge gedacht werden. Denn dieses eigenthümliche Sein Gottes in Jesu ist ein unvergängliches, wie von dem Sein Gottes in der Welt und den Gläubigen unterschiedenes.

Die nähere Darstellung der neuern Versuche zur Lösung des trinit. Problems gehört nicht hieher. Die Einen nähern sich dem Tritheismus, oder wollen eine Art von feinerem Subordinatianismus; [13]) noch Andere fassen die Trinität nur als Proceß der göttlichen Liebe oder des göttlichen Bewußtseins oder gar nur eigenschaftlich. Sie mit dem Grundfaktum des evangelischen Bewußtseins, der Rechtfertigung durch den Glauben in innere Beziehung zu setzen, dazu ist noch kaum ein Anfang gemacht. Es ist bei Vielen fast vergessen, an welchem Punkt die alte Kirche dieses Dogma stehen gelassen: und weil die Hauptfrage (I, 938) zu wenig fixirt wird, kann auch die Antwort nicht fördernder ausfallen. Doch wird bereits immer allgemeiner gesehen, daß alle wesentlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes trinitarisch gedacht sein wollen. [14]) Ebenso wird immer allgemeiner, was

des göttlichen Selbstbewußtseins geschähe s. u. Es gehört vielleicht zu den Zeichen der Zeit, daß die Schrift: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördl. 1856. 2. A., jetzt Aufsehen macht, die auch Gott veränderlich und leidensfähig gedacht wissen will.

[13]) Z. B. Thomasius, Christi Person und Werk II, 267—274 redet so als hätte die Trinität ihre eigentliche Existenz in der Wesenseinheit der persönlichen Monas die ihm zugleich ewiger Wille zur trinitar. Existenz ist. In diesem Willen sieht er die Trinität gesichert. So stehen der Monas fast in tritheistischem Subordinatianismus die Personen gegenüber; die Eine absolute Persönlichkeit will drei Personen. Daneben aber nimmt der Vater, der allein die Aseität, dieses wesentliche göttliche Prädicat, haben soll, die Stellung der Monas bei ihm ein (Vgl. I, 92 ff.). Allein die Aseität selbst will vielmehr trinitarisch gedacht sein.

[14]) So nach Nitzsch's Vorgang bei Thomasius, Liebner. Wird dieses durchdacht, so kann es keinen Widerspruch bilden, daß der eine Gott durch die drei Personen constituirt wird, und doch das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.

für die Chriſtologie die Hauptſache iſt, anerkannt, daß das Göttliche in Chriſtus in der abſoluten höchſten alſo perſönlichen Form zu denken und von dem Göttlichen in der Welt und in den Gläubigen zu unterſcheiden ſei. Dahin gehören Nitzſch, Tweſten, J. Müller, Liebner, Martenſen, Lange, Rehring, Merz, Ebrard, Sartorius, Thomaſius u. ſ. w. Fehlt auch noch viel zur Einſtimmigkeit, und wird das Verhältniß der Einen göttlichen Perſönlichkeit zu den drei göttlichen Perſonen ſowie das der immanenten Trinität zur ökonomiſchen noch ſehr verſchieden beſtimmt: daß die neueſte Theologie nicht vergeblich an dieſem Werke arbeitet und ihre Richtung im Großen nach Ueberwindung des deiſtiſchen und pantheiſtiſchen Monarchianismus auch nothwendig auf Ueberwindung des Sabellianismus und des Subordinatianismus der modernen anthropologiſchen Form hinſteuert, zeigt das chriſtologiſche Werk von Liebner durch ſeine Kritik der neuern trinitariſchen Verſuche in überzeugender Weiſe. [15])

B. Die menſchliche Seite.

Noch mehr erfreuliche Einſtimmigkeit zeigt ſich in der allgemeinen Hervorkehrung der wahren Menſchheit Chriſti,

[15]) Die chr. Dogm. aus d. chriſtol. Princip dargeſtellt I, 1. S. 65—269. In dieſem Buche, dem eine große Conception zu Grunde ligt und das reich an treffenden Urtheilen und Gedanken iſt, kann ich zu dem Gelungenen die Trinitätslehre in Dem nicht rechnen, was ihr (mit Merz, Stud. d. würt. Geiſtl. 1843. 1. 2.) eigenthümlich iſt, und ſtimme im Weſentlichen dem Urtheil Schöberleins (Neut. Repert. 1850. XXX. 213 ff.) darüber bei. Das ſich ſelbſt unſelbſtſtändig Machen des Sohnes gegen den Vater ſoll den Begriff der Trinität für Liebners Lehre von der Kenoſis des Sohnes zubereiten. Aber wie, wenn dieſe Kenoſis kein haltbarer Gedanke wäre? da würde dieſe Lehre überflüſſig. Sie motivirte auch eben ſo gut oder ebenſo wenig die Menſchwerdung des Vaters, wenn nicht eine Subordination des Sohnes dazu kommt. Den ethiſchen Proceß der Liebe ſtellt ſie nicht in ſeiner ganzen Reinheit dar, da die Liebe ſich nie aufgibt, ſondern nur ihr Eigenthum. Auch kann, da die Perſönlichkeit Gottes ohne die des Sohns nach Liebner ſelbſt nicht zu denken iſt, von jener Kenoſis des Sohnes ohne Gefahr für Gottes Perſönlichkeit nicht die Rede ſein. Vgl. S. 1234 f.

die so lange verkannt war. Kaum ein nennenswerther Theolog wagt es noch, ihr die eigene Persönlichkeit abzusprechen, sie als unpersönlich zu bezeichnen. Man erkennt wieder mit Luther, daß es namentlich für das Versöhnungswerk unerläßlich ist, Christi Opfer als ein Werk seiner persönlichen Menschheit wenn gleich in Einheit mit dem Logos zu betrachten, damit die stellvertretende Genugthuung nicht zu einem dramatischen Scheine werde.[16]) Nur Einige scheinen an die Stelle einer menschlichen Seele die Person des depotentiirten Logos zu setzen, wodurch doch Christus wesentlich zur Theophanie würde (s.u.). Nicht minder erkennen Alle an, daß zur Wahrheit der Menschheit die Wahrheit des Werdens, auch in Bezug auf Intelligenz und Willen, gehöre und wenn die Irvingianer mit Menken in Christus eine unreine Natur von Maria her setzen, deren rebellischen Willen zu überwinden seine von ihm auch normal gelöste Aufgabe gewesen sei, so ist dabei ihre Absicht nicht, der Sündlosigkeit Jesu etwas zu entziehen, sondern nur die Wahrheit seiner Menschheit und seines Zusammenhangs mit uns in einer Weise festzuhalten, wodurch das Verdienst seines sich durchringenden Glaubenskampfes noch erhöht werde. Aber freilich erhält bei ihnen durch die Forderung, daß Christus in seinem Kampfe nicht anders gestellt gewesen sei, als jeder Gläubige, der des Beistandes des heiligen Geistes eben so sicher sei, als Jesus dessen bedürftig war, der Logos eine so müßige Stellung, daß die Incarnation fast überflüssig wird, in bedenklicher Weise die Gläubigen Christo fast gleich gestellt werden. So übereinstimmend die jetzige Theologie aber in Betreff der Sündlosigkeit Jesu ist, so überwiegend sie auch an der Wahrheit seiner sittlichen Entwickelung festhält, so ist doch darüber noch nicht Einstimmung, ob die Versuchung Christi und sein Kampf fordere, daß er durch Wahl und freie Entscheidung hindurch sich ethisch vollendete, oder ob mehr physisch von ihm eine unmittelbare Unmöglichkeit des Sündigens auszusagen sei. Die Beantwortung dieser Frage hängt theils von der Klarheit und Bestimmtheit

[16]) Vgl. Delitzsch d. bibl. prof. Theol. S. 30 f. Thomas. II, 53. 117.

der Erkenntniß des Verhältniſſes zwiſchen dem Phyſiſchen und Ethiſchen überhaupt, theils davon ab, ob die perſönliche Einheit des Logos und der Menſchheit Jeſu als ein für alle mal durch den Akt der Incarnation fertig, oder aber als eine auf der Baſis einer ſeienden unio noch einem Werden unterworfene anzuſehen iſt (ſ. u. S. 1271 ff). [17])

Wenn unleugbar die ſpätere lutheriſche Chriſtologie das wahre Werden zurückgeſtellt, überhaupt dem Doketismus ſich genähert hat, während die Reformirten ſtets eifrig die volle Wirklichkeit der Menſchheit betonten, ſo kann man ſagen: die neuere Geſammtentwicklung hat ſich dieſes wahren Momentes der reformirten Chriſtologie mit einer Entſchiedenheit bemächtigt, wie ſie auch in der alten reformirten Dogmatik, namentlich was die Perſönlichkeit und ethiſche Entwickelung Chriſti betrifft, kaum aufzuweiſen iſt. Umgekehrt iſt es nicht minder erfreulich zu ſehen, wie reformirterſeits die Wahrheit des lutheriſchen Schibolet: humana natura capax divinae, die allgemeinſte Anerkennung findet. Es laſſen ſich reformirterſeits faſt keine Vertreter des alten Dualismus mehr aufzählen und derſelbe kann füglich als etwas Abgethanes den dogmengeſchichtlichen Compendien überlaſſen werden. [18]) Der Zug der geſammten neueren Wiſſenſchaft hat wie die reinere Anerkennung der vollen Wirklichkeit der Menſchheit, ſo auch einen höheren Begriff von dieſer eingetragen, die Erkenntniß der wahren Menſchheit oder ihrer Idee, wie ſie Luther geahnt und ihr Ausſprechen in neuen Zungen erſehnt hat. [19]) So hat auch durch die Wirren einer ſcheinbar nur auflöſenden Zeit eine weiſe und gnädige Hand gewaltet und in ihnen eben das erreichen

[17]) Der Nachweis von Chriſti menſchlichem Berufsleben iſt bei Rothe chriſtl. Ethik II, S. 284 ff. trefflich gegeben.

[18]) Vgl. z. B. Lange, Poſ. Dogm. S. 213. Leben Jeſu II, 79. Ebrard tadelt an der luth. Lehre (mit Gaupp) ſogar Neſtorianismus, um des vermeintlich ſpecifiſch lutheriſchen Satzes willen: Chriſtus ſei Persona σύνθετος! Chriſtl. Dogm. II, 130—141.

[19]) Vgl. Hundeshagen, der über das theocentriſche, ethiſche Weſen des Menſchen Treffliches gibt in ſeiner Rede über die Humanitätsidee. 1852. S. 18 ff. 36 ff.

lassen, auf was es ankam. Das Göttliche und das Menschliche sind der neuern Theologie keine sich ausschließenden, sondern zusammengehörige, innerlich auf einander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Größen, wodurch wie Trennung so Vereinerleiung ausgeschlossen ist. Die Klarheit der Einsicht in diese Wahrheit, bei Verschiedenen verschieden abgestuft, hängt wesentlich von der Klarheit ab, womit Gottes Wesen als ethisch, das Ethische aber ontologisch gedacht ist. [20]) Aber diese Wahrheit selbst ist auch bei den Reformirten, Außerdeutschen wie Deutschen, jetzt anerkannt. In England bei dem genialen, Schelling befreundeten Carlyle und dessen geistreichem, selbständigem Schüler Maurice; bei Jul. Hare, Thom. Arnold, bei Pusey u. A.; in Frankreich bei Edm. v. Pressensé wie bei den Männern der theologischen Fakultät zu Montauban, Sardinour und Jalaguier. In Holland nicht minder bei Osterzee und Chantepié de la Saussaye, als bei Scholten in Leyden; in der Schweiz bei Hagenbach, Romang, Güder u. A. In Deutschland ähnlich bei allen namhaften reformirten Theologen. [21])

Ebenso wichtig ist aber der große Consens und die eindringendere Einsicht in Betreff der Wahrheit, daß Christus unbeschadet seiner Homousie doch auch von allen Menschen verschieden ist als Haupt und Repräsentant der Menschheit. Diese Wahrheit, nicht der Philosophie entstammend, sondern im Glauben der Christenheit ewig lebendig, haben wir

---

[20]) Vgl. II. 716. 769.

[21]) Eine Ausnahme bildet nur (wenn sie hieher darf gezogen werden) die Ev. K. Z., welche (vgl. Vorw. 1856) den alten reformirten Dualismus festhalten zu wollen scheint, ja 1845 Nr. 23. (vgl. Schneckenb. Z. kirchl. Christ. 218.), von einem doppelten Ich in Christus zu reden weiß. Dagegen von den Lutheranern versteht sich das Obige von selbst. Nur Delitzsch hatte Günthern mit unbedachtem Beifall begrüßt (Bibl. prof. Th. S. 30 f. 217); gleichwohl unbefangen daneben den „Nestorianismus der reform. Kirche als Abfall vom altkath. Bekenntniß" bestraft; ist aber jetzt vom Ersteren zurückgekommen. Die Erlanger Schule, wenn auch nicht in principieller Ausführung und Begründung erkennt die fragliche Wahrheit im Allgemeinen auch an.

bei allen tieferen Chriſtologen hervortreten ſehen; ſie hat aber erſt in unſerer Zeit in ihrer ganzen Bedeutung ſich zu erſchließen begonnen. Es kann allerdings bei ihr ſo ſtehen geblieben werden, daß aus Chriſtus wieder nur eine Art von Mittelweſen wird; das wäre ein moderner, d. h. anthropologiſcher, präexiſtenzloſer Arianismus. Aber daran iſt dieſe ſchriftmäßige Idee nicht ſchuld. Im Gegentheil, wird ſie zu Ende gedacht, ſo erweist ſie ſich als Mittelbegriff, welcher es begreiflich macht, daß der Sohn Gottes mit all ſeiner Fülle in einem Menſchen wohnen kann; wie umgekehrt zu ſagen iſt, daß dasjenige Weſen, das zum allgemeinen Haupte der Menſchen und Engel beſtimmt iſt, nur dadurch wirklich die Stelle des Alles beſtimmenden Hauptes einnehmen, die univerſale Quelle der Verſöhnung und Erlöſung, der Heiligung und Vollendung der Geiſter, ja auch der Natur ſein kann, daß es der Ort iſt in der Welt, wo Gott perſönliches Sein hat, die lebendige Stätte des dem All zugewandten perſönlichen Gottes. Welches Licht von dieſer Wahrheit auf die Lehre von der Verſöhnung und beſonders Stellvertretung ausgeht iſt ſchon früher angedeutet: ähnlich verhält es ſich aber mit der Idee vom heiligen Abendmahl. Nur von dieſer Wahrheit aus iſt es auch möglich, einen vollen und lebendigen Begriff von der Kirche zu gewinnen; ohne ſie ſinkt ſie zum dürren Begriff einer Anſtalt für die reine Lehre, oder für moraliſche Erziehung, oder für die Erlöſung einzelner Seelen oder für Ordnung des gemeinſamen Cultus herab. Sie dagegen zeigt, daß Chriſtus, dieſe gottmenſchliche Perſon mit Seele und Leib aus dem Stoffe der Menſchheit einen fort und fort wachſenden Leib ſich aneignet, indem die natürlichen zerſtreuten und doch nach ihrer göttlichen Idee zu ihm gehörigen, für ihn beſtimmten Individuen — durch den Geiſt der von ihm ausgeht beſeelt, umgeboren und ihm, dem Haupte, einverleibt werden. Durch die Idee des Hauptes allein iſt es möglich, aber auch gefordert, von der Menſchheit, wie ſie vor Gott ſteht, die Idee zu faſſen, wornach ſie nicht blos eine Maſſe ſein ſollte, nicht blos eine Vielheit Erlöster, ſondern mit der Welt der höhern Geiſter und mit der für ſie und durch ſie zu

verklärenden Natur die Einheit des vollkommenen Weltorganismus. Außer den schon oben im Früheren Genannten bekennen sich fast alle namhafteren evangelischen Theologen der Gegenwart zu dieser Wahrheit: aber mit besonderer Liebe und eingehender Einsicht ist sie von Martensen, Liebner, Rothe, Lange vertreten. [22]) In treffender Weise verwenden Lange und Rothe dieselbe, um die schlechthinige Neuheit und wunderbare Einzigkeit Christi doch mit der vollen Wirklichkeit seiner Menschheit und ihres Zusammenhanges mit dem realen Menschengeschlechte in Einklang zu setzen. [23]) Das ahnungsvolle Wort des Irenäus,

---

[22]) Andre, die hieher gehören, sind Ehrenfeuchter, Schöberlein, Hamberger, Schmieder, R. Stier, Sartorius, Gaupp, Nägelsbach, Ebrard; sowie die Philosophen K. Ph. Fischer und Chalybäus, Secretan. Weniger lebendig ist diese Idee bei Thomasius und Hofmann. Von Ersterem sagt Liebner (Rent. Repert. 1850 S. 212): es scheine ihm (in s. Beurth. Liebner's) ganz die Einsicht abzugehen, die doch bereits als ein Eigenthum der gegenwärtigen Theologie angesehen werden könne, daß die Menschheit nicht eine zufällige Masse sei, sondern schon der Schöpfung nach (d. h. schon gemäß der ursprünglichen schöpferischen Idee) System, gegliederte Totalität. Vgl. u. S. 1254. Aehnlich beschwert sich Delitzsch wider Hofmann darüber, daß er die Individualitäten als vergängliche setze, ohne die doch ein Organismus nicht denkbar ist (Bibl. prof. Theol. S. 217 ff.). — Der Grund ligt darin, daß diese Männer in der Christologie wie in der Lehre von der Kirche einseitig auf die göttliche Seite hinzublicken pflegen, d. h. in dem Mangel an ausgebildeter Ethik, nicht in Leugnung obiger Wahrheit.

[23]) Christus ist ihnen ein Individuum, nicht ein sich ins Unbestimmte verflüchtigender homo generalis, noch ein monströser Collectivmensch; vielmehr seine Individualität die ihn von allen unterscheidet, besteht eben darin, daß er das Haupt ist, und seine menschliche Individualität zum adäquaten Organ des wahren Wesens der menschlichen Gattung, wie sie vor Gott steht und Gottes Selbstmittheilung in sich schließt, gemacht hat. Treffend heben auch Lange (Leb. Jes. II, 77) und Rothe (II, 279 f. 298) hervor, wie Christus, um das Centralindividuum zu sein, oder der principielle Mensch, nicht habe dürfen das Produkt der Mischung besonderer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung sein; vorbereitet zwar sei er und bedingt durch die Geschichte der Menschheit vor ihm, aber nicht causirt (Rothe II, 264 ff.).

daß Chriſtus longam hominum expositionem in se recapitulatur, wird zur Leuchte für die Geſchichte, die altteſtamentliche

Beſonders betont aber Rothe außerdem, daß Chriſti principielle Stellung als Centralindividuum in poſitiver Beziehung auch auf ſeiner eigenen ſittlichen That ruht. Seine Individualität hat ſeine Einzigkeit (vollkommen?) nicht ſchon wie ſie die ihm angeborne ſeines noch materiellen Seins, ſondern wie ſie die durch ihn ſelbſt geſetzte ſittliche ſeines geiſtigen Seins iſt. „Seine religiös-ſittliche Entwicklung nemlich war ausſchließlich und mit unbeſchränkter Intenſität auf die allgemeine Subſtanz des religiös-ſittlichen Lebens rein als ſolche, lediglich auf den centralen Punkt deſſelben als ſolchen gerichtet, nemlich vermöge der ihm eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe, weßhalb denn auch dieſe Beſchränkung bei ihm eine durchaus normale ſei (S. 298). Mit ſeiner bekannten Lehre von der Materie und der durch ſie bedingten allgemeinen Sündhaftigkeit hofft Rothe Chriſti Freiheit von Erbſünde ſo zu vereinigen, daß er ſagt (S. 280): nicht der materielle Mutterſchooß des Weibes als ſolcher iſt die Quelle einer phyſiſchen Verderbniß des daraus entſpringenden menſchlichen Seins, ſondern nur ſofern er von dem im Act der natürlichen Zeugung wirkſamen materiellen oder ſinnlichen Princip, von der ſinnlichen Empfindung und dem ſinnlichen Trieb erregt, alſo autonomiſch wirkſam iſt. Dennoch erhebt Erneſti: Ueber den Urſprung der Sünde 1855 S. 179 ff. Bedenken, die auch mir bei Rothe's Lehre von der Sünde (I, S. 304—312 und II, 180. 221) noch nicht beſeitigt ſcheinen, da ihm doch auch Chriſti Perſönlichkeit Antheil an der Materie, dieſem Widergöttlichen, und am Werden hat. — Uebrigens ſieht Rothe in Chriſtus nicht blos einen Proceß, der ohne Erbſünde in ſchlechthin normaler Entwicklung durch ſeine menſchliche Freiheit ihn vergeiſtigt, d. h. einen gut und heilig geiſtigen Naturorganismus oder beſeelten Leib für ſeine Perſönlichkeit erzeugt und ſo ſein Sein zu ſchlechthin gutem und heiligem Geiſt potenzirt hat, ſondern ſo weit ſein Sein wirklich als perſönliches entwickelt und heilig vergeiſtigt iſt, ebenſoweit iſt es auch jedesmal ſchlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, und ſo iſt ſein Leben ſchon an ſich ſelbſt eine ſchlechthin weſenhafte Offenbarung Gottes, (II, S. 281—284). Seine eigentliche Lebensaufgabe war, die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott trotz der Sünde herzuſtellen, indem er mit beiden in abſolute Gemeinſchaft und Einheit tritt. Als ſolcher Mittler hat er einerſeits ſeine eigene Gemeinſchaft mit Gott zu abſoluter Einheit zu vollziehen, in ſich eine ſchlecht-

vornemlich, doch schon auch für die außertestamentische verwandt. Das Letztere scheint besonders von Schellings neuestem

hin reale Menschwerdung Gottes zu Stande kommen zu lassen, und dieß ist seine religiöse Aufgabe; nach der andern Seite hat er akt der Menschheit sich ebenso durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen, sich für die Menschheit rückhaltlos hinzugeben, und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Den Wendepunkt vom Ersten zum Zweiten bildet seine natürliche Reife (die Taufe). Beides vollzieht sich in absoluter Intensität nur durch die Liebe, die ihr Eigenthum schlechthin ganz hingibt, mithin auch das sinnliche Leben selbst, oder in der schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit, (§. 218. 254). Er muß der sündigen Welt Gott vollständig bezeugen und ihre Sünde unbedingt strafend negiren; durch beides reizt er ihren ganzen Widerstand gegen sich auf. Er gerieth mit ihr in einen absoluten Kampf, der wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finsterniß ist. Denn auch in das Reich Satans in dieser Welt ist er hineingestellt und nur wenn er auch die in teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag, ist er zum Erlöser qualificirt. So ist augenscheinlich sein Lebenswerk die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk und sein Schicksal (seine Lebensführung) das schlechthin intensive oder tragische. Jenes muß als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste anerkannt werden; seine Lebensführung aber als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende. Diesen Kampf und das darin eingeschlossene Leiden und Sterben besteht der zweite Adam nicht für sich oder um sein selbst willen, denn er ist völlig frei von der Sünde, sondern lediglich um der Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf nicht zum Siege hinausführen kann, oder als ihr Stellvertreter (S. 284—288) und Bürge (S. 305). So schlechthin in Einheit mit Gott und der Menschheit sich entwickelnd erhält er durch seine sie ganz umfassende Liebe und durch seine grundlegende, ausschließlich auf das Substantielle ihres neuen Lebens aus dem Geiste gerichtete, individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, der innerste

Syſtem erwartet werden zu dürfen. Je mehr dieß gelingt, deſto mehr wird das Chriſtenthum für welches die Perſon

---

allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles beſondere Leben quillt und in den alles ſich wieder zurückergießt, das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulſirt und aus dem es ſich in alle einzelnen Glieder verbreitet, mit Einem Wort das Haupt d. h. das Centralindividuum der neuen Menſchheit (S. 289 f.). Er iſt zwar als Individuum für ſich allein noch nicht der volle wahre Menſch, ſondern nur eine beſondere individuelle Formation deſſelben; die Vollzahl der Individuen, welche die höhere Potenz der Menſchheit und ihren wahren Begriff darſtellen, gehört noch dazu. Aber er iſt das weſentlich principielle Individuum, in welchem die Gattung an ſich ſchon mitgeſetzt iſt und das ſie daher vertritt. Er iſt Individuum, nicht wie die andern dadurch, daß er eine nur einſeitige und defecte Realiſation des menſchlichen Weſens iſt, ſondern Realiſation deſſelben in der gediegenen Ungeſchiedenheit aller ſeiner beſondern Seiten. Seine Individualität verhält ſich zu denen der übrigen Menſchen, welche die Idee der Menſchheit erſchöpfen, wie der Mittelpunkt zu den übrigen Punkten des Kreiſes. Sie iſt die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche dieſe alle ſich unter einander organiſiren. Vermöge ihrer principiellen und potenziellen Allſeitigkeit enthält ſie für jede von allen übrigen den ihr ſpecifiſch entſprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt und iſt ſo der letzte alles zuſammenhaltende Ring, in den alle andern ſich einhängen. Sie bildet für alle andern die Baſis eines normalen ſittlichen Seins und knüpft ſie alle organiſch zuſammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller, das von ihm abſtammende geiſtige Menſchengeſchlecht conſtituirenden, Einzelweſen unter ſich zur einheitlichen Totalität Einer großen Geſammtperſon zuſammen, und in dieſer in ihm ſchlechthin centraliſirten Totalität hat dann eben der wirkliche, der wahre concrete Menſch ſein reales Daſein. Was implicite in ihm ſchon ligt, aber in noch verſchloſſener Weiſe, die ganze Fülle der beſondern Momente oder Unterſchiede der menſchlichen religiöſen Sittlichkeit, muß auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menſchlichen Einzelweſen S. 297 f. — Aus Rothes Auffaſſung der Materie folgt, daß Gott ſchlechthin Chriſto erſt einwohnen kann, nachdem jede materielle Beſtimmtheit und damit jede Schranke vermöge ſeiner vollendeten Vergeiſtigung aufgehoben iſt. Der

Christi ewig wesentlich ist, als der Mittelpunkt der Geschichte rückwärts und vorwärts, als die absolute Religion,

---

Moment seiner Vollendung ist schon als solcher Entmaterialisirung, Ableben, weil vollendete Vergeistigung, aber auch weil Vollendung der Einwohnung Gottes. Sein Ableben ist unmittelbar zugleich seine Auferstehung, seine Erhebung in den Himmel, (in den göttlichen Zustand seines kosmischen Seins), die nicht Entfernung von der Erde ist, noch Auflösung seines organischen Verhältnisses zur alten natürlichen Menschheit, aber Befreiung von allen materiellen Schranken, und in seiner absoluten Geistigkeit (die nach dem Obigen reale vergeistigte Leiblichkeit ist) ist er auch auf Erden schlechthin gegenwärtig S. 293 ff. Von seiner Vollendung an ist auch die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder die Menschwerdung Gottes in ihm absolut vollendet. Die Menschwerdung Gottes in ihm ist beides, Menschwerdung der göttlichen Persönlichkeit in der seinigen, und Menschwerdung der göttlichen Natur, durch immer vollständigeres Einwohnen der göttlichen Persönlichkeit und Natur in ihm S. 292. In der Vollendung ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott, denn der in ihm ist, und in dem er ist, ist Gott selbst, nemlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott, denn sein Sein ist nunmehr extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf im zweiten Adam (Gott hat auch ein actuelles Sein in der Gemeinde). Aber um seines absoluten Einsseins mit Gott willen ist er auch absolut eins mit der gesammten bereits vollendeten Geisterwelt, und zwar unmittelbar mit den Centralindividuen der bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. So ist der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten persönlichen Geisterwelt. Erst hiemit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung S. 296. Diese ganze in Gedanken und Darstellung so Schönes enthaltende Christologie meint bekanntlich Rothe ohne die immanente Trinitätslehre auf-

oder die Religion ſchlechthin, die nicht minder für die Vollendung bleibt als ſie geſchichtlich die Erlöſung bringt, es

---

gebaut zu haben. Zwar hat auch er eine ſolche Trinität (§. 26: das göttliche Weſen, die göttliche Natur, die göttliche Perſönlichkeit), aber ſein trinitariſcher Gottesbegriff will nicht der kirchliche ſein; und er meint, die bibliſchen Ausdrücke Vater, Sohn, heil. Geiſt beziehen ſich auf ganz andere Verhältniſſe, als die des immanenten Seins Gottes. Aber da Rothe wohl ſieht, daß für Chriſtus nicht dabei kann ſtehen geblieben werden, daß er ein Menſch ſei der Gott vollkommen *habe*, ſondern daß Chriſtus erſt dann ganz mit Gott geeinigt ſei, wenn er ſich als Gott wiſſe und wolle, ſo iſt ihm die ſabellianiſche Actualität Gottes in Chriſto auf einzige Weiſe zu einem Sein Gottes geworden und zu einem Wiſſen von dieſem Sein. Wenn nun aber dieſes göttliche *Sein* in Chriſto, das auch von Gottes Seite ein Sichwiſſen und Wollen und in ſofern perſönlich iſt, einerſeits verſchieden iſt von der Actualität Gottes in der Gemeinde (die auch ein Sein iſt) andererſeits ewig bleibend, ſo ſcheint, wenn wir nicht eine Veränderung im Sein Gottes annehmen, auch geſagt werden zu müſſen, daß in Gottes innerem ewigem Weſen die Daſeinsweiſe ſeiner ſelbſt ewig auch a parte ante ſtatt finden müſſe, welche er — nicht durch Andres auſſer ihm, ſondern als Selbſtbeſtimmung durch ſich — ewig in Chriſto hat. Und ſo ſcheint das hohe Bild, das Rothe von Chriſti Perſon und kosmiſcher Bedeutung hinſtellt, doch die Offenbarung eines ewigen und ſo einzig univerſalen Verhältniſſes und Gedankens zu ſein, ja durch dieſen Gedanken wie ſeine Realiſirung mit dem inneren Weſen Gottes ſo innig zuſammen zu hängen, daß dieſe Chriſtologie auch einen ihr entſprechenden trinitariſchen Abſchluß zu fordern ſcheint. Ja Rothe's immanente Trinität dürfte dabei gar nicht ſo fremd, als es ſcheint, der Kirchenlehre ſich gegenüber zu ſtellen haben, wenn man nur feſthält, was er von den Unterſchieden in Gott I, 77 ſagt. „Ueberall iſt es derſelbe, der da iſt, und überall iſt es etwas Anderes, *was* dieſer ſelbige iſt.“ Vgl. §. 23. 24. Denn wird dieſer Gedanke feſtgehalten, ſo folgt zwar keineswegs eine tritheiſtiſche Einheit von drei Perſonen oder Subjecten; aber doch iſt es nur Durchführung deſſen, was in ihm enthalten iſt, wenn wir ſagen: das „Weſen Gottes“ und ſeine „Natur“ ſind nicht unperſönlich, ſondern die Perſönlichkeit, die Rothe als Drittes ſetzt, iſt auch wieder ihnen ſelbſt ewig immanent. Die Eine göttliche Perſönlichkeit, ohne die Gottes Weſen nie kann gedacht werden, ſpiegelt ſich in den τρόποις ὑπάρξεως und iſt ihnen immanent, wie ſie durch ſie ſich ewig vermittelt; ſie

wird mit Einem Worte Chriſtus als das Centrum der Offenbarungen Gottes und als der ewige Mittelpunkt des Alls

---

iſt nicht blos abſtracte Einheit, ſondern auch der abſolute Organismus, der ewig Reſultat und ewig ſich hervorbringend iſt. Nur dürfte weiter auch von Rothe's Standpunkt aus der Name Perſönlichkeit als ewiges Reſultat des Proceſſes für die Totalität der Gottheit vorzubehalten, alſo nur das Princip der Einigung des Entgegengeſetzten (nicht das Reſultat) für den dritten Unterſchied aufzuſparen ſein. Vgl oben I, S. 988. Damit aber ſtünde Rothe's Trinität der kirchlichen weſentlich nahe.

Auch nach Liebner iſt die einheitliche Idee des Geiſtes oder der Menſchheit in Chriſtus zu ſehen. Es iſt überhaupt das bloß abſtract perſönliche, geiſtig monadiſche Sein ein unvollſtändiges Sein des kreatürlichen Geiſtes. Denn Entwicklung des Geiſtes und ſeeliſch leibliches Naturſein gehören weſentlich zuſammen und decken einander, indem mit dem letzteren natürliches Wachſen, Succeſſion kosmiſcher äußerer Impulſe für die ethiſche Entwicklung gegeben iſt, wie das Organ zur Einwirkung der Perſönlichkeit auf die Welt. Wie daher überhaupt der kreatürliche Geiſt oder der Geiſt in kreatürlicher Exiſtenzform Natur werden, in Natur d. i. ſeeliſche Leiblichkeit eingehen muß, ſo auch bei Chriſtus. Die Baſis für die Verwirklichung des Werkes der Geſchichte des Geiſtes (S. 318 f.), die Exiſtenzform in der Natur mußte auch er haben. Aber während in uns der Geiſt nur einſeitig Natur geworden iſt, ſo wird dagegen der Logos in die Form der Perſönlichkeit eingegangen allſeitig Natur, pſychiſch-ſomatiſch und vermittelt ſie durch ſeine heilige Entwicklung mit dem göttlichen Leben, macht ſie ganz zum durchdrungenen Organe derſelben. Wir ſind als Einzelne auch in unſerer Naturgabe Einſeitigkeiten in Vergleich mit der vollkommenen Natur des Gottmenſchen. Die Naturbaſis muß aber nicht nothwendig einſeitig ſein als beſondere Gabe oder Talent, ſie kann auch allſeitig ſein. Die adamitiſche Menſchheit für ſich beſteht der pſychiſch-ſomatiſchen Naturſeite nach aus membris disjectis; keines iſt dem andern ſchlechthin gleich, aber alle gehören zu einem Syſtem. Das Princip des Syſtems auch nach der Naturſeite, der organiſche Mittelpunkt faßt als Realiſirung der vollkommenen Idee der Menſchheit alles dieſes in ſeiner Natur zuſammen. Er iſt ein Einzelner, aber der, in welchem auch nach der Naturſeite das Einzelne das Allgemeine und das Allgemeine das Einzelne iſt. Er iſt auch in dieſem Sinn prin-

erkannt. Diese Auffassung der Person Christi als eines Wesens von nicht blos ethischer oder religiöser oder zeitgeschichtlicher,

cipielles oder Centralindividuum S. 315. Diese Auffassung unterscheidet sich von der Rothe's dadurch, daß Rothe dasjenige, wodurch Christus universale Bedeutung hat oder Centralindividuum ist, auf der geistigen Seite, in dem substanziellen Gebiete der Religion sieht, während Liebner auch eine Universalität auf der Naturseite vertritt. Allein, da auch Liebner die Nothwendigkeit einer ethischen Entwicklung nicht leugnet, und unter der Natur keineswegs primär das Materielle versteht, andrerseits auch Rothe die ethische Entwicklung des Gottmenschen nicht aus dem Leeren kann beginnen lassen, sondern die von Anfang der Menschheit vorbereitete Individualität Jesu auch von Natur so denken muß und denkt, daß die centrale Richtung, fern von jeder Einseitigkeit, zu ihrer normalen Entwicklung und Aufgabe gehörte: so dürfte in diesem Punkt keine wesentliche Differenz zwischen Beiden stattfinden, und das um so weniger, da auch Liebner diese Zusammenfassung der Natur in Christo, oder diese Naturanlage für ein principielles Dasein, für die centrale Individualität nicht als quantitative äußerliche und rohe Zusammenfassung der Menschen in sich vorgestellt wissen will. Nur die Gegner einer tieferen Christologie möchten diesem Gedanken ein monströses Compositum unterschieben. Vielmehr, sagt Liebner, es sei in Christus eine organische Einheit all der in der Menschheit zerstreuten Potenzen, ähnlich wie auch im adamitischen Menschen die ganze äußere Natur zusammengefaßt ist. Diese organische Einheit sei ferner in Christus nur der realen Möglichkeit nach vorhanden. Sein Beruf ist Stiftung der absoluten Religion und fordert nicht die allseitige besondere Actualisirung seiner allseitigen Natur. Aber in Demjenigen, was in die Actualität eingeht, dem Höchsten und Centralen, sind die andern Momente eingeschlossen, die Principien der Kunst, Wissenschaft u. s. w., und in Christi Heiligkeit sind alle möglichen menschlichen Gaben reell schon geheiligt (S. 318). Aehnlich Schneckenburger Vergleichende Darstellung II, 220. Treffend hebt Liebner hervor, wie es zum gleichen antichristologischen Resultat führe, wenn man sich bei Christus nur an die Naturseite oder nur an die Seite der Persönlichkeit halte. Fehlt die ethische Persönlichkeit und ihre Actualität, so fehlt die Wirklichkeit seines universellen Wesens, und indem dieses bloße Potenz bleibt, fehlt doch die reale Macht der Zusammenfassung in eine Einheit und Christus bleibt wieder ein Einzelner, wie Andere, ein heiliger Mensch. Umgekehrt, wo auf Christi einzelne Persönlichkeit von Haus aus das

ſondern auch kosmiſcher und metaphyſiſcher Bedeutung vermag erſt ſeiner Menſchheit eine weſentliche Bedeutung zu verleihen.

Hauptgewicht gelegt wird, iſt Chriſtus nur der normal entwickelte Adam. Aber Adam war nicht minder als wir nach der Naturſeite ein einſeitiges Glied der Menſchheit. Chriſtus muß alſo ſowohl auf der perſönlichen, als auf der Naturſeite von Adam unterſchieden werden. Es bedarf mehr als des nur normal entwickelten Adams, es bedarf eines Allbefreiers, eines univerſalen und centralen Hauptes, der die ganze menſchliche Natur in ſich heiligt, der die allgemeine religiöſe Wahrheit nicht blos weiß und verbreitet, ſondern perſönlich dieſe iſt. Der Allbefreier muß real der Allbefreite ſein und in ſich tragen, was er mittheilt. Auch die größten adamitiſchen Heiligen, ſelbſt die Apoſtel, wirkten vermöge ihrer einſeitigen Naturindividualität nur wahlverwandt in begrenzten Kreiſen. Chriſtus, das heilige erfüllte Princip der Menſchheit ſelbſt, iſt Allen wahlverwandt, wirkt in abſoluter Wahlanziehung S. 319. Vgl. S. 27—64. Martenſen hatte ſchon in der Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae 1837 geſagt: der Gottmenſch ſei nicht blos unum ex multis individuis, sed individuum absolutum, Monas centralis. Cum libertas absoluta, cui subsunt non solum omnia universalia et abstracta verum etiam omnes monades finitae, sit ejus essentia, non solum principium generis humani manifestat, imo ipse est illud principium. Die wahre Gottesidee ſei die der abſoluten Perſönlichkeit, die unio Chriſti mit Gott eine unio personalis; daher müſſe das hiſtoriſche Individuum, womit Gott die unio absoluta einging, omni subjectivitate particulari liberum ſein und nichts offenbaren als die abſolute Perſönlichkeit und indem es ſie offenbare, offenbare es ſich ſelbſt. Nicht ſowohl dürfe Chriſtus unter den Begriff der Menſchheit ſubſumirt werden, als wodurch dieſe ſeine Urſache würde, ſondern der, in welchem und auf den Alles geſchaffen iſt, iſt es, dem die menſchliche Gattung zu ſubſumiren iſt; und ſeine Geſchichte hat zum Princip nicht den Cauſalnexus des Univerſums oder eine relative Freiheit, ſondern die abſolute, und hält nicht nur eine relative Nothwendigkeit, ſondern das Princip der Cauſalität ſelbſt ſich unterworfen. Perſonalität ſteht hoch über dem Gattungsbegriff, über species und Individuum, außer welchen das Genus nicht exiſtirt. Sie iſt zwar auch in ihnen und umfaßt ſie, denn ſie iſt abſolut; aber ſie iſt in ſich, alles ſich unterwerfend und die menſchliche „Gattung“ iſt dem Gottmenſchen unterworfen, daß er ſie zur Perſönlichkeit erhebe. — In reicherer Ausführung

Es wird aber damit nun auch zugleich der Unterſchied ſeiner Menſchheit von der Aller außer ihm bezeichnet; die Lehre

---

legt er in ſeiner chriſtl. Dogm. 1849 dar: Chriſtus ſei das Individuum, welches als das Centrum der Menſchheit zugleich das offenbare Centrum der Gottheit, der perſönliche Einheitspunkt von Gott und *Gottes Reich* ſei, der in Fülle offenbaret was das Reich Gottes in unterſchiedner Manchfaltigkeit. Der zweite Adam iſt wie das erlöſende, ſo auch das weltvollendende Princip. Das weltvollendende kann aber von dem weltſchöpferiſchen nicht verſchieden ſein, von dem Logos. Er iſt alſo auch die Selbſtoffenbarung des Logos. Als der menſchgewordene Logos aber iſt er nicht blos der Mittelpunkt der Menſchenwelt, ſondern des Alls, nicht blos Haupt des Menſchengeſchlechts, ſondern Haupt der Schöpfung (Col. 1, 15), Erſtgeborner deſſelben, auf welchen Alles geſchaffen iſt. Denn wie der Menſch, der Mittelpunkt der Schöpfung, der Einheitspunkt der Geiſter und Sinnenwelt ſei, edler als die Engel; ſo gelte das im höchſten Sinn von dem zweiten Adam, in welchem das Himmliſche und Irdiſche, das Unſichtbare und Sichtbare, die Kräfte der Schöpfung, die Engel, Herrſchaften und Mächte ihren zuſammenfaſſenden Abſchluß finden §. 130. 131. Man kann freilich ſagen: der neue Adam iſt ein Geſchöpf des Logos, aber der Satz wird falſch, wenn man nicht mehr ſagt. Gottes ſchöpferiſche Thätigkeit muß hier unbedingt Eins ſein mit ſeiner Selbſtoffenbarung. Die Wahrheit iſt, daß auf dieſem Punkt die Schöpfung keine Selbſtſtändigkeit hat außerhalb der Menſchwerdung, ſondern urſprünglich darin aufgehoben iſt, und der zweite Adam ſich nicht in geſchaffenem Andersſein *außerhalb* der ungeſchaffenen Fülle bewegt, wie es von all den peripheriſchen Individuen gilt, welche zur Fülle der Ewigkeit zurückverlangen und einen Mittler dafür begehren, ſondern daß in dieſem Centralindividuum die Fülle der Gottheit urſprünglich und unauflöslich in die geſchaffene Natur gefaßt, und daß *dieſe unauflösliche Einbildung des ungeſchaffenen Ebenbildes Gottes* in das Geſchaffene die Grundbeſtimmung in ſeiner Perſon iſt §. 132. Dieſes Ebenbild dient nach M. Trinitätslehre der innern Selbſtoffenbarung des Vaters, aber ſo, daß es als *göttliches* Weltbild auch die Schöpfung der Wirklichkeit dieſes Weltbildes vermittelt §. 56. Für *Lange's* Chriſtologie kommt beſonders in Betracht: Poſit. Dogm. 1851. S. 208 ff. 591—785. Philoſ. Dogm. 1841. §. 33. 44. 56. 61—67. Leben Jeſu, 1844. I, 1—78. II, a. S. 66 f. 189—339. II, 6. 1845. Vorr. VII—XII.

von seiner Homousie mit uns erhält damit eine Fortbildung. In dieser seiner Menschheit ist der allbestimmende Mittelpunkt, das reale

---

III, 49 f. 228 f. 553. 714—760. Worte der Abwehr gegen Dr. Fr. W. Krummacher. 1846. (wider monophysitische d. h. die Menschheit verkürzende Ansichten). Sein Grundgedanke ist, es sei zwar zu unterscheiden zwischen dem dreieinigen Wesen Gottes und seiner Wesensoffenbarung, aber nicht so daß lediglich die ewige Wesensgestalt des Sohnes Gottes als nothwendig, seine Offenbarung in der Zeit aber als willkürliche Veränderung seiner Daseinsform und als zufälliges Ereigniß angesehen würde. Streift doch der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht als unwesentliche Erscheinungshülle wieder von sich ab, sondern stellt sie in das Licht seiner Majestät verklärt in ewiger Einheit mit seinem göttlichen Wesen dar. Die nachzeitige ewige Herrlichkeit der Menschheit Christi weist auf ihr ewiges ideales Dasein in Gott zurück. Der ewige Gottessohn kann sich nicht im Laufe der Zeit für immer mit einer Zufälligkeit behaftet, oder eine seinem ewigen Wesen nicht entsprechende Form als pur historische angenommen haben. Es muß also unterschieden werden zwischen Menschwerdung und Annahme der Knechtsgestalt (wie die luth. Dogm. stets gethan hat). Wer die ewigen Ausgänge der Menschheit Christi anerkenne, müsse auch die ewigen Anfänge derselben verstehen lernen, damit die Menschwerdung ihm nicht zu einem unvermittelten Factum werde. Sie sei mit der Schöpfung und der Urzeit, wie mit der Geschichte des A. T. in innere und wesentliche Beziehung zu bringen. Christi menschliche Natur oder die Menschwerdung ist im Werden, Kommen gewesen von Anfang. Der Eingang des Sohnes Gottes in die Zeit und Menschheit vermittelt sich durch eine unermeßlich reiche Vermittlung, zu welcher die ganze Linie der Lebensentfaltung von der Grundlegung der Schöpfung an bis zur Erscheinung des Gottmenschen eine ununterbrochene Kette bildet. Im Gottmenschen aber ist die höchste Idee des Lebens (1 Joh. 1, 1.) verwirklicht, wie die absolute Selbstbestimmtheit Gottes erschienen. Seine Person ist daher getragen von der ganzen vorchristlichen Entwicklung der Welt und Menschheit wie der Gipfel einer Pyramide von der Basis. Diese Basis ist keine todte, sondern eine lebendige Bewegung zum Gipfelpunkt hin. Jene Vermittelungen liegen vornehmlich innerhalb der heil. Geschichte A. T. Ein dem Erbfluche entgegenstehender großer Erbsegen entwickelt sich in dem Samen Abrahams, in der gesegneten Reihe der Väter. Die Geschichte des gottmenschlichen Lebens beginnt

Princip der wahren Menſchheit gegeben. In dieſer Lehre von Chriſtus als dem wahrhaft menſchlichen Haupte der Schöpfung iſt Das-

in der Wechſelwirkung des gefallenen Menſchen mit dem erbarmenden Gott, zeigt ſich zuerſt in individuellen Uranfängen bei den Patriarchen nach Adam, fixirt ſich dann in dem Glaubensleben eines Mannes, das eine geſchichtliche Macht wird und eine Genealogie von Gläubigen gründet. In Abraham iſt die Verheißung Gottes zum Erbſegen der Menſchheit geworden und ſo ſpricht ſich thatſächlich die Wahrheit aus, daß das gottmenſchliche Heil nicht bloßer Geiſt ſei ohne Natur oder gar wider die Natur, ſondern Geiſt in geweihter Natur. Dieſe Genealogie des Erbſegens beginnt mit dem Glauben an das Wort der Verheißung, welches das gottmenſchliche Leben in Abraham ſetzt, entfaltet ſich durch fortgehende Weihungen der menſchlichen Natur, durch ſich ſteigernde Lebensmittheilungen des Geiſtes Gottes. Sie vollendet ſich in dem gläubigen Schauen und Annehmen des Gottmenſchen, in der Geburt durch Maria. Die Perioden ſind: Verheißung, Geſetz, Prophetie, ſchließlich die individuelle Concentration des gottmenſchlichen Lebens. Die Hülle iſt das iſraelitiſche Volk, der Blüthenſtengel die Jungfrau, die hervorbrechende Blüthe der Meſſias.

Dieſe Vermittelungen ſollen jedoch nach Lange's Sinn nicht im Geringſten die abſolute Neuheit und Unmittelbarkeit des eigentlichen Gottmenſchen ausſchließen (Philoſ. Dogm. 468). Gerade dadurch, daß er als der unendlich Vermittelte erſcheint, gibt er ſich als der abſolut Unmittelbare zu erkennen, als der, welcher dieſe Vermittlung für ſich ſelbſt geſetzt hat. Der Erſcheinung nach wird das Erſte aus dem Letzten, das Ewige aus dem Zeitlichen, das Unendliche aus dem Endlichen. Aber wie ſchon der erſte Menſch durch eine große geologiſche Vorgeſchichte vermittelt das jüngſte Kind der Schöpfung iſt, und doch nicht aus der vormenſchlichen Schöpfung zu erklären, ein originelles neues Leben iſt, das vielmehr früher war als die Schöpfung, ſo ähnlich auch Chriſtus. — So trefflich der Grundgedanke Lange's iſt, der von Rothe, wie auch beſonders von Nägelsbach (der Gottmenſch 1853. Bd. 1. der Menſch der Natur, S. 2 f. 18—38) und in Beziehung auf das A. T. als Vorgeſchichte Chriſti auch von Baumgarten und Hofmann ausgeführt wird, ſo iſt doch hier noch eine weit ſorgfältigere Beſtimmung über die Art der Präexiſtenz Chriſti in der Geſchichte nöthig. Namentlich zeigt Lange nicht genug, wiefern die Menſchwerdung der Natur des Logos in Jeſu von der

jenige zu ſeiner Wahrheit und zu adäquaterem wie ſchriftmäßigem Ausdruck gebracht, was die lutheriſche Chriſtologie als Frucht ihrer Communic. idd. gewollt oder doch geahnt hat. Durch dieſe Wahrheit hängt die Chriſtologie mit dem Begriff der abſoluten Offenbarung Gottes und mit der Trinitätslehre unauflöslich zuſammen. Denn nur dadurch kann Chriſtus die Stätte der centralen Offenbarung Gottes, nach der Bewegung des göttlichen Herzens ſein, daß er nicht blos eine beſchränkte einzelne Individualität iſt wie andere, ſondern daß in ihm eine ſchlechthin univerſale und abſolute Gottempfänglichkeit menſchlicher Natur mit der ſchlechthin univerſalen oder centralen Selbſtmittheilung Gottes zuſammentrifft. Weil dieſer Menſch das ſchlechthin gottempfängliche Weltcentrum iſt, darum iſt er auch für die centrale Offenbarung Gottes, die perſönliche empfänglich. Aber auch umgekehrt: die Idee des Hauptes zeigt, daß dieſer Menſch Gott ſein kann. Denn Haupt der Schöpfung kann dieſer Menſch nur dadurch ſein, daß in ihm der ſich offenbarende Gott ſelbſt wohnt und central in ihm iſt, wie auch ſchon der Menſch ſolcher univerſalen Empfänglichkeit nur als

---

ſchon in den Vätern angeblich real begonnenen Menſchwerdung der natura Gottes zu unterſcheiden ſei. Nägelsbach läßt ſchon den Adam, weil ſein geiſtiges Weſen göttlicher Natur ſei, Elohim-Adam ſein; aber nur von Natur und durch Einwohnung göttlicher Natur. Als er gefallen war, ſo ſei eine künſtliche Einwohnung des Elohim im Menſchen, eine künſtliche Realiſirung der Idee der Gottmenſchheit verſucht (vom Geſetz an). Aber erſt als im Sohne Elohim perſönlich Menſch geworden war, war der Gottmenſch auf Erden wirklich geworden, und in ihm das lebendige Princip einer neuen Menſchheit und einer neuen Natur gegeben, vgl. S. 236 ff. 282 ff. 446 ff. Auch hat dieſe Wiederherſtellung der Typik in realerer und objektiverer Form ſich davor zu hüten, die Vorbereitung Chriſti durch Sündenerkenntniß und Schuldbewußtſein nicht zu verdunkeln, überhaupt aber über dem Blick auf das Typiſche nicht das geſchichtliche Leben und Ringen des Volkes A. T. zu überſehen. Die Vorbereitung Chriſti iſt im Großen Vorbereitung der Empfänglichkeit für ihn, die allerdings auch durch Vorausdarſtellung ſeiner gewirkt und ausgebildet wird, aber dieſe iſt nirgends ſchon Erfüllung.

daß Chriſtus longam hominum expositionem in se recapitulatur, wird zur Leuchte für die Geſchichte, die altteſtamentliche

Beſonders betont aber Rothe außerdem, daß Chriſti principielle Stellung als Centralindividuum in poſitiver Beziehung auch auf ſeiner eigenen ſittlichen That ruht. Seine Individualität hat jene Einzigkeit (vollkommen?) nicht ſchon wie ſie die ihm angeborne ſeines noch materiellen Seins, ſondern wie ſie die durch ihn ſelbſt geſetzte ſittliche ſeines geiſtigen Seins iſt. „Seine religiös-ſittliche Entwicklung nemlich war ausſchließlich und mit unbeſchränkter Intenſität auf die allgemeine Subſtanz des religiös-ſittlichen Lebens rein als ſolche, lediglich auf den centralen Punkt deſſelben als ſolchen gerichtet, nemlich vermöge der ihm eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe, weßhalb denn auch dieſe Beſchränkung bei ihm eine durchaus normale ſei (S. 298). Mit ſeiner bekannten Lehre von der Materie und der durch ſie bedingten allgemeinen Sündhaftigkeit hofft Rothe Chriſti Freiheit von Erbſünde ſo zu vereinigen, daß er ſagt (S. 280): nicht der materielle Mutterſchooß des Weibes als ſolcher iſt die Quelle einer phyſiſchen Verderbniß des daraus entſpringenden menſchlichen Seins, ſondern nur ſofern er von dem im Act der natürlichen Zeugung wirkſamen materiellen oder ſinnlichen Princip, von der ſinnlichen Empfindung und dem ſinnlichen Trieb erregt, alſo autonomiſch wirkſam iſt. Dennoch erhebt Erneſti: Ueber den Urſprung der Sünde 1855 S. 179 ff. Bedenken, die auch mir bei Rothe's Lehre von der Sünde (I, S. 304—312 und II, 180. 221) noch nicht beſeitigt ſcheinen, da ihm doch auch Chriſti Perſönlichkeit Antheil an der Materie, dieſem Widergöttlichen, und am Werden hat. — Uebrigens ſieht Rothe in Chriſtus nicht blos einen Proceß, der ohne Erbſünde in ſchlechthin normaler Entwicklung durch ſeine menſchliche Freiheit ihn vergeiſtigt, d. h. einen gut und heilig geiſtigen Naturorganismus oder beſeelten Leib für ſeine Perſönlichkeit erzeugt und ſo ſein Sein zu ſchlechthin gutem und heiligem Geiſt potenzirt hat, ſondern ſo weit ſein Sein wirklich als perſönliches entwickelt und heilig vergeiſtigt iſt, ebenſoweit iſt es auch jedesmal ſchlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, und ſo iſt ſein Leben ſchon an ſich ſelbſt eine ſchlechthin weſenhafte Offenbarung Gottes, (II, S. 281—284). Seine eigentliche Lebensaufgabe war, die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott trotz der Sünde herzuſtellen, indem er mit beiden in abſolute Gemeinſchaft und Einheit tritt. Als ſolcher Mittler hat er einerſeits ſeine eigene Gemeinſchaft mit Gott zu abſoluter Einheit zu vollziehen, in ſich eine ſchlecht-

vornemlich, doch schon auch für die außertestamentische verwandt. Das Letztere scheint besonders von Schellings neuestem

hin reale Menschwerdung Gottes zu Stande kommen zu lassen, und dieß ist seine religiöse Aufgabe; nach der andern Seite hat er akt der Menschheit sich ebenso durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen, sich für die Menschheit rückhaltlos hinzugeben, und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Den Wendepunkt vom Ersten zum Zweiten bildet seine natürliche Reife (die Taufe). Beides vollzieht sich in absoluter Intensität nur durch die Liebe, die ihr Eigenthum schlechthin ganz hingibt, mithin auch das sinnliche Leben selbst, oder in der schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit, (§. 218. 254). Er muß der sündigen Welt Gott vollständig bezeugen und ihre Sünde unbedingt strafend negiren; durch beides reizt er ihren ganzen Widerstand gegen sich auf. Er gerieth mit ihr in einen absoluten Kampf, der wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finsterniß ist. Denn auch in das Reich Satans in dieser Welt ist er hineingestellt und nur wenn er auch die in teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag, ist er zum Erlöser qualificirt. So ist augenscheinlich sein Lebenswerk die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk und sein Schicksal (seine Lebensführung) das schlechthin intensive oder tragische. Jenes muß als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste anerkannt werden; seine Lebensführung aber als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende. Diesen Kampf und das darin eingeschlossene Leiden und Sterben besteht der zweite Adam nicht für sich oder um sein selbst willen, denn er ist völlig frei von der Sünde, sondern lediglich um der Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf nicht zum Siege hinausführen kann, oder als ihr Stellvertreter (S. 284–288) und Bürge (S. 395). So schlechthin in Einheit mit Gott und der Menschheit sich entwickelnd erhält er durch seine sie ganz umfassende Liebe und durch seine grundlegende, ausschließlich auf das Substantielle ihres neuen Lebens aus dem Geiste gerichtete, individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, der innerste

Syſtem erwartet werden zu dürfen. Je mehr dieß gelingt, deſto mehr wird das Chriſtenthum für welches die Perſon

---

allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles beſondere Leben quillt und in den alles ſich wieder zurückergießt, das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulſirt und aus dem es ſich in alle einzelnen Glieder verbreitet, mit Einem Wort das Haupt d. h. das Centralindividuum der neuen Menſchheit (S. 289 f.). Er iſt zwar als Individuum für ſich allein noch nicht der volle wahre Menſch, ſondern nur eine beſondere individuelle Formation deſſelben; die Vollzahl der Individuen, welche die höhere Potenz der Menſchheit und ihren wahren Begriff darſtellen, gehört noch dazu. Aber er iſt das weſentlich principielle Individuum, in welchem die Gattung an ſich ſchon mitgeſetzt iſt und das ſie daher vertritt. Er iſt Individuum, nicht wie die andern dadurch, daß er eine nur einſeitige und defecte Realiſation des menſchlichen Weſens iſt, ſondern Realiſation deſſelben in der gediegenen Ungeſchiedenheit aller ſeiner beſondern Seiten. Seine Individualität verhält ſich zu denen der übrigen Menſchen, welche die Idee der Menſchheit erſchöpfen, wie der Mittelpunkt zu den übrigen Punkten des Kreiſes. Sie iſt die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche dieſe alle ſich unter einander organiſiren. Vermöge ihrer principiellen und potenziellen Allſeitigkeit enthält ſie für jede von allen übrigen den ihr ſpecifiſch entſprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt und iſt ſo der letzte alles zuſammenhaltende Ring, in den alle andern ſich einhängen. Sie bildet für alle andern die Baſis eines normalen ſittlichen Seins und knüpft ſie alle organiſch zuſammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller, das von ihm abſtammende geiſtige Menſchengeſchlecht conſtituirenden, Einzelweſen unter ſich zur einheitlichen Totalität Einer großen Geſammtperſon zuſammen, und in dieſer in ihm ſchlechthin centraliſirten Totalität hat dann eben der wirkliche, der wahre concrete Menſch ſein reales Daſein. Was implicite in ihm ſchon ligt, aber in noch verſchloſſener Weiſe, die ganze Fülle der beſondern Momente oder Unterſchiede der menſchlichen religiöſen Sittlichkeit, muß auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menſchlichen Einzelweſen S. 297 f. — Aus Rothes Auffaſſung der Materie folgt, daß Gott ſchlechthin Chriſto erſt einwohnen kann, nachdem jede materielle Beſtimmtheit und damit jede Schranke vermöge ſeiner vollendeten Vergeiſtigung aufgehoben iſt. Der

Christi ewig wesentlich ist, als der Mittelpunkt der Geschichte rückwärts und vorwärts, als die absolute Religion,

---

Moment seiner Vollendung ist schon als solcher Entmaterialisirung, Ableben, weil vollendete Vergeistigung, aber auch weil Vollendung der Einwohnung Gottes. Sein Ableben ist unmittelbar zugleich seine Auferstehung, seine Erhebung in den Himmel, (in den göttlichen Zustand seines kosmischen Seins), die nicht Entfernung von der Erde ist, noch Auflösung seines organischen Verhältnisses zur alten natürlichen Menschheit, aber Befreiung von allen materiellen Schranken, und in seiner absoluten Geistigkeit (die nach dem Obigen reale vergeistigte Leiblichkeit ist) ist er auch auf Erden schlechthin gegenwärtig S. 293 ff. Von seiner Vollendung an ist auch die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder die Menschwerdung Gottes in ihm absolut vollendet. Die Menschwerdung Gottes in ihm ist beides, Menschwerdung der göttlichen Persönlichkeit in der seinigen, und Menschwerdung der göttlichen Natur, durch immer vollständigeres Einwohnen der göttlichen Persönlichkeit und Natur in ihm S. 292. In der Vollendung ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er *schlechthin Gott*. Er ist wahrer Gott, denn der in ihm ist, und in dem er ist, ist Gott *selbst*, nemlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott, denn sein Sein ist nunmehr extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf im zweiten Adam (Gott hat auch ein actuelles Sein in der Gemeinde). Aber um seines absoluten Einsseins mit Gott willen ist er auch absolut eins mit der gesammten bereits vollendeten Geisterwelt, und zwar unmittelbar mit den Centralindividuen der bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. So ist der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten persönlichen Geisterwelt. Erst hiemit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung S. 296. Diese ganze in Gedanken und Darstellung so Schönes enthaltende Christologie meint bekanntlich Rothe ohne die immanente Trinitätslehre auf-

oder die Religion ſchlechthin, die nicht minder für die Vollendung bleibt als ſie geſchichtlich die Erlöſung bringt, es

---

gebaut zu haben. Zwar hat auch er eine ſolche Trinität (§. 26: das göttliche Weſen, die göttliche Natur, die göttliche Perſönlichkeit), aber ſein trinitariſcher Gottesbegriff will nicht der kirchliche ſein; und er meint, die bibliſchen Ausdrücke Vater, Sohn, heil. Geiſt beziehen ſich auf ganz andere Verhältniſſe, als die des immanenten Seins Gottes. Aber da Rothe wohl ſieht, daß für Chriſtus nicht dabei kann ſtehen geblieben werden, daß er ein Menſch ſei der Gott vollkommen *habe*, ſondern daß Chriſtus erſt dann ganz mit Gott geeinigt ſei, wenn er ſich als Gott wiſſe und wolle, ſo iſt ihm die ſabellianiſche Actualität Gottes in Chriſto auf einzige Weiſe zu einem Sein Gottes geworden und zu einem Wiſſen von dieſem Sein. Wenn nun aber dieſes göttliche *Sein* in Chriſto, das auch von Gottes Seite ein Sichwiſſen und Wollen und in ſofern perſönlich iſt, einerſeits verſchieden iſt von der Actualität Gottes in der Gemeinde (die auch ein Sein iſt) andererſeits ewig bleibend, ſo ſcheint, wenn wir nicht eine Veränderung im Sein Gottes annehmen, auch geſagt werden zu müſſen, daß in Gottes innerem ewigem Weſen die Daſeinsweiſe ſeiner ſelbſt ewig auch a parte ante ſtatt finden müſſe, welche er — nicht durch Andres auſſer ihm, ſondern als Selbſtbeſtimmung durch ſich — ewig in Chriſto hat. Und ſo ſcheint das hohe Bild, das Rothe von Chriſti Perſon und kosmiſcher Bedeutung hinſtellt, doch die Offenbarung eines ewigen und ſo einzig univerſalen Verhältniſſes und Gedankens zu ſein, ja durch dieſen Gedanken wie ſeine Realiſirung mit dem inneren Weſen Gottes ſo innig zuſammen zu hängen, daß dieſe Chriſtologie auch einen ihr entſprechenden trinitariſchen Abſchluß zu fordern ſcheint. Ja Rothe's immanente Trinität dürfte dabei gar nicht ſo fremd, als es ſcheint, der Kirchenlehre ſich gegenüber zu ſtellen haben, wenn man nur feſthält, was er von den Unterſchieden in Gott I, 77 ſagt. „Ueberall iſt es derſelbe, der da iſt, und überall iſt es etwas Anderes, *was* dieſer ſelbige iſt.“ Vgl. §. 23. 24. Denn wird dieſer Gedanke feſtgehalten, ſo folgt zwar keineswegs eine tritheiſtiſche Einheit von drei Perſonen oder Subjecten; aber doch iſt es nur Durchführung deſſen, was in ihm enthalten iſt, wenn wir ſagen: das „Weſen Gottes“ und ſeine „Natur“ ſind nicht unperſönlich, ſondern die Perſönlichkeit, die Rothe als Drittes ſetzt, iſt auch wieder ihnen ſelbſt ewig immanent. Die Eine göttliche Perſönlichkeit, ohne die Gottes Weſen nie kann gedacht werden, ſpiegelt ſich in den τρόποις ὑπάρξεως und iſt ihnen immanent, wie ſie durch ſie ſich ewig vermittelt; ſie

wird mit Einem Worte Chriſtus als das Centrum der Offenbarungen Gottes und als der ewige Mittelpunkt des Alls

---

iſt nicht blos abſtracte Einheit, ſondern auch der abſolute Organismus, der ewig Reſultat und ewig ſich hervorbringend iſt. Nur dürfte weiter auch von Rothe's Standpunkt aus der Name Perſönlichkeit als ewiges Reſultat des Proceſſes für die Totalität der Gottheit vorzubehalten, alſo nur das Princip der Einigung des Entgegengeſetzten (nicht das Reſultat) für den dritten Unterſchied aufzuſparen ſein. Vgl oben I, S. 988. Damit aber ſtünde Rothe's Trinität der kirchlichen weſentlich nahe.

Auch nach Liebner iſt die einheitliche Idee des Geiſtes oder der Menſchheit in Chriſtus zu ſehen. Es iſt überhaupt das bloß abſtract perſönliche, geiſtig monadiſche Sein ein unvollſtändiges Sein des kreatürlichen Geiſtes. Denn Entwicklung des Geiſtes und ſeeliſch leibliches Naturſein gehören weſentlich zuſammen und decken einander, indem mit dem letzteren natürliches Wachſen, Succeſſion kosmiſcher äußerer Impulſe für die ethiſche Entwicklung gegeben iſt, wie das Organ zur Einwirkung der Perſönlichkeit auf die Welt. Wie daher überhaupt der kreatürliche Geiſt oder der Geiſt in kreatürlicher Exiſtenzform Natur werden, in Natur d. i. ſeeliſche Leiblichkeit eingehen muß, ſo auch bei Chriſtus. Die Baſis für die Verwirklichung des Werkes der Geſchichte des Geiſtes (S. 318 f.), die Exiſtenzform in der Natur mußte auch er haben. Aber während in uns der Geiſt nur einſeitig Natur geworden iſt, ſo wird dagegen der Logos in die Form der Perſönlichkeit eingegangen allſeitig Natur, pſychiſch-ſomatiſch und vermittelt ſie durch ſeine heilige Entwicklung mit dem göttlichen Leben, macht ſie ganz zum durchdrungenen Organe derſelben. Wir ſind als Einzelne auch in unſerer Naturgabe Einſeitigkeiten in Vergleich mit der vollkommenen Natur des Gottmenſchen. Die Naturbaſis muß aber nicht nothwendig einſeitig ſein als beſondere Gabe oder Talent, ſie kann auch allſeitig ſein. Die adamitiſche Menſchheit für ſich beſteht der pſychiſch-ſomatiſchen Naturſeite nach aus membris disjectis; keines iſt dem andern ſchlechthin gleich, aber alle gehören zu einem Syſtem. Das Princip des Syſtems auch nach der Naturſeite, der organiſche Mittelpunkt faßt als Realiſirung der vollkommenen Idee der Menſchheit alles dieſes in ſeiner Natur zuſammen. Er iſt ein Einzelner, aber der, in welchem auch nach der Naturſeite das Einzelne das Allgemeine und das Allgemeine das Einzelne iſt. Er iſt auch in dieſem Sinn prin-

erkannt. Dieſe Auffaſſung der Perſon Chriſti als eines Weſens von nicht blos ethiſcher oder religiöſer oder zeitgeſchichtlicher,

cipielles oder Centralindividuum S. 315. Dieſe Auffaſſung unterſcheidet ſich von der Rothe's dadurch, daß Rothe dasjenige, wodurch Chriſtus univerſale Bedeutung hat oder Centralindividuum iſt, auf der geiſtigen Seite, in dem ſubſtanziellen Gebiete der Religion ſieht, während Liebner auch eine Univerſalität auf der Naturſeite vertritt. Allein, da auch Liebner die Nothwendigkeit einer ethiſchen Entwicklung nicht leugnet, und unter der Natur keineswegs primär das Materielle verſteht, andrerſeits auch Rothe die ethiſche Entwicklung des Gottmenſchen nicht aus dem Leeren kann beginnen laſſen, ſondern die von Anfang der Menſchheit vorbereitete Individualität Jeſu auch von Natur ſo denken muß und denkt, daß die centrale Richtung, fern von jeder Einſeitigkeit, zu ihrer normalen Entwicklung und Aufgabe gehörte: ſo dürfte in dieſem Punkt keine weſentliche Differenz zwiſchen Beiden ſtattfinden, und das um ſo weniger, da auch Liebner dieſe Zuſammenfaſſung der Natur in Chriſto, oder dieſe Naturanlage für ein principielles Daſein, für die centrale Individualität nicht als quantitative äußerliche und rohe Zuſammenfaſſung der Menſchen in ſich vorgeſtellt wiſſen will. Nur die Gegner einer tieferen Chriſtologie möchten dieſem Gedanken ein monſtröſes Compoſitum unterſchieben. Vielmehr, ſagt Liebner, es ſei in Chriſtus eine organiſche Einheit all der in der Menſchheit zerſtreuten Potenzen, ähnlich wie auch im adamitiſchen Menſchen die ganze äußere Natur zuſammengefaßt iſt. Dieſe organiſche Einheit ſei ferner in Chriſtus nur der realen Möglichkeit nach vorhanden. Sein Beruf iſt Stiftung der abſoluten Religion und fordert nicht die allſeitige beſondere Actualiſirung ſeiner allſeitigen Natur. Aber in Demjenigen, was in die Actualität eingeht, dem Höchſten und Centralen, ſind die andern Momente eingeſchloſſen, die Principien der Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w., und in Chriſti Heiligkeit ſind alle möglichen menſchlichen Gaben reell ſchon geheiligt (S. 318). Aehnlich Schneckenburger Vergleichende Darſtellung II, 220. Treffend hebt Liebner hervor, wie es zum gleichen antichriſtologiſchen Reſultat führe, wenn man ſich bei Chriſtus nur an die Naturſeite oder nur an die Seite der Perſönlichkeit halte. Fehlt die ethiſche Perſönlichkeit und ihre Actualität, ſo fehlt die Wirklichkeit ſeines univerſellen Weſens, und indem dieſes bloße Potenz bleibt, fehlt doch die reale Macht der Zuſammenfaſſung in eine Einheit und Chriſtus bleibt wieder ein Einzelner, wie Andere, ein heiliger Menſch. Umgekehrt, wo auf Chriſti einzelne Perſönlichkeit von Haus aus das

ſondern auch kosmiſcher und metaphyſiſcher Bedeutung vermag erſt ſeiner Menſchheit eine weſentliche Bedeutung zu verleihen.

Hauptgewicht gelegt wird, iſt Chriſtus nur der normal entwickelte Adam. Aber Adam war nicht minder als wir nach der Naturſeite ein einſeitiges Glied der Menſchheit. Chriſtus muß alſo ſowohl auf der perſönlichen, als auf der Naturſeite von Adam unterſchieden werden. Es bedarf mehr als des nur normal entwickelten Adams, es bedarf eines Allbefreiers, eines univerſalen und centralen Hauptes, der die ganze menſchliche Natur in ſich heiligt, der die allgemeine religiöſe Wahrheit nicht blos weiß und verbreitet, ſondern perſönlich dieſe iſt. Der Allbefreier muß real der Allbefreite ſein und in ſich tragen, was er mittheilt. Auch die größten adamitiſchen Heiligen, ſelbſt die Apoſtel, wirkten vermöge ihrer einſeitigen Naturindividualität nur wahlverwandt in begrenzten Kreiſen. Chriſtus, das heilige erfüllte Princip der Menſchheit ſelbſt, iſt Allen wahlverwandt, wirkt in abſoluter Wahlanziehung S. 319. Vgl. S. 27—64. Martenſen hatte ſchon in der Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae 1837 geſagt: der Gottmenſch ſei nicht blos unum ex multis individuis, sed Individuum absolutum, Monas centralis. Cum libertas absoluta, cui subsunt non solum omnia universalia et abstracta verum etiam omnes monades finitae, sit ejus essentia, non solum principium generis humani manifestat, imo ipse est illud principium. Die wahre Gottesidee ſei die der abſoluten Perſönlichkeit, die unio Chriſti mit Gott eine unio personalis; daher müſſe das hiſtoriſche Individuum, womit Gott die unio absoluta einging, omni subjectivitate particulari liberum ſein und nichts offenbaren als die abſolute Perſönlichkeit und indem es ſie offenbare, offenbare es ſich ſelbſt. Nicht ſowohl dürfe Chriſtus unter den Begriff der Menſchheit ſubſumirt werden, als wodurch dieſe ſeine Urſache würde, ſondern der, in welchem und auf den Alles geſchaffen iſt, iſt es, dem die menſchliche Gattung zu ſubſumiren iſt; und ſeine Geſchichte hat zum Princip nicht den Cauſalnexus des Univerſums oder eine relative Freiheit, ſondern die abſolute, und hält nicht nur eine relative Nothwendigkeit, ſondern das Princip der Cauſalität ſelbſt ſich unterworfen. Perſonalität ſteht hoch über dem Gattungsbegriff, über species und Individuum, außer welchen das Genus nicht exiſtirt. Sie iſt zwar auch in ihnen und umfaßt ſie, denn ſie iſt abſolut; aber ſie iſt in ſich, alles ſich unterwerfend und die menſchliche „Gattung“ iſt dem Gottmenſchen unterworfen, daß er ſie zur Perſönlichkeit erhebe. — In reicherer Ausführung

war, da Sünde eintrat. Muß man doch jedenfalls ſagen, daß Gott, da er die Möglichkeit der Sünde zuließ, ſchon auch in dem von Ewigkeit gefaßten Plan der Menſchwerdung die Möglichkeit der Erlöſung durch dieſelbe wollte und ſo die Welt von Anfang an auf die Menſchwerdung einrichtete, wenigſtens als eine mögliche. In keiner Weiſe folgt ferner (auch wenn ſich die fragliche Lehre mit der andern verbindet, daß Chriſtus das Haupt der Menſchheit ſei, was an ſich nicht nothwendig, aber allerdings wohl begründet iſt), daß Chriſtus in demſelben Sinne Haupt der Menſchheit und der Engel ſei, wie über die Gläubigen (die Kirche). Noch ſchwerer iſt zu erkennen, wiefern aus beidem zuſammen die Gefahr ſich ergeben ſoll, daß Chriſtus als Haupt der Menſchheit von ſelbſt ſtetig heil. Geiſt auf die Menſchheit ausſtrömen müßte, wodurch Verſöhnung überflüſſig und ſtatt des Glaubens ein magiſcher Proceß eingeführt würde. Ueberhaupt ſind Vorſtellungen von einer magiſchen Stellvertretung Chriſti für uns mit der Idee des Hauptes nicht gegeben, wohl aber hat die wahre, ethiſch gedachte Stellvertretung an dieſer Idee ihren unentbehrlichen Halt,[27]) ohne den das Verſöhnungswerk etwas Aeußerliches, ja Willkürliches bliebe. Eine katholiſirende Compenſationslehre iſt damit keineswegs geſetzt; denn es beſteht damit wohl, daß jeder Einzelne für ſich ein ethiſch und religiös vollkommener Gottesmenſch werden ſoll und daß er doch dieſes nur in individueller Form werden kann oder ſein wahres Weſen nur erreicht, wenn er die gliedliche Stellung, die ihm ſchon durch ſeine Individualität vorherbeſtimmt iſt, im Ganzen des wahren Organismus der Menſchheit einnimmt.

Doch dieſer Einwand führt uns zu den Gründen wider obige Lehre über, die genauer betrachtet ſich in Gründe für ſie verwandeln. So ſagt Thomaſius: bei ihr würde Darſtellung der reinen Menſchheit Zweck der Menſchwerdung. Meint er, das würde dabei der ausſchließliche Zweck, ſo wäre das nach dem ſchon Erörterten irrig. Iſt aber ſeine Meinung, dieſer Zweck ſei auszuſchließen und das finde nur bei der entgegen-

[27]) Vgl. Rothe, Ethik II, S. 280 f.

gesetzten Annahme Statt, so wäre das ein Beweis wider die letztere, und zeigte, daß diese es nicht zu einer wahren und wirklichen Menschheit bringt, sondern nur zu einem Organon der Gottheit, zu einer Theophanie. Doch schärfer ist derselbe Einwand gefaßt, wenn J. Müller ein Bedenken dagegen ausspricht, daß bei unserer Annahme Christus zum Selbstzweck und zu etwas Epideiktischem würde, statt blos Mittel zu sein. — Wir antworten, wenn er nicht auch Selbstzweck wäre, so könnte er nicht das (ethische) Mittel sein, das er sein soll und ist. Gesetzt kein Mensch ließe sich erlösen, so wäre schon das ein Gut, daß die erlösungskräftige Persönlichkeit in ihm aufgetreten ist. Sie ist werthvoll an ihr selbst, und deßhalb ist ihre Dahingabe für die Welt werthvoll und kann stellvertretend sein. Doch auch J. Müller muß ja Christus als Selbstzweck anerkennen, wie jeden Menschen, wenn er zugibt, daß er auch nach dem Werk der Erlösung der Menschheit noch fortdaure, während doch eigentlich das, was seine Existenz nur dem Umstande verdankt, daß es Mittel ist, kein Recht zum Fortbestehen hat, wenn der Zweck des Mittels erreicht ist. Aber wenn Christus nicht eine auch über die Zeit der Sünde hinausreichende Bedeutung für die Menschheit zugeschrieben würde, so würde Christus nach der Erlösung müssig, und verdankte seine Fortdauer nur dem Umstande, „daß Unvergänglichkeit zur Wahrheit des menschlichen Seins gehört;“ so würden wir in der Vollendung in eine wesentlich andere, nicht mehr stetig durch Ihn vermittelte Religion einzutreten haben; es wäre denn, daß man sagte, daß auch schon jetzt die Mittheilung des ewigen Lebens nicht von Ihm ausgehe, sondern nur das Negative der Erlösung, das sich doch vom Positiven nicht trennen läßt. Wenn ferner sowohl J. Müller als Thomasius andeuten, ohne Sündenfall wäre kein Auseinandertreten in erste und zweite Schöpfung, keinerlei Gegensatz zwischen der anfänglichen Beschaffenheit des Menschen und dem *Πνεῦμα*, so stimmt das mit der paulinischen Lehre vom ersten Adam, (1 Cor. 15.) der noch nicht *πνευματικὸς* sondern *χοϊκὸς* und *ψυχὴ ζῶσα* gewesen sei, während erst der zweite Adam, der Herr vom Himmel,

πνευματικὸς ja das πνεῦμα war, doch ſehr wenig zuſammen. Paulus unterſcheidet beſtimmt erſte und zweite Schöpfung in ſeiner wichtigen Lehre von den zwei Adam, und zwar auch abgeſehen von der Sünde, denn von der Unvollkommenheit und dem nichtpneumatiſchen Weſen des erſten redet er auch abgeſehen von der Sünde. Aber vielleicht hätte Adam, ohne die Sünde, in immanenter Freiheitsentwicklung ſeine Vollkommenheit erreicht auch ohne alle äußere Offenbarung? Unvollkommen war nach Paulus Adam auch wenn er nicht ſündigte, und er ſagt nicht, daß er ohne das Pneuma hätte können die Vollendung finden. Man wird wohl zugeſtehen, daß *wenn* ein Bedürfniß dafür auch ohne Sünde vorhanden war, die Offenbarung auch bis zur Spitze ihrer Vollendung in der Menſchwerdung Gottes fortſchreiten mußte. Aber vielleicht ruht das Bedürfniß einer äußeren Offenbarung nur in der Sünde? Vielleicht wäre Adam durch normale innere Entwicklung des Pneuma oder des Logos ohne Chriſtus theilhaftig geworden, die Menſchheit aber auch ſo nicht verkürzt, weil Adam (Thomaſ. I, 220), das natürliche Haupt der Menſchheit, dann die Einheit geweſen wäre, die die Menſchheit verbindet, zumal der „Patriarch Adam“ durch Heiligkeit ins geiſtliche Leben verklärt worden und ſo eine Art von „communicatio idiomatum“ bei ihm eingetreten wäre? Das Letztere wagt Thomaſius auszuſprechen, das Erſtere nimmt Müller an. Allein wenn wir nicht mit J. Müller's Präexiſtentianismus (der ſeinerſeits ſelbſt wieder ganz eigenthümliche chriſtol. Schwierigkeiten mit ſich führt), eine anfängliche ganz andere Organiſation menſchlicher Natur annehmen als die jetzige, nemlich eine rein ſpirituale, ſo wird doch zu beharren ſein bei dem Grundſatz, daß die Offenbarung durch objektive Media ſich vollbringe, nicht aber rein innerlich; und daß dieſes auf dem *Weſen* des Menſchen (auch unabhängig von der Sünde) beruhe, das überhaupt eine Entwicklung unter Anregung von außen bedinge. Mithin droht die Läugnung jener Wahrheit von dieſer Seite einer ſpiritualiſtiſchen Auffaſſung vom Weſen des Menſchen ſich zu nähern. Thomaſius aber, welcher die Gefahr des Pelagianiſchen oder der Vermiſchung des Nichtzuſammengehörigen ſah, wo ſie nicht iſt, wird bei ſeiner

Ansicht von Adam sich vorzusehen haben, diese Gefahr nicht da zu übersehen, wo sie sich findet. Denn es heißt in bedenklicher Weise den Unterschied zwischen der ersten Schöpfung mit ihrem Adam und der zweiten vermischen, wenn man meint: Adam sei von Gott eigentlich vorherbestimmt gewesen, Christi Stelle in der Menschheit zu ersetzen und die Stellung einzunehmen, die Christus (wenn von der Erlösung abgesehen wird) einnimmt. Zwar appellirt Thomasius (ähnlich Hofmann) noch darauf, daß der Logos ohne Sünde das innere Band der Einheit gewesen wäre, wie „der Patriarch Adam“ das äußere. Aber er kann im Angesichte dessen, was wir auch nach ihm an Christus haben, sich nicht verbergen, daß da eine große Discrepanz zwischen der innern Einheit durch den Logos und der realen Einheit durch Adam übrig geblieben wäre, und daß in Christi Person die Einheit unendlich intensiver und realer vorhanden ist, weil das Innere und die Realität in ihm sich decken.[28]) Wenn nun doch hierin ohne Zweifel ein hohes Gut ligt, daß die Einheit der Menschheit in Christi Person ganz anders hervortritt als sie je in Adam hätte hervortreten können (es sei denn daß man Adam zum Gottmenschen machte, oder im Gottmenschen blos einen gotterfüllten Menschen sähe): was sollte denn irgend Gott daran gehindert haben, der Menschheit von Anfang an und nach seiner ursprünglichen Idee von ihr diese Einheit zuzudenken, die er angeblich erst nachher ihr soll zugedacht haben, zumal die Empfänglichkeit für dieselbe doch schon in jenem ursprünglichen Begriff von der Menschheit müßte eingeschlossen sein. Wie sollte Gott vor der Sünde den Beschluß gefaßt oder gewollt haben, daß jene volle Empfänglichkeit der Menschheit für den Logos, die er jedenfalls ihr muß gegeben haben, unerfüllt bleibe, wenn doch, wie Thomasius selbst nicht in Abrede stellt, außer der Erlösung noch Anderes durch den Gottmenschen uns geschenkt wird? Warum sollte seine Liebe die Liebesoffenbarung nicht als absolute gewollt sondern das relativ Unvollkommene vorgezogen haben? All diesen Schwierigkeiten kann man sich bei Thomasius Ansicht nur entziehen, wenn man

[28]) Eine Ahnung hievon zeigt Thom. I, 220.

ſich auch noch zu einem weiteren Schritt entſchließt. J. Müller weiß wohl, daß wenn zugeſtanden iſt, die Menſchheit ſei von Gott urſprünglich als Organismus gewollt, dann auch nicht mehr in Abrede kann geſtellt werden, ſie ſei urſprünglich mit einem vollkommenen Haupte gewollt, d. h. mit dem Gottmenſchen; aber er verfährt folgerichtig, er läugnet jene urſprüngliche göttliche Idee von der Menſchheit. Dagegen Thomaſius will die Menſchheit doch immer wieder als Organismus denken, will auch nicht idealiſtiſch die reale Verwirklichung und Darſtellung des Einheitspunktes der Menſchheit geringſchätzen; er denkt die Menſchheit als Gattung, und die Kirche als Organismus. Aber damit ſtimmt, wie gezeigt, ſeine Chriſtologie die gerade das Haupt nur zufällig denkt übel zuſammen. Das hat nur in der Anſchauung Raum, welche die Menſchheit urſprünglich in atomiſtiſchem Außereinander und die Individuen in vollkommener Selbſtſtändigkeit denkt, d. h. in der Lehre, welche J. Müller conſequent bis zum Präexiſtentianismus zu Ende führt. Iſt dagegen, wie Thomaſius will, die Menſchheit als Organismus zu denken mit bleibender Verſchiedenheit ihrer Individualitäten, ſo wird die Vollendung, die dem Organismus durch ein ewig bleibendes Haupt zuwächſt, auch in der ewigen Idee von der Menſchheit, wie ſie vor Gott ſteht, enthalten ſein müſſen. Doch auch J. Müllers Anſicht wird folgender Alternative nicht ausweichen können: Wenn in dem Schöpfungsgedanken über die Menſchheit alle Menſchen gedacht ſind, Chriſtus aber auch wahrer Menſch iſt, ſo folgt, daß er auch ſchon im Schöpfungsgedanken befaßt war, nicht erſt im Gedanken der Erlöſung und damit wäre zugeſtanden was wir wollen. Wenn aber das Erſtere wollte geläugnet werden, ſo wäre entweder Chriſtus nicht als wirklicher Menſch wie die anderen, ſondern als Theophanie zu denken, oder aber wäre zu ſagen, daß der Schöpfungsgedanke nicht eine geſchloſſene Zahl von menſchlichen Perſönlichkeiten enthielt, die zuſammen ein Ganzes zu bilden beſtimmt waren, ſondern unter der Menſchheit, wie ſie vor Gott ſtand, — hätten wir dann eine diffuſe und unbegrenzte Vielheit zu denken. Das Erſtere kann J. Müller nicht wollen; das Letztere contraſtirte

sehr mit der streng teleologischen Richtung, die sonst Müllers Denken auszeichnet, müßte den Werth der einzelnen Persönlichkeit herabdrücken und das Vernunftinteresse unbefriedigt lassen, das auf eine weise teleologische Einheit gerichtet ist. — Ferner aber wird auch J. Müller eine ewig bleibende Verschiedenheit der Vollendeten nicht läugnen können noch wollen: verschieden aber werden sie sein durch verschiedene Individualitäten, sowie dadurch daß sie das werden, als was sie ursprünglich gedacht und gewollt sind, wie auch die sittliche Aufgabe keine andere sein kann, als daß jede Individualität der göttlichen Idee die sie setzte gemäß sich sittlich reproducire, und so wollend jene Idee verwirkliche. Aber so entsteht doch auch für J. Müller die Nothwendigkeit, die Menschheit nach der göttlichen Idee von ihr, damit ihre Einheit in der Vielheit bewahrt bleibe, nicht blos als zerstreute Menschenmenge, sondern als einen Organismus zu denken, dessen Glieder sich zu einer Einheit durch ein reales Haupt ergänzen. Denn unmöglich ist es, die Einheit der Menschen einzig als ihre That, als Produkt ihres Liebesverkehrs, ohne Betheiligung des schaffenden und vollendeten Gottes anzusehen. Man will ferner Christus zwar als den allgenugsamen Mittler ansehen, aber verfährt als wäre mit dem Erlösungswerk die Funktion Christi entbehrlich und vorüber. Allein das hieße nichts Geringeres als: wenn wir nur versöhnt seien, so sei das positive inhaltsvolle Leben von selbst und ohne fortgehenden Akt Christi des ewigen Hohenpriesters und Königs in uns vorhanden, und so würde Alles, was Christus gibt, nur Entbindung der von Anfang vorhandenen Kräfte, nicht aber Erfüllung der anfänglichen Empfänglichkeit sein. Wie daher in Betreff der Menschheit der letzte Grund der Differenz sich auf die Frage reducirt: ist die Menschheit von Gott als Organismus gewollt und daher mit einem Haupte, in welchem auch die Einheit eben so real verwirklicht ist, wie die bleibende Verschiedenheit der Individuen? oder ist die Menschheit als eine bloße diffuse Masse von Wesen unbestimmter Zahl und Beschaffenheit gewollt die nur durch *ihre* Liebesakte aus demselben Geiste heraus die reale Einheit zu produciren haben? so reducirt sich in Betreff des Einzelnen die Differenz in letzter

Beziehung auf die Frage: iſt die Menſchheit nach ihrem urſprünglichen Weſen nur freie Empfänglichkeit für das Gute, für Gott und ſeine Offenbarung, oder iſt ſie als produktive Freiheit des Guten aus ſich zu denken? — So gewiß nun jene freie Empfänglichkeit dafür beſtimmt iſt, erfüllt zu werden und das Gute zu eigen zu erhalten, ſo wenig entſpricht es doch der kreatürlichen Stellung, des Menſchen Freiheit ſo zu denken, daß ſie ohne göttliche Selbſtmittheilung vollendet ſein könnte. Die Vereinigung zwiſchen Gott und der Menſchheit, auf die es in der Religion doch abgeſehen iſt, kann nur ſo gedacht werden, daß der höchſte Akt der Freiheit nach oben oder im Verhältniß zum Göttlichen darin beſteht, ſich durch Gott und ſeine Offenbarung beſtimmen, mit Kraft und ewigem Leben erfüllen laſſen zu wollen. — Nur wenn wir jene Wahrheit anerkennen, kann auch der ethiſche Charakter des Glaubens ſtreng feſtgehalten werden. Denn von einer allgemein menſchlichen, d. h. von der menſchlichen Natur und vom Gewiſſen indicirten Glaubenspflicht gegen Chriſtus, dieſe einzelne Perſon, (nicht bloß gegen ſein Wort oder neſtorianiſch gegen das Göttliche in ihm, ſondern gegen ihn als Gottmenſchen) kann nur unter der Bedingung die Rede ſein, daß unſere Natur, wie Gott ſie gewollt, ſchon durch ihr Weſen für Chriſtus beſtimmt und zu ihm hingezogen iſt; er iſt nicht ein Träger des Wortes Gottes, wie Moſes und die Propheten, ſondern in der Einheit und Ganzheit ſeiner Perſon, mithin auch als Menſch, dasjenige Weſen, welches eine univerſale und metaphyſiſche Bedeutung für alle Menſchen, ja für alle Geiſter hat. Nur dadurch wird begreiflich, daß was doch von aller Sünde gelten muß, auch vom Unglauben an Chriſtus gilt, d. h. daß er auch ein Widerſpruch mit dem eigenen Weſen, nicht nur mit einer bloßen Poſitivität iſt; nur dadurch iſt möglich, daß der Glaube an dieſen Menſchen ſich anſchließend eine ſittliche Pflicht von allgemein menſchlicher Art vollbringt, daß alſo das Naturgeſetz mit dem νόμος πίστεως innerlich harmonirt und der Glaubensakt nicht in letzter Beziehung ein Akt der Willkür oder bloß geſetzlicher Art bleibt, ſondern freie That ſein kann. Deßhalb heißt es

auch: dem Sohn sei das Gericht übergeben, „weil er Menschensohn ist.“ Es kommt auch schon für die Erlösung darauf an, nicht blos an den Logos, sondern an Christus zu glauben; [29]) was Abgötterei wäre, wenn nicht die Menschheit Christi in die metaphysische Bedeutung dieser Person mit eingeschlossen wäre. So kann auch an ihn als erlösende Person nicht geglaubt werden ohne auch an ihn als die vollendende, ja die Vollendung der Menschheit zuerst in sich darstellende zu glauben. Hier ist zugleich der Punkt, an welchem erhellt, wie ohne jene Wahrheit der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und der zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung nicht kann überschritten werden. Denn der Eintritt Christi als des Gottmenschen in die Weltordnung und das Gebiet der Religion behält sonst die Stellung einer für den ursprünglichen Weltplan äußerlichen und zufälligen Positivität. Die auf Christus sich gründende Weltordnung und Religion (wenn sie nicht in Beziehung auf den Mittelpunkt des Christenthums, der in der Person und nicht blos in dem Erlösungswerke Christi liegt, eine vergängliche sein soll), tritt ohne jene Wahrheit mit der Einheit des göttlichen Weltplans, die von der Vernunft und dem christlichen Bewußtsein gefordert ist, in so unlösbaren Conflikt, daß damit das Christenthum den Anspruch, die absolute Religion zu sein, wie die Theologie die Möglichkeit einer zusammenhängenden systematischen christlichen Weltanschauung aufgeben müßte. [30]) Nur Ein Ausweg bliebe für die Theologie übrig, aber der führte einen Conflikt mit dem sittlichen Bewußtsein herbei. Das wäre der Weg, mit Schleiermacher zu sagen, daß der ursprüngliche Weltplan

[29]) S. o. Anm. 24 die aus Schmid citirte Stelle.

[30]) Das erkennt selbst Philippi, Kirchl. Glbsl. I, S. 20, auf seine Weise an, so sehr er im Uebrigen den Gedanken, um den es sich in jener Wahrheit handelt, mißversteht oder unrichtig deutet. Auch Philippi zeigt auf seine Weise, daß man diese nur um den Preis leugnen kann, entweder, wie der Rationalismus will, die Gottmenschheit als wesentlich entbehrlich für die Menschheit anzusehen, oder wie der alte Supernaturalismus die Gottmenschheit, also um den Preis des Ebionitischen oder Doketischen. Philippi's Schrift vom thät. Gehorsam Christi steht auf der letztern Seite, s. o. S. 821.

die Sünde mit der Erlöſung zuſammen geordnet und in dieſem Sinn eine erſte nothwendig ſündige Schöpfung geſetzt habe, aber als eine durch die zweite Schöpfung zu erlöſende. Wenn der große lutheriſche Katechismus S. 503 dem ähnlich ſagt: ob id ipsum nos creavit ut nos redimeret et sanctificaret; — neque enim unquam eo propriis viribus pervenire possemus, ut patris favorem ac gratiam cognosceremus, nisi per Jesum Christum dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, ſo will ſich wohl hierin das reine chriſtliche Bewußtſein ausſprechen, dem es unerträglich iſt, in Chriſtus die nur zufällige Perſon von momentaner Bedeutung für die Frömmigkeit zu ſehen. Aber wenn wir, wie wir müſſen, von der Nothwendigkeit der Sünde abſehen, ſo läßt ſich die Befriedigung des religiöſen und wiſſenſchaftlichen Intereſſes nur in jener Wahrheit erreichen, welche bei A. Oſiander nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um ihrer tadelhaften Geſtalt willen verworfen worden iſt, wie man daraus erkennt, daß die F. C. ſie ſelbſt nicht abweist; hatte doch auch u. A. Brentz ihr gehuldigt (ſ. oben S. 674 f.).

Es concentrirt ſich in letzter Beziehung hier Alles in die Frage: ob es in der chriſtlichen Religion nur ankomme auf das unperſönliche, gleichſam dingliche meritum Christi, oder aber primär und bleibend auf die Perſon ſelbſt, auf das meritum aber durch die Perſon und zwar als gottmenſchliche Einheit, nicht als bloße Theophanie, nicht als bloßes Organon. [31]) Die lutheriſche Theologie hat die Richtung primär auf Chriſti Perſon (ſ. o. S. 597); ſelbſt die Verklärung des Leibes und der Natur, deren doch auch Adam noch bedurft hätte, bringt ſie, zumal jetzt, gerne nicht blos mit dem Logos, ſondern mit Chriſti Perſon und gottmenſchlichem Weſen, wie es in dem heiligen Abendmahl uns

[31]) Die entgegenſtehende Anſicht hat darin einen ſabellianiſchen Zug, daß ſie, indem ſie Chriſtus nur als Mittel gedacht wiſſen will, an ihm, nachdem die Erlöſung an allen, die gläubig werden, vollbracht iſt, eine rein müßige entbehrliche Perſon behält, die dann der Sabellianismus folgerichtiger verſchwinden läßt. Auch hängt ſie mit dem Mangel an Ausbildung der chriſtlichen Eſchatologie zuſammen.

zu eigen wird, in Verbindung. Wie wenig stimmt nun aber dazu eine Meinung, die in Abrede stellen muß, daß von Anfang für die Vollendung unserer Natur und Person auf Christus gerechnet gewesen sei, die vielmehr meint, ohne Sünde wäre durch den λόγος ἄσαρκος und durch immanente Freiheitsentwickelung dieselbe Verklärung erreicht worden! Diese Vorstellung ist aber auch eine leere Abstraktion. Als Christen wissen wir, daß wir in Christo unsere Vollendung haben und behalten werden und daß dieß von Ewigkeit Gottes Rathschluß ist. Woher sollte uns nun das Interesse kommen, in willkürlicher Abstraktion eine ganz andersartige, von Christo losgerissene Vollendung durch den bloßen Logos zu träumen und Gott der ökonomisch unterschiedenen trinitarischen Offenbarung zu berauben, ohne die das Weltgut und Weltsystem als Einheit so wenig gedacht werden kann, als die liebende Selbstoffenbarung Gottes an die Welt vollendet und vollkommen? Aber es tritt auch endlich die Leugnung jener Wahrheit der Ehre Christi zu nahe. Wenn Paulus Col. 1, 15—17 sagt, daß Alles auf den Sohn der Liebe geschaffen sei wie durch ihn, so wird Niemand leugnen können, daß er diesen Sohn und seine Ehre auch als den Zweck der Vollendung der Dinge schon bei der Schöpfung ansieht. Als diesen Zweck aber muß er den Sohn der Liebe betrachten, wie derselbe am Ende wirklich sein wird und ist, mithin als Gottmenschen; denn nicht blos abstrakt wäre es, wenn Paulus nicht von dem Zwecke redete, wie er am Ende wirklich ist, sondern sollte die Menschheit, die Christo bleibt, nicht mit befaßt sein bei dem Endziel der Welt, wie es Paulus vor Augen steht, so wäre das nestorianisch. Der Sohn der Liebe wird dem Apostel als Das der Zweck sein, als was er am Ende existirt, d. h. als Gottmensch. Er wird nicht am Ende nur als Das wieder Zweck sein, was er schon im Anfang war. Wäre freilich Christus nur als ein Akt Gottes zu denken, so wäre dieser Akt bloßes Mittel; er ist aber persönliche Einheit Gottes und des Menschen.

Dieß führt auf den letzten Punkt, zugleich die schwierigste Frage: wie ist

C. Die persönliche Einheit Gottes und des Menschen zu denken? Oder: da wir weder Christi Menschheit noch seine Gottheit unpersönlich denken dürfen, weil damit die Wahrheit und Vollständigkeit beider Seiten nicht bestände, wie reimt sich menschliche und göttliche Persönlichkeit zusammen in Christus? Wäre das Ich etwas Besonderes für sich, von dem Wesen oder der Natur geschieden, so wäre das Problem unlösbar, zumal wenn die Naturen wesentlich verschieden und nicht vielmehr innerlich auf einander gerade durch Das bezogen wären, worin sie verschieden sind. Der letztere Irrthum ist überwunden. Aber auch das Ich ist nichts Anderes als die göttliche und die menschliche Natur als sich selbst wissende und wollende. Sind nun diese schon an sich so innerlich auf einander bezogen, so werden sie auch als sich wissend und wollend in eine Einheit zusammengehen; so ist es nicht blos möglich, sondern nothwendig, daß die Folge der unauflöslichen unio zwischen Gott und dem Menschen die wird, daß dieser Mensch, indem er sich selbst weiß und will, sich als die centrale Empfänglichkeit weiß, die ihrer absoluten Erfüllung als ihrer eigenen theilhaft geworden ist und so weiß sie, wie sich, so auch den Logos als zu ihrem eigenen Sein gehörig, als ihre eigene Bestimmtheit, als Complementum ihres Vollbegriffs, oder als die ihr zu eigen gewordene andere Seite ihrer Idee. Und ganz ebenso der Logos weiß in der Menschheit kraft seiner Liebe eine Bestimmtheit seiner selbst, welche sich zu geben in Ihm die ewige Möglichkeit und der ewige Wille war. Gehen wir aus vom Logos oder vom Menschen, das Selbstbewußtsein (und Wollen) beider schließt je das andere Moment als eigene Bestimmtheit in sich ein. Was also beiderseits vorhanden ist, ist nichts Anderes, als das gottmenschliche Bewußtsein, das eine und selbige, das weder blos ein menschliches Bewußtsein vom Logos ist, noch ein blos göttliches vom Menschen, sondern ein gottmenschliches von Beidem, aber so wie Beides ist, d. h. als Geeintem, und so gottmenschliches Selbstbewußtsein und Wollen.

Daß Christus im Stande der Erhöhung absolut vollendeter Gottmensch ist, Gott und Mensch schlechthin in ihm geeinigt sind (ja auch daß seit in Jesu Selbstbewußtsein war, in

ihm ein gottmenschliches Selbstbewußtsein u. s. w. war) darüber ist in der neueren evangelischen Theologie wesentliche Einstimmung, — und damit ist die Hauptsache, nemlich das einheitliche Bild des erhöheten Gottmenschen gewonnen, wie es für den einzelnen Gläubigen und die feiernde Gemeinde Bedürfniß ist. Denn mit dem lebendigen erhöheten Herrn haben Beide zu thun. Aber doch hat auch die Erkenntniß des irdischen Gottmenschen und seines Werdens nicht blos wissenschaftliches, sondern auch religiöses Interesse. Ruht doch das Bild von dem Erhöheten auf dem Bilde des Geschichtlichen.

Auch in Betreff der irdischen Gottmenschheit Christi nun ist nicht blos, wie bemerkt, die Wahrheit des Werdens grundsätzlich allgemein anerkannt, sondern auch darüber große Einstimmung, daß es, um die Einheit gottmenschlichen Lebens auch für Christi irdische Zeit zu behaupten, auf eine vollständigere Durchführung der κένωσις ankomme.[32]) Da nemlich ein noch werdender Mensch, wie Alle zugeben, mit dem Logos als absolut selbstbewußtem und actualem eine persönliche Einheit nicht bilden kann, zumal so lange der Mensch noch nicht einmal selbstbewußt geworden ist, und da die Wahrheit des Werdens nicht gestattet, auf dem alten Wege eine Einheit durch absolute Erhöhung der menschlichen Natur von Anfang an zu statuiren, so bleibt nichts übrig als die Annahme, daß irgendwie der Logos

[32]) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 259 ff. (Die ältere Zeit hatte die Majestas betont.) Ferner ist hier zu nennen Liebner a. a. O. Schon zuvor: König d. Menschw. Gottes 1844, und Sartorius, Dorpat. Beiträge, I, 348, Meditationen. 1855. S. 41 ff.; nach früheren ähnlichen Erklärungen Ebrard a. a. O. II, 33 f. 199 f., Lange, Pos. Dogm. S. 780. Schöberlein, a. a. O. S. 58 ff. Martensen, a. a. O. S. 300. 326—334. 348. In wechselnden Wendungen v. s. Beiträgen z. kirchl. Christol. 1845 an Thomasius; K. Ch. Hofmann, Schriftbew. II, a. S. 1 ff., denen jetzt auch Delitzsch, bibl. Psychol. 1855. S. 279—288 beitritt. Gaupp d. Union S. 112 ff. Kahnis, die Lehre v. h. Geist. 1847. I. S. 56. vgl. dazu Besser's Anzge. in d. Zeitschr. f. luth. Th. 1848. I, S. 139 ff. Oehler, in Reut. Repert. 1851. LXXII. S. 112 ff. Steinmeyer, a. a. O. Schmieder, d. hohepr. Gebet. 1848. S. 36 ff. Hahn, N. Test. Theol. 1855. Kahnis, d. L. v. h. Geist I, 57 ff.

ſich beſchränkt habe für ſein Sein und Wirken *in dieſem Menſchen*, ſo lange derſelbe werdend iſt. Das Göttliche, welches, oder ſofern es bei der Wahrheit menſchlichen Werdens, zumal bei dem embryoniſchen Anfang noch nicht Raum hätte in menſchlicher Aneignung, iſt alſo auch noch nicht Menſch geworden von Anfang, ſondern es bildet für das anfängliche Reſultat jedenfalls noch keinen conſtituirenden Factor. Der Logos beſchränkt ſich in ſeiner Selbſtmittheilung noch bis die menſchliche Empfänglichkeit immer vollſtändiger hervorgebildet iſt, ſo zwar, daß jede Stufe doch gottmenſchlich und nie ein Menſchliches in Chriſto ſei, das nicht vom Logos angeeignet wäre und denſelben ſo weit ſich angeeignet hätte, als es die gottmenſchliche Vollkommenheit jeder Stufe fordert und zuläßt.

Aber eine namhafte Differenz findet nun doch hier noch Statt. Die Einen nehmen an, dieſe Beſchränkung des Logos in Jeſu ſei als Selbſtdepotentiirung des Logos aus Liebe zu denken, ſo daß der Logos ſich ſelbſt in ſeinem Sein bis zur Adäquatheit mit dem embryoniſchen Leben eines Menſchenkindes herabgeſetzt habe, um aus der bewußtloſen ſelbſtgegebenen Geſtalt erſt allmälig, nun in Einheit mit dem Menſchen oder gottmenſchlich, wieder ſelbſtbewußt zu werden und ſeine Actualität in ſich und außer ſich wieder zu gewinnen.[33]) Die *andere* mögliche Anſicht

[33]) Der Chriſtologie der Selbſtentleerung des Logos, der Selbſtherabſetzung deſſelben zur Potenz oder Form huldigen die Meiſten der in der vorigen Anmerkung Genannten in verſchiedener Art. Am offenſten König, Gaupp, Delitzſch, Steinmeyer, während *Sartorius* in dem Ausdruck vorſichtiger bleibt, aber doch deutlich genug auch an eine Selbſtverringerung des ewigen Logos glaubt. *Nitzſch*, obwohl er dieſer erſteren Form der Kenoſis ſich zuzuneigen ſcheint, weil da die *Einheit* des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbethätigung Chriſti von keinen Schwankungen, Veränderungen des Standpunkts mehr bedroht, die monophyſitiſche und neſtorianiſche Tendenz und die Doppelperſönlichkeit überwunden erſcheine (?), fügt doch ſeiner dogmatiſchen Beſonnenheit entſprechend hinzu: „Noch wird uns freilich das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit auch um dieſer Lehre willen (vgl. hierüber Schöberlein a. a. O. S. 67 f.), noch das Verhältniß vom Ethiſchen und Phyſiſchen, noch das Verhältniß der Menſchwerdung des

ist, daß nur an eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung an die Menschheit, nicht an eine Verringerung des Logos

Worts zum ursprünglichen Menschen, des historischen Gottmenschen zur vorausgegangenen zeitlichen Wirksamkeit des Logos, noch das Wahre und Unwahre am Apollinarismus, noch das ἀσύγχυτον dieser Auffassung klarer und begreiflicher als bisher gemacht werden müssen, ehe der ganze wissenschaftliche und praktische Segen von der neuen und neuesten christologischen Spekulation geärndtet werden kann. — Da ist noch viel zu arbeiten; diese Dogmatik ist noch jung und zart." Uebrigens tritt die Theorie der Selbstherabsetzung des Logos wie vor Alters in der gnostischen, apollinaristischen und theopaschitischen Zeit auch jetzt in verschiedenen Formen auf: bald als Selbstverkleidung des Logos in die menschliche Existenzform, das Werden u. dgl. (so Ebrard a. a. O. §. 364. 359. 374. S. 35—47. 42: Göttliche Natur verhalte sich zu menschlicher, wie Wesen zu Existentialform. S. 40: der Logos hat die Ewigkeitsform — selbst in ethischer Hinsicht — aufgegeben und die Existenzform einer menschlichen Seele angenommen, sich gleichsam bis zu einer Menschenseele reducirt); bald als Selbstverwandlung oder Umsetzung des Logos in eine menschliche Erscheinungsform; so besonders Gaupp S. 113. König S. 339 ff.; und auch Liebners Satz: das Eingehen des Logos als solchen ins Werden ist eo ipso Menschwerden (S. 150 ff. 286.) neigt sich hiezu (was das Resultat anlangt, denn allerdings der Weg zu solcher Kenosis ist ihm die zeitweilige Sistirung des trinit. Processes). Die folgerichtige Consequenz hievon wäre dann, zu sagen: in Christus ist keine andere Seele als der göttliche Logos der als in Succession und Werden eingegangen zeitlicher Mensch ist. Auch das erkennen Gaupp und Hahn an, sowie König. Thomasius hatte in seinem ersten christologischen Wurfe, welcher am meisten aus Einem Gusse war, gleichfalls den Logos apollinaristisch als Seele dieses Menschen behandelt; sei doch auch in uns Menschen (hatte er mit Hofmann gesagt) Gottes Geist zu unserm Lebensgeiste geworden. Später hat er dieses zurückgenommen, wie auch Liebner sich bemüht, den Schein des Apollinarismus abzuweisen. S. 320. 371 ff. Aber Liebner erwähnt dabei die Frage über die Wahrheit einer menschlichen Seele nicht. Allerdings blieb dem Apollinaris Christus ἄτρεπτος, und es ist Königs, Liebners wie auch Martensens Fortschritt, den wirklich ethischen Proceß in Christus zu fordern im Gegensatz gegen eine einseitig theologische Christologie. Allein Liebner thut das um den Preis, auch dem Logos das ἄτρεπτος abzusprechen, was Apol-

ſelbſt zu denken ſei. Hienach iſt dann der Logos unverändert und unverwandelt in ſeinem Sein und in ſeiner Actua-

---

linaris nicht that, ſondern erſt ſeine Schule (ſ. o. I, 973 ff.) die Athanaſius beſtreitet. Nach Thomaſius jetziger Lehre ſoll die immanente Trinität nicht geſtört ſein durch die Kenoſe des Logos, die auf die ökonomiſche Seite falle, wogegen Oehler a. a. O. S. 112, ſowie Schöberlein S. 66 die Unzuläſſigkeit ſolcher Trennung der immanenten von der ökonomiſchen Trinität mit Recht geltend machen, wenn nicht die lutheriſche Chriſtologie ſich ſelbſt aufgeben wolle. Nicht einmal die reformirte Lehre geht ſoweit in der Unterſcheidung des Logos an ſich von dem Logos in Chriſtus, daß ſie nicht den immanenten Logos mit Jeſu in Beziehung ſetzte. In Betreff des ökonomiſchen Logos aber geht Thomaſius ſo weit, ihn dem Schlaf, der Gottverlaſſenheit u. ſ. w. in Chriſtus unterworfen zu denken! Hofmann, der die immanente Trinität zwar nicht leugnet, aber dem „Gott dreieinig iſt, um der Gott des Menſchen zu ſein“ (I, 177), ſagt: Gott wolle nach ſeiner Liebe in der Welt ſein (nicht blos auf ſie wirken) als innerweltlicher Lebensgrund ihrer ſelbſt (h. Geiſt) und als urbildliches Weltziel, das in ihr Wirklichkeit finden ſoll und in der Welt Sohn heißt. Zu dem Ende gehen meint er, jene beiden in Gott namenloſen Principien aus Gott heraus, gehen vor der Weltſchöpfung (II, a. S. 20) über in einen Stand der Ungleichheit mit ſich ſelbſt, d. h. mit dem Verhältniß das ſie innergöttlich hatten, und beſtimmen ſich dazu, ſich geſchichtlich und allmälig als das zu vollziehen, was ſie an ſich ſind. Namentlich läßt er die innergöttliche Potenz, die die Kirche Sohn nennt, ſchon für den Zweck der Weltſchöpfung in eine Ungleichheit mit ſich, in eine Subordination oder Kenoſe dem Vater gegenüber eingehen. Er geht alſo nach H., um an Verwandtes aus der neueren Zeit zu erinnern, behufs der Welt in ein Andersſein über wie der Geiſt Gottes; und wenn ihm auch nicht jene Kenoſe ſelbſt ſchon identiſch mit dem Weltanfang iſt, ſo iſt doch der Weltanfang der Anfang der Bethätigung des Ungleichgewordenen, deſſen Selbſtbethätigung die Welt ſei. I, 237. Doch iſt das urbildliche Weltziel (der Sohn) überweltlich und weltmächtig, alſo der Welt gegenüber actueller Gott noch eine Zeitlang geblieben, obwohl für die Welt aus der innergöttlichen Selbſtgleichheit getreten. Aber nun die Sünde kam, mußte eine noch tiefere Kenoſis eintreten, eine neue Geſtalt der Ungleichheit des ewigen innergöttlichen Verhältniſſes. „Er hat die göttliche Seinsgeſtalt mit der knechtlichen vertauſcht.“ II, a. S. 16. „Das Verhältniß Gottes des urbildlichen Weltziels zu

lität (der inneren und der kosmiſchen) geblieben, und auch dieſer Menſch hatte nur inſoweit des Logos Sein und Actualität zu eigen kraft unauflöslicher unio von Anfang, als die Wahrheit menſchlichen Werdens es zuließ. Ebendaher wurde zunächſt, und bevor menſchliches Bewußtſein da war, noch nicht ſofort die ewige Perſönlichkeit des Logos ſchon gottmenſchliche, (obwohl von Seiten des Logos das Sein und Handeln ein perſönliches iſt und bleibt). Der Logos, der Anfangs qua Perſon oder Selbſtbewußtſein ſich noch nicht mittheilt, bleibt inſoweit noch in und für ſich (ruht alſo beziehungsweiſe noch (ſ. o. I, 489) und beſchränkt ſeine Selbſtmittheilung), als es der Menſchheit noch am Empfangenkönnen fehlt. Nach dieſer Anſicht iſt der Wille des Logos zunächſt nur auf Hervorbringung einer gottmenſchlichen Natur nicht aber einer gottmenſchlichen Perſon gerichtet. (Auch die erſtere Anſicht bringt übrigens für den Anfang nicht weiter für Chriſtus heraus; nur meint ſie ſagen zu können, daß auch der Logos ſelbſt und für ſich eine Zeitlang nicht mehr als ſelbſtbewußte Perſon, mithin nur als göttliche Natur exiſtirt habe.) Der Logos beſtimmt ſeine Natur nach der zweiten Anſicht zunächſt dazu, durch ſeine Verbindung mit einer Menſchennatur ein ἅγιον, eine heilige Natur, die Gottes Sohn genannt werden wird, hervorzurufen; [34]) und mit Jeſu geeinigt weiß und will fortan der

Gott dem überweltlichen Schöpfer iſt ein Verhältniß des Menſchen Jeſus zu Gott ſeinem Vater geworden. Er hat aufgehört Gott zu ſein, um Menſch zu werden, das Prädicat Gott mit dem Prädicat Menſch oder σάρξ vertauſcht. Das urbildliche, ſelbſtentäußerte Weltziel ward durch den heiligen Geiſt in den Leib der gläubigen Maria hineingeſchaffen" I, 112. — Auch darüber iſt unter den Freunden dieſer Depotenzirungstheorie Differenz, wie weit ſich dieſe Selbſtentleerung des Logos erſtreckt habe, und ob das, worauf momentan verzichtet ſei, bei Gott niedergelegt ſei, oder aufgehört habe zu ſein, oder latent im Logos fortdauerte, ſ. die folgende Anmerkung. Am meiſten hält ſich Martenſen, Rothe und Schmid von dieſer Theorie fern. Vgl. auch Münchmeyer, d. Dogma v. d. ſichtb. und unſichtb. K. 1854. S. 169, der Anfangs ihr hold ſich ſpäter davon abgewendet hat.

[34]) Martenſen, Dogm. S. 315 f. Das Neutrum Ἅγιον Luc. I, 35 bezeichnet das Unperſönliche, ſ. Schmid bibl. Th. I, 40. Schö-

Logos alle Beſtimmtheit dieſes Menſchen auch als ihm zugehörige.

Die erſtere Anſicht läßt gleichſam alles Ueberſchüſſige, was in der Menſchheit noch nicht Raum hätte, von dem Logos auf ſo lange ſupprimirt oder aufgegeben werden [35]) bis die Menſchheit dafür empfänglich iſt und meint damit der gottmenſchlichen Einheit ihr Recht widerfahren zu laſſen, während die andere zwar den Logos in Chriſtus perſönlich denkt, aber die unio noch nicht vollſtändig vollbracht ſieht, bevor auch die Perſönlichkeit des Logos eine gottmenſchliche dadurch geworden iſt, daß ein menſchliches Bewußtſein da iſt, welches angeeignet werden und aneignen kann.

Welche von beiden Anſichten der kirchlichen Gemeinlehre beſſer entſpreche, das muß aus der Geſchichte des Dogma erhellen (vgl. I, 606, 608, 976 ff., 995 ff., 1037 ff., II, 15, 16, 551—566, beſ. 558 ff.). Daß die erſtere Anſicht dem ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως des Chalcedonenſe widerſpricht, kann durch Künſteleien verſteckt aber nicht geändert werden. Denn es reimt ſich übel zuſammen, in der Gotteslehre das Selbſtbewußtſein und die innere Actualität als zum Weſen Gottes gehörig zu bezeichnen, in der Chriſtologie aber das zu vergeſſen, und zu wähnen daß unbeſchadet des Weſens und ohne deſſen Veränderung der Logos des Selbſtbewußtſeins durch ſich entkleidet werden könne. Der Theopaſchitismus iſt, was die Reinerhaltung des Gottesbegriffs anlangt, nicht beſſer, ja was das göttliche Weſen anlangt, gar nichts Anderes als der von der Kirche

---

berlein a. a. O. S. 65: Sein göttliches trinitariſches Sein und Walten hat keine Unterbrechung erlitten (trotz ſeiner Selbſtentäußerung). Die Liebe bleibt in all ihrer Demuth erhaben. Das Leben des Geliebten wirklich theilend bewahrt ſie die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit ihres Weſens.

35) Mag das nun vorgeſtellt werden als ein Niederlegen deſſelben in dem Vater, oder als Contractio des Logos, oder als eine Negation der Actualität, als ein Sichreduciren zur Potentialität, immer muß ſich hier die Kenoſe auch auf das Selbſtbewußtſein des Logos erſtrecken, weil ſie ſonſt für dieſe Theorie gänzlich zwecklos wäre, da der Menſch anfangs nicht ſelbſtbewußt iſt.

um seines ethnischen Beigeschmacks willen verworfene Patripassianismus. Von der evangelischen Kirche ist es bekannt, daß ihre beiden Abtheilungen diesen Theopaschitismus in ihren Bekenntnissen verwerfen, weil sie darin eine Aufhebung der Trinität und einen Subordinatianismus erkennen. [36]) Man kann daher weder sagen, daß er reformirt, noch daß er lutherisch ist. Doch widerstreitet diese Ansicht noch mehr der lutherischen Lehre nach ihrem Unterschied von der reformirten insofern, als es der lutherischen Christologie stets vor Allem auf die Majestas der Menschheit Christi ankam, welche hier so wenig gewährt wird, daß vielmehr selbst die Majestas des Sohnes Gottes und seine Weltregierung für die irdische Zeit Christi soll suspendirt gewesen sein. [37]) Dagegen der altreformirten Christologie, welcher es vor Allem darauf ankam, Gott und die Creatur nicht vermischen, der letztern nie die göttliche Majestas zu Theil werden zu lassen, läge es näher als der lutherischen, lieber Gottes oberstes liberum arbitrium oder beneplacitum soweit zu steigern, daß in seiner absoluten Machtvollkommenheit zwar nicht die Möglichkeit gefunden würde, die Creatur zur wirklichen Einheit mit sich zu erheben, wohl aber sich selbst zeitweilig zu erniedrigen: wie denn nicht selten die lutherischen Dogmatiker in der reformirten inclinatio des Logos zur Menschheit theopaschitische Gedanken haben finden wollen. [38])

Man wird auch kaum anders können, als sagen, gleichwie

[36]) F. C. S. 612. Vgl. Athan. Symb. §. 83. I, 978. Anm.; Can. 11. 12. d. firm. Synode.

[37]) Wovon die alte luth. Dogmatik so unendlich weit entfernt ist, daß sie auch da, wo sie der Wahrheit der Exinanitio zulieb der Menschheit die majestas auf Erden abspricht, sie doch dabei beharrt, daß der mit solcher Menschheit verbundene Logos, stets unverändert in sich, die Welt allgegenwärtig regieret habe, mithin für die Zeit des Werdens noch ein göttliches Bewußtsein und Wollen anzunehmen sei, das noch nicht Bewußtsein des Menschen ist. Auch wird hier die Exinanitio zur Voraussetzung der Incarnation gemacht, was den Reformirten geläufig ist, während die lutherische Lehre die Incarnation voranstellt. Vgl. Oehler l. c.

[38]) Ebrard. II, 204 ff. 142 ff. Schneckenb. Vergl. Darst. II, 263 f. findet dasselbe bei Turretin. S. o. I, 876. 890.

der alte Patripaſſianismus und Theopaſchitismus, mit welchem die Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, beſonders auch Athanaſius (I, S. 565 ff., 696, 976) zu thun hatten, auf die Gnoſis folgte und innerlich mit der ethniſchen und pantheiſtiſchen Erſchütterung der Abſolutheit des Gottesbegriffes zuſammenhängt: ſo hängt die Gunſt, deren im Augenblick jener moderne Theopaſchitismus ſich bei Manchen erfreut, auch mit den unmittelbar hinter uns liegenden Bewegungen auf dem philoſophiſchen Gebiete zuſammen. Er wird aber um ſo gewiſſer nicht von Dauer ſein können, als er weder etwas erklärt, noch für die κένωσις wirklich Sorge trägt, vielmehr aber in unlösbare größere Schwierigkeiten verwickelt, als die vermieden werden wollten, daher Manche ihn nur ſo annehmen, daß ſie ihn zugleich wieder aufheben.

Die Wahrheit der *Κένωσις* des Logos ſelbſt iſt der innere theilnehmende und barmherzige Liebeszug in dem ewigen Logos, kraft deſſen er zu der ſein bedürftigen aber auch für ihn empfänglichen Creatur ſich herniederläßt, um das Ihrige als das Seinige zu wiſſen und zu haben, aber und ganz beſonders für den Zweck, um ſeine Fülle ihr mitzutheilen. Nun leiſtet aber gerade die Kenoſis der Selbſtdepotentiirung das nicht, was ſie will. Denn wenn der Logos angeblich aus Liebe ſein ewiges ſelbſtbewußtes Sein aufgegeben hat, wo bleibt auf ſo lange die Liebe? Liebe iſt ohne Selbſtbewußtſein nicht möglich. Noch mehr. Was ſollte die Nothwendigkeit ſein, um deren willen der ewige Logos dieſes unethiſche Opfer ſeiner ſelbſt vollbrächte? Wird denn damit etwas für die Menſchheit erreicht, das nicht ohne dieſes Opfer zu erreichen wäre? Soll denn der Logos der centralen Empfänglichkeit der Menſchheit, die er in Jeſu findet, nur dadurch mächtig werden und ihr in einziger Weiſe zugehören, daß er zu Anderem keine actuelle Beziehung mehr hat? Oder nur dadurch, daß er überhaupt ſich nur auf die Stufe der Gleichheit mit dieſem Menſchen begibt? Hat doch, wenn das Obige richtig iſt, ſeine ganze Beziehung auf Anderes als dieſen Menſchen doch wieder ihren Mittelpunkt darin, daß Alles

seine Beziehung auf diesen Menschen hat, der das persönliche gottmenschliche Weltcentrum zu sein bestimmt ist. Im Gegentheil, nähmen wir diese Depotentiirung an, so fehlte es auf so lange, als des Logos Persönlichkeit ausgelöscht wäre, an der persönlichen Bezogenheit der Liebe des Logos, auch zu Jesu, an seiner sich immer erneuernden herablassenden Gnade, die dieses Menschliche als ihr Eigenes setzt und will, und zwar auf so lange bis mit der Entwickelung dieses Menschen sein persönliches Selbstbewußtsein sich wieder hergestellt hätte. Ja, die Menschwerdung des Logos kommt bei jener Annahme überhaupt der Menschheit gar nicht wirklich zu gut. Der Logos kommt dabei zu keiner steigenden und die Entwickelung dieses Menschen leitenden Selbstmittheilung. Denn setzte diese Ansicht, daß der Logos nach seiner Depotentiirung doch über dem Gottmenschen noch schwebte um die Entwickelung dieses Menschen (oder gar die Wiederherstellung des Logos zu sich selbst?) zu leiten, so hätte die ganze Theorie sich aufgegeben und jene Kenosis, die angeblich die tiefste Liebe ausdrücken soll, wäre doch nicht wirklich geschehen, sondern der Logos „über der Linie“ hätte doch noch sich selbst in seinem absoluten Sein und Selbstbewußtsein zurückbehalten, wie das auch, wenn er wirklich Gott ist, anders nicht sein kann. Daher muß jene Annahme von der Selbstdepotentiirung des Logos statt der werdenden Menschheit von der Incarnation des Logos etwas zu Gute kommen und eine wirkliche Mittheilung der Fülle des Logos an sie geschehen zu lassen, vielmehr zu einem anderen Princip als dem Logos greifen, welches das Werden des Gottmenschen leite, zum heiligen Geist (so z. B. bei Thomasius und Hofmann); wodurch diese Theorie eine Aehnlichkeit mit der reformirten Christologie erhält, indem sie die comm. idd. des Logos durch die Wirkungen des heiligen Geistes auf diesen Menschen ersetzt. Dieser heilige Geist könnte da nicht einmal mehr vom Logos gesandt sein und ausgehen (wie doch wenigstens die reformirte Christologie es will), denn sonst wäre jene Kenosis desselben nur Schein; sondern der heilige Geist wirkte ohne den Logos auf diese Einheit, auf den depotentiirten Logos

mit. Möchte nun aber auch der Geiſt in Jeſu oder nur auf ihn wirken, immer hätten wir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ebionitiſchen Lehre von Chriſti Werden, um ſo mehr, als von der Entwickelung Jeſu und der Einwirkung des Geiſtes auch die ſtufenweiſe Wiederherſtellung des Logos zu ſich ſelbſt abhängig wäre.

Wozu ſollte überhaupt ſolches Gerüſte einer Selbſtherabſetzung des Logos zur Potenz dienen, wenn, wie gezeigt, für das worauf es doch bei ſolcher Theilnahme abgeſehen ſein muß, nemlich die Selbſtmittheilung des Logos in ſeiner Fülle, die namentlich der lutheriſchen Chriſtologie die Hauptſache iſt, dieſe Theorie nicht blos nichts leiſtet, ſondern im Gegentheil ſie für die ganze Zeit des Werdens ausſchließt? Gewinnt ſie doch mit ihrer Kenoſis nicht einmal etwas für die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, es ſei denn, daß ſie ſagte, die Depotentiirung ſei an ihr ſelbſt Menſchwerdung, d. h. Verwandelung in ein menſchliches Daſein, welche ſtärkſte Form des Theopaſchitismus den Gottmenſchen zu einer Theophanie machte, die mit der Rückverwandlung des Logos zu ſich ſelbſt nach vollbrachtem menſchlichen Drama von ſelbſt aufhören müßte. Wird aber (z. B. mit Thomaſius) Verwandlung nicht ſtatuirt und doch jene Kenoſis angenommen für den Zweck der Unio, der zu lieb die Verähnlichung beider Naturen durch Kenoſis des Logos ſtattfinden ſoll, ſo hätten wir damit nichts weiter als zwei gleichartige Größen in oder auch neben einander, aber noch in keiner Weiſe eine lebendige und innige Gemeinſchaft beider, noch weniger eine Bezogenheit des Weſens beider auf einander. Auf den erſten Blick freilich kann es ſcheinen, daß durch ſolche Ausgleichung oder Verähnlichung der Naturen mittelſt der Selbſtentleerung des Logos für die Einheit des Gottmenſchen etwas gewonnen ſei, aber die ſpeculative ſowohl als die ethiſche und religiöſe Betrachtung erkennt leicht, daß umgekehrt eine ſolche Ausgleichung am wenigſten eine lebendige Einheit gewinnt, ſondern viel eher einer Verdoppelung Eines und Deſſelben ähnlich ſieht, wodurch das Eine oder Andere müßig wird. Wenn das Weſen

des Menschlichen darin bestehen soll, Form für das Göttliche zu sein, der Logos aber sich zur bloßen Form soll entleert haben, was kann (wenn die vollständige Menschheit dabei nicht geleugnet wird) für die Einheit dadurch gewonnen werden, daß sich Form an Form fügt? Ist aber als Kern und Wesen des Menschen nicht Empfänglichkeit, sondern produktive Freiheit gedacht, wie soll der Logos, der auch in der Depotentiirung Princip der Freiheit ist, mit dem Menschenkeim dadurch eins werden können, daß er sich als eine Potenz der Freiheit neben die andere stellt? Man sieht, die Männer, die jener Theorie huldigen, haben nicht genug erwogen, daß es nicht die Gleichheit, sondern gerade die Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen ist, wodurch eine wahre Einheit bedingt ist. Will man das Menschliche als Form denken, so wird, damit eine wahre Einheit werde, das Göttliche als die Fülle zu setzen sein. Setzt man nach scholastischem Gebrauch des Wortes Form das Menschliche als den Stoff, die materia, die der Logos annimmt, so wird der Logos als das beseelende und gestaltende Formprincip bezeichnet werden müssen; zwei Betrachtungsweisen die von einander gar nicht so verschieden sind als es scheinen möchte, indem die erstere Dasselbe unter dem Gesichtspunkt des seienden Gutes auffaßt, was die andere unter den Gesichtspunkt des actuellen Guten stellt und die also einander zur Ergänzung dienen. Nimmer aber wird man eine lebendige Einheit dadurch gewinnen, daß man beide als Form oder beide als Inhalt zusammenstellt.

Um eine schlechthin unbewegliche und von Anfang an fertige Einheit des gottmenschlichen Lebens zu gewinnen, ist jene mythologisirende, den Gottesbegriff verunreinigende, die Trinität suspendirende Theorie von der Kenosis des Logos erdacht. Wir haben gesehen, daß sie gerade für diese Einheit nichts leistet, sondern sie unmöglich macht. Sie führt entweder zur Vereinerleiung des Göttlichen mit dem Menschlichen (wenn jenes sich in dieses verwandelt) oder aber zu einer rein äußerlichen todten Stellung beider zu einander, wie sie dem Nestorianismus eignet. Um über Beides hinauszuschreiten, kommt es darauf an,

zu erkennen, daß gar kein Grund vorhanden iſt, warum jene gottmenſchliche Einheit, die mit der Unio naturarum beginnt und freilich nie wieder aufgelöst wird, [39]) als eine ſchlechthin fertige, von Anfang an unbewegliche Größe ſollte zu denken ſein. Man iſt allgemein einverſtanden, daß die Wahrheit des menſchlichen Werdens feſtzuhalten ſei, aber von der Einheit ſoll jede Bewegung, jedes Werden und Wachſen ausgeſchloſſen ſein! Allein das Eine iſt untrennbar vom Andern. Denn da nun einmal nicht alle menſchlichen Organe von Anfang vorhanden und ausgebildet ſind, mithin die Unio ſich ſo lange ſie nicht ſind auch noch nicht auf ſie erſtrecken kann (z. B. das menſchliche Selbſtbewußtſein); da andererſeits zu ſagen iſt, daß ſobald ſie da ſind die Unio ſich auch auf ſie erſtreckt, ſo iſt ja unleugbar, daß die gottmenſchliche Einheit und nicht blos die Menſchheit eine zunehmende iſt, worauf ſchon eine eingehendere Erwägung des Todes Jeſu führen ſollte (ſ. o. S. 835 ff.). Wir haben jene Einheit erſt wahrhaft und lebendig gedacht, wenn wir ſie ſelbſt als in ſtetem Proceße begriffen, mithin in Bewegung denken, die ſehr weit von Auflöſung der Einheit entfernt, vielmehr ſtete und wachſende Reproduktion ihrer ſelbſt iſt, wobei beide Faktoren, der göttliche und menſchliche fungiren. Denn es iſt ebenſo das Wollen des Menſchen dazu nöthig, daß die Einigung eine immer allſeitigere und vollſtändigere werde, wie es der Wille des Logos iſt. Man ſieht ohne weitere Ausführung, wie damit erſt für eine ethiſch-religiöſe Entwickelung dieſes Menſchen auf Grund der gottmenſchlichen Einheit die ſchon in ſeiner heiligen Natur ligt Raum geſchafft iſt. [40]) Wie es alſo in den ſchweren trinitariſchen Kämpfen

[39]) Wir haben oben geſehen, daß die Reformationszeit auf die Einigung der Naturen vor allem gerichtet iſt, — ſo Luther, ſo die Schwaben ſ. o. II, S. 539 f. 669 f. Von da aus iſt nicht mehr die hypostasis des Sohnes als dem Menſchen zu eigen werdende das urſprüngliche Band der Einheit ſelbſt, wie in der alten Kirche, ſondern Reſultat der Unio.

[40]) Am meiſten treffe ich hier zuſammen mit Martenſen a. a. O. 322. f. 331 f. und Rothe II, S. 282 f. 290 f.

ein entscheidender Fortschritt war, als Origenes die Zeugung des Sohnes nicht als eine einmal für immer fertige, sondern als perennirende denken lehrte: so scheint auch in das christologische Problem nach der Seite des irdischen Lebens Christi erst Licht zu kommen, wenn wir nicht blos überhaupt ein gottmenschliches Werden lehren, sondern wenn wir auch den Akt der Incarnation oder die Unio und daher die Einheit nicht als eine blos seiende und fertige, sondern als eine auf Grund des Seins fort und fort werdende und sich reproducirende, ja so lange der Gottmensch noch nicht vollendet ist, als eine wachsende anerkennen. Im Mittelpunkte seines Wesens ist freilich dieser Mensch von Anfang gottmenschliches Wesen, aber zunächst fehlt noch Vieles zu dieser Person, Anderes an ihr ist noch löslich geeint, z. B. der Leib noch sterblich; Anderes noch wechselnd und veränderlich an dieser Person unbeschadet ihrer Identität. Die gottmenschliche Gliederung, der leibliche und geistige ewige Organismus der gottmenschlichen Person ist erst noch auszugestalten, was durch fortgesetzten Akt der Menschwerdung des Logos geschieht. Man kann diese insofern eine steigende nennen, als immer höhere reichere Fülle dadurch actuell auch diesem Menschen eigen und dieser Mensch immer mehr die weltwirkliche Ausprägung des ewigen Sohnes, des Ebenbildes Gottes wird.

Es darf um so mehr gehofft werden, daß jene theopaschitischen Neigungen etwas Vorübergehendes seien, da ihre Gönner ihr selbst nicht treu zu bleiben, sondern der von uns angedeuteten Lösung sich fast wider Willen immer wieder zu nähern und dadurch ihre Lehre von der Kenosis des Sohnes wieder selbst zurück zu nehmen pflegen. [41]) Doch die entscheidende Ueber-

[41]) Die Einen (s. o. S. 1264 Anm.) wollen den Logos nur nach der Seite der ökonomischen Trinität jener Kenosis unterwerfen, während der ewige Logos in der immanenten Trinität davon unberührt bleiben soll: eine Ansicht die auf eine Verdoppelung des Logos hinausläuft, also einen in sich nichtigen Gedanken, der auch dadurch antichristologisch ist, daß er den ewigen Logos nicht menschwerdend denkt. Doch ligt ihr, wenn auch in ungeschickter Form, die richtige Einsicht zu Grunde, daß weder der Logos sein absolutes Selbst-

windung der theopaſchitiſchen Chriſtologie wird nur in einer reineren Durchführung des chriſtlichen Gottesbegriffs liegen und damit erhält dieſe Frage eine noch viel größere Bedeutung und Tragweite. Unleugbar vertritt jene Chriſtologie, als deren Vorläufer Zinzendorf anzuſehen iſt, einen innig religiöſen Zug, das Intereſſe, das die göttliche Liebe uns möglichſt gleich geworden und innigſt verbunden denken will. Aber die Frömmigkeit kann auch eine zu ſtarke Färbung der Vertraulichkeit mit Gott annehmen, und dann fehlt ihr das Salz der Ehrfurcht, ebendamit der reine ethiſche Charakter. Die Größe der demüthigen Liebe Chriſti wird nur in dem Maaße erkannt, als auch ihre Erhabenheit als eine nicht blos vergangene, ſondern in ihr ſtetig gegenwärtige gewußt wird. Bei jener Anſicht müßte aber der tiefſte göttliche Liebesbeweis in der Kindheitszeit Jeſu geſehen

---

bewußtſein aufgeben, noch auch ſchon von Anfang als ſelbſtbewußter von der Menſchheit angeeignet werden kann. — Ebendahin führt auch „der Logos über der Linie“ des werdenden Gottmenſchen, von welchem ſpäter Thomaſius, freilich zum merklichen Schaden für die Conſiſtenz ſeiner chriſtologiſchen Theorie, geredet hat, die dadurch einen eklektiſchen Charakter erhielt. Nur iſt zu dem Wort: „über der Linie“ ſofort beizufügen nicht blos, daß des Logos Perſon ſeinerſeits in dieſem Menſchen von Anfang iſt, alſo auch zu der Zeit, wo und wiefern dieſer den Logos ſich noch nicht hat aneignen können und ſollen, ſondern auch, daß des Logos Wille zur Incarnation ſtets ſich ſelbſt gleich bleibt und das Ganze der Einigung umſchließt, alſo auch ſchon den Anfang als Anfang des Ganzen ſetzt. Doch das meint ohne Zweifel auch Thomaſius, wenn er zu der Formel „über der Linie“ ergänzende Formeln hinzuſetzt, welche doch den Logos in ſeiner unauflöslichen Verbundenheit mit der Menſchheit feſthalten ſollen. Nur iſt das nicht erreichbar, wenn man nicht von der Unio der Naturen (ſ. o.) ausgeht. Endlich auch darin zeigt ſich Daſſelbe, wenn Thomaſius einer gegründeten Bemerkung Beſſer's (a. a. O. S. 141 f.) gegenüber zugibt: Die Kenoſis dürfe doch nicht als eine einmal für immer geſchehene gelten — denn ſonſt erlöſche gerade die actuale Liebe, die ihr allein ihren Werth verleiht — ſondern ſie ſei als fortgehende, als ſtetiges Opfer zu denken. Iſt ſie fortgehend und zwar That des Logos (denn Potenz iſt nicht Actualität) ſo iſt offenbar über dem erniedrigten Logos immer noch der nicht

werden; denn im bewußten Mannesleben Christi fände der Logos schon wieder mehr seine adäquate Gestalt; das müßte also folgerichtig zu einer vorwiegenden Beschäftigung der Frömmigkeit mit dem Jesuskinde ziehen und das ethische Mannesalter Christi müßte zurückstehen, was nur die evangelische Form derselben Grundrichtung wäre, die wir in der neueren katholischen Christologie so vielfach haben einschlagen sehen, und was uns abermals um den ernsten Segen der Erscheinung Christi zu bringen drohte (vgl. II, 847 f.). Die rechte Ineinanderbildung der Ehrfurcht und des kindlichen Vertrauens fordert aber von Seiten der Lehre die Stütze und Basis, daß die göttliche Selbstmittheilung nicht darf ohne die göttliche Selbstbehauptung, d. h. daß die göttliche Liebe nicht ohne die Gerechtigkeit darf gedacht werden wollen. Die heilige Gerechtigkeit ist in Gott Princip der göttlichen Selbsterhaltung. [42]) An der Erkenntniß und Anerkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit hängt die bewußte Ueberwindung der theopaschitischen Stufe der Christologie, aber auch der Fortschritt in der Erkenntniß des Amtes Christi, besonders seines versöhnenden Thuns und Leidens. Diese Erkenntniß ist aber jetzt wie in der Zeit nach der alten Gnosis (I, 179. 359. 363—366. 480. 483. 556.) noch in weitem Umfange verdunkelt. Erst mit der richtigen Ineinanderbildung dieser beiden, gleichsam die entgegengesetzten Pole des ethischen Wesens Gottes repräsentirenden Faktoren, der Gerechtigkeit und der Liebe ist der Pantheismus und Deismus, das heidnische und das jüdische Princip, in der Gotteslehre vollständig über-

---

erniedrigte, sondern erniedrigende vorgestellt, was freilich sich aufheben oder eine Verdoppelung des Logos mit sich führen müßte, wenn nicht vielmehr zu sagen wäre, daß überhaupt — die erbauliche Sprache abgerechnet, die hierin einer sich selbst immer wieder von selbst rectificirenden Freiheit sich bedient, (Gerh. Loci Theol. Tom. III, S. 562) — von Kenosis nicht so dürfe geredet werden, als ob je der Logos selbst zur Bewußtlosigkeit oder Nichtactualität gebracht wäre.

[42]) Am meisten unter allen Neueren dürfte sich Chalybäus um diese fundamentale Erkenntniß Verdienste erworben haben.

wunden, für die Rechtfertigungs- wie Verſöhnungslehre die klare theologiſche Baſis gewonnen.

Es iſt ſchwer, ja unmöglich, die chriſtologiſchen Hauptdifferenzen, die in der Gegenwart noch übrig ſind, nach dem Gegenſatze des Lutheriſchen und Reformirten zu gruppiren; die vornehmſten Fragen, um die es ſich jetzt handelt, ſind dieſem Gegenſatze entwachſen und kreuzen ihn in manchfaltiger Weiſe, allerdings auf Grund einer reichen ſchon erreichten Einheit und Ergänzung. Aber noch iſt viel zu thun übrig. Die alte reformirte Confeſſion gieng nach ihrem charakteriſtiſchen Weſen von der Betonung der heiligen Gerechtigkeit aus, welche die Unterſchiede hütet, die Ueberſpannung aber muß zum Widerſpiel des Beabſichtigten führen (II, 1267). Aehnlich verhält es ſich aber mit der lutheriſchen, die von Haus aus mehr der Liebe und Huld Gottes zugewandt war (II, S. 926 ff. 801—835). Hier waltete in der Frömmigkeit mehr das kindliche Vertrauen, dort mehr die Ehrfurcht. Aber, wie ſehr auch die confeſſionellen Gegenſätze ſich neu geſpannt haben, das ächt theologiſche und zukunftreiche Streben wird dahin ſich zu richten haben, Gerechtigkeit und Liebe im Gottesbegriff, Ehrfurcht und kindliches Vertrauen zu Gott in uns zu immer völligerer Durchdringung zu bringen.

Uebersicht.

Vorwort. S. VII—VIII.

Die zweite Periode.

Vom Jahr 381 bis um 1800.

Erste Epoche.

Vom Jahre 381 bis zur Reformation.

Die Zeit des einseitigen Uebergewichts der göttlichen Seite über die menschliche in Christi Person.

S. 24—452.

Seitenzahl.

Einleitung. S. 1—23.

Stillstand im Fortschritt der Christologie durch ihre Abhängigkeit vom Fortschritt der Gotteslehre und Anthropologie. —

In der christol. Amtslehre verräth sich der unvollkommene Gottesbegriff der griechischen und römischen Kirche besonders.

Die menschliche Seite Christi bleibt verkürzt . . . 1—4
Uebersicht über die zweite Periode und ihr Resultat . . 4—11
Uebersicht über deren erste Epoche . . . . . 11—15
Uebersicht über die Unionsweisen dieser Epoche . . . 15—23

Erster Abschnitt.

Die Feststellung der beiden Seiten in Christus als zweier wesensverschiedener Naturen in Einer Person.

Vom Jahre 381—451.

S. 24—149.

Seitenzahl.

Erſtes Kapitel.

Die doppelte ſyriſche Schule. S. 24—59.

Die antiochenische Chriſtologie. Diodor v. Tarſus. Theodor von Mopsveſtia. (Neſtorius vgl. 62 f.) 24—59

Zweites Kapitel.

Kampf gegen den Neſtorianismus. S. 60—98.

Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen Neſtorius . 60—84
Cyrill's Lehre 64 ff. Vergleichung mit den Antiochenern. Recht des Neſtorianismus gegen Cyrill S. 81—83. Concil zu Epheſus S. 84.
Neſtor. Kirchenſpaltung 86
Abendländiſche Kirche. Auguſtin und Leporius S. 89 ff.
Auguſtin und Julian S. 94 ff. . . . . 87—98

Drittes Kapitel.

Der Verſuch, dem Monophyſitismus die Alleinherrſchaft zu erringen, und das chalcedonenſiſche Concil 451. S. 99—150.

Cyrill mit Dioscur, Theodoret mit Euſebius von Dorylänm S. 99—102. Eutyches S. 103 ff. Concil zu Epheſus 449 S. 106. Leo S. 107—117 . . . 99—117
Des chalcedonenſiſchen Concils innere Geſchichte S. 117 ff. Das chalc. Symbol, ſeine Leiſtungen und ſeine Mängel S. 127 ff. Die zweite, monophyſitiſche Kirchenſpaltung. Der Monophyſitismus hat noch ein Recht gegen das Chalcedon. S. 130—149 . . . . . 117—149

Zweiter Abſchnitt.

Die Sicherſtellung und folgerichtige Durchführung der chalcedonenſiſchen Lehre von den zwei Naturen.

Vom Jahre 451 bis zum Frankfurter Concil 794. S. 150—330.

Erſtes Kapitel.

Der Dyophyſitismus im Kampfe mit dem Monophyſitismus.

Vom chalcedon. Concil i. J. 451 bis z. Concil von Conſtantinopel i. J. 553 S. 150—193.

Seitenzahl.

1. Der Monophyſitismus 150 176
Die eine Klaſſe des Monophyſitismus ſetzt den Eutychian. fort. Theopaſchitismus von P. Fullo S. 155 ff. Die Aphthartodoketen u. Aktiſteten (Julianiſten) 158 ff. Barſudalli S. 162. — Die andere Klaſſe ſucht in der Einheit der Natur Chriſti dem Unterſchied eine Stelle. (Philoxenus und Severus) S. 164 ff. *Μία φύσις σύνθετος.* Agnoeten (Themiſtius) S. 173. Kriſis im Monophyſ. durch Steph. Niobes S. 175.

2. Die kirchl. Beſtreitung des Monophyſitismus . . 177—189
Verhältniß von Natur und Perſon. Ariſtoteliſche Einflüſſe. (Joh. Philoponus) S. 180 ff. Verhältniß des Generellen und Individuellen in Chr. S. 183.

3. Inneres Verhältniß zwiſchen Kirchenlehre und dem Monophyſitismus. Beiden iſt die Menſchheit ein Accidens, Gottheit und Menſchheit excluſiv gegen einander, wenn auch in entgegengeſetzter Weiſe S. 188 ff.
Spätere Geſchichte des Monophyſ. 190–193

Zweites Kapitel.

Die monotheletiſchen Streitigkeiten des ſiebenten Jahrhunderts, die dyotheletiſchen Synoden vom J. 680 u. 693 und die Stockung in der griechiſchen Theologie. S. 193—305.

1. Der Monotheletismus . . . . . 193 ff.
Vorläufer. Pſeudodionyſius Areopagit. und ſeine Chriſtologie. *Θεανδρική ἐνέργεια* . . . . . 195—203
Anlaß z. monotheletiſchen Streit. Die drei Stadien des Streits . . . . . 203—208

Erſtes Stadium bis 638.

Μία ἐνέργεια (Theodor v. Pharan, Sergius, Cyrus) oder *δύο*? (Sophronius) Streit über die Thätigkeit, oder Wirkungsweiſe . . . . . 208—215

Zweites Stadium bis 648 . . . . . 216—227
Ein Wille der Einen Perſon, (Honorius). Zwei Willen der Naturen (Maximus). Die *Ἔκθεσις* des Heraclius für den Monothelet. 217. Umſchlag zu Rom S. 220 ff. Der *Τύπος* will den Streit beendigen. Auch gegen ihn das later. Conc. 649. S. 221.

Seitenzahl.

Drittes Stadium bis 680 . . . . . 228—256

Ist der Wille Sache der Person oder der Naturen? Die Monotheleten sagen das Erstere, aber kommen, wie früher die Monophysiten (S. 164 ff.), zu einem Unterschied in der Einheit, zu dem „Zusammengesetzten Willen“ S. 241 ff. Ihre Lehre vom gnomischen Willen S. 243.

2. Die Kirche entscheidet sich dafür, daß der Wille Sache der Naturen sei, also für zwei Willen, aber in der Einen wollenden Person. Bestreitung des Monotheletismus. Maximus. Anastasius. Agathon. S. 228 ff. 242 ff. Das Concil vom J. 681 und die Gegensätze in seinem Symbol S. 249 ff. Durch die nun aufgestellte Zweiheit von Lebenssystemen ist das Problem, die Einheit der Person aufzuzeigen, erschwert. S. 251. Andererseits hat die Gottheit und ihr allmächtiger Wille ein doketisches Uebergewicht 251—256. Gegensatz der ostensiblen Kirchenlehre und ihrer nothwendigen Folgen (Selbstlosigkeit der Menschheit) 255 f. Spätere Geschichte des Monotheletismus außerhalb der Kirche. Maroniten S. 256. Drusen 257. Anm. 256—257

3. Stillstand in der griechischen Theologie. Recapitulation durch Joh. v. Dam.; die griech. Scholastik u. Mystik 257—305

Johannes von Damaskus, S. 258 ff. Sein Versuch, den Dyophysitismus und Dyotheletismus mit der Einheit der Person zu vereinigen. a) Die Περιχώρησις, nach Maximus, kommt nicht über Unio localis hinaus. b) Die Ἀντίδοσις ἰδιωμάτων ist blos nominell. c) Die Οἰκείωσις des Menschlichen (Aneignung) und die Θέωσις (Verähnlichung mit Gott durch Steigerung des Menschlichen) S. 262—272. Rückblick und Aussicht S. 273—282.

Die griechische Scholastik und die griechische Mystik S. 282. Fortschritt der Mystik von Maximus über den Areopagiten. S. 283 ff. Hesychasten und Nicol. Cabasilas S. 292—303. Die spätere griech. Theologie S. 303—305.

Drittes Kapitel.

Der Adoptianismus und das Frankfurter Concil 794.

S. 306—330.

Geschichtl. Zusammenhang d. Adoptianismus 306 ff. Un-

Seitenzahl.

terſchied vom Neſtorianismus S. 309 f. Conſequente Durchführung des Dyotheletismus 311. Felix v. Urg. 312 ff. Elipantus 322 f. Die Kirchenlehrer, beſ. Alcuin 324. Das Frankfurter Concil 327. Die chriſtologiſche Transſubſtantiation. Unperſönlichkeit der Menſchheit bei Kirchenlehrern 327 ff. . . . . 306—330

Dritter Abſchnitt.

Das Mittelalter.

Vom neunten Jahrhundert bis zur Reformation. Beginnender Zerfall der hyophyſitiſchen Grundlage des Chalcedonenſe. S. 331—452.

Einleitung.

S. 331—372.

1. Die Kirche im Mittelpunkt ſtatt der Chriſtologie . 331—334
   Surrogate für die menſchliche Seite in Chriſtus: Die Heiligen und Maria, das heil. Meßopfer . . 334—340
2. Der Gottesbegriff des Mittelalters . . . . . 341—372
   Emanatismus. Joh. Scot. Erigena 347 ff., ſeine Chriſtologie 352—358. Der Gottesbegriff des Anſelmus 358. Der Viktoriner 360—364. Neue Regungen des Subordinatian. und Sabellian. 364 ff. Gottesbegriff des Thomas u. D. Scotus S. 367 ff.

Erſtes Kapitel.

Der Nihilianismus und ſeine Bekämpfung. S. 373—398.

1. Petrus d. Lombarde . . . . . 374—386
2. Gegen ihn Joh. v. Cornwall S. 386 und das later. Concil v. 1179. Abälard 387 . . . . . 386—387
3. Fallenlaſſen der Nothwendigkeit der Menſchwerdung; Beſchränkung derſelben auf die Persona filii Dei ohne ſeine Natura 388 ff. vgl. 375 ff. Neue chriſtologiſche Keime bei Rupr. v. Deutz und Richard von S. Vict. 388—398

Zweites Kapitel.

Thomas v. Aquin und Duns Scotus. S. 399—442.

1. Chriſtologie des Thomas, und Beurtheilung derſelben S. 399—409 vgl. 425 ff. . . . . 399 ff.
2. Des D. Scotus S. 409—418. Kritik S. 418. Seine Mariologie S. 416. Anm. . . . . 409 ff.

Seitenzahl.

3. Die Mystik in der Scholastik (oder die romanische Mystik, vgl. 360 u. 388 ff.) als Vorbereitung der germanischen . . . . . 425 ff.
Geschichte der Frage: Utrum Christus venisset si Adam non peccasset? . . . . . 432—442

Drittes Kapitel.

Verfall der Scholastik. S. 443—452.

Ursachen und Verlauf . . . . . 443 f.
Erneuerter Nominalismus in doppelter Form S. 445 ff. Auflösung der bisherigen Christologie in Skepsis. Occam. 447 ff. Sein Zusammenhang mit Gersons Mystik 451.
Positive Vorbereitung der Reformation durch die biblisch-praktische Richtung und die Mystik . . 452

Zweite Epoche.

Einlenkung zum realen Gleichgewichte der beiden Seiten in Christi Person.

Vom Anfang der Reformation bis zum symbolischen Abschluß S. 453—770.

Einleitung.

Die germanische Mystik. S. 453—509.

Meister Eckhart und Eckhart v. J. Tauler. Ruysbroch. H. Suso S. 454—465. Die deutsche Theologie S. 465.
Welche Stelle weist die german. Mystik der Christologie an? . . . . . 467—484
Ablenkung aus der der Reformat. zuführenden Bahn bei Nicol. v. Cus (u. Bisch. Berthold Pirstinger S. 574 ff.) S. 485. 485—504
Raymund v. Sabunde 507. H. Savonarola . . . . 507—509

Erste Abtheilung: bis zum Tode Luthers S. 510—660.

Erster Abschnitt.

Die Christologie Luthers S. 510—591.

Ethisirung der Mystik durch den evangelischen Glauben. 511 ff.
Großer anthropologischer und soteriologischer Fortschritt 511—531. Luthers christologische

Seitenzahl.

Anfänge von 1515 an. Die alte Sprache und Weisheit, und die neue Weisheit in neuen Zungen 531–541
Christol. Bild Luthers 542–591
1. Alles Menschliche angeeignet von der göttlichen Natur- 543–547
2. Die Menschheit erhält zu eigen, was der göttlichen Natur ist 547–549
3. Gottmenschliches wahres Werden 550–564. Später Anschluß an die scholast. Comm. idd. aber in anderem Sinn. Die gottmenschl. Person als Resultat der Einigung der Naturen 565–571. Verhältniß zur kath. Mystik sec. 16. (Berthold, Theophrastus) 572–581. zu Andr. Osiander und Schwenckfeld 581 ff. Franz Stancaro 589–591. 550–591

Zweiter Abschnitt.

U. Zwingli und Luther im Kampf S. 592–620.

U. Zwingli mit Oekolampad, und die Schwaben. Luther 1526. 1527. Religiöse Bedeutung d. Streites 593–605. Luthers Großes Bekenntniß vom Abendmahl. Neue moment. Wendung zu Ungunsten d. wahren Menschheit 605–612. Melanchthon's Christologie 613 f. Rückblick auf die lutherische und schweizer. Christologie 615–620 592–620

Dritter Abschnitt.

Die außerkirchlichen Bewegungen auf dem christologischen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit. S. 621–705.

Christologische Grundzeichnung der drei außerkirchlichen Reformparteien 621–623

Erstes Kapitel.

Schwenkfeld.

Verh. z. A. Osiander, den Schweizern, Luther, Servede, den Anabaptisten 624–631
Seine positive Lehre 631–636

Zweites Kapitel.

Die Anabaptisten.

Melch. Hofmann, Joh. v. Leiden, Menno. Gegen sie Johann von Lasky 637–643

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier. S. 644—660.

1. Antitrinitarische Anabaptisten: Denk, Hetzer, David Joris, Campanus . . . . . 646 f.
2. Theosophische Naturphilosophie Servede's . . . 649—656
3. Uebergang zum Socinianismus: Gribaldo, Gentile u. A. . . . . 656—660

Zweite Abtheilung: von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel. S. 661—705.

1. Drohender Untergang der Christologie Luthers . . 661—665
2. Theilweise Herstellung durch die Württemberger: Brenz, Jac. Andreä, Schegck; Wigand . . . . . 665—687
3. Widerspruch der Jesuiten, der Wittenberger und des Martin Chemnitz gegen die schwäbische Christologie. 687—705

Dritte Abtheilung: Der symbolische Abschluß der reformatorischen Bewegung S. 706—770.

Erster Abschnitt.

Die Eintrachtsformel S. 706—717.

Darlegung ihrer Christologie . . . . . 706—709
Analyse ihrer Widersprüche und Schwankungen . . 709—715
Der letzte Grund der Mängel der Formula concordiae . 716—717

Zweiter Abschnitt.

Die reformirte Christologie S. 718—750.

1. Calvin und die reformirten Bekenntnisse . . . . 718—724
2. Die reformirten Christologen Th. Beza, Lamb. Danäus, Ant. Sadeel, Zach. Ursinus. Ihre Vertheidigung der reformirten, Beanstandung der schwäbischen Christologie und der Formula concordiae . . . . . 724—744
3. Vergleichung der reformirten und lutherischen Christologie. (Vgl. 615 ff. 743.) . . . . . 744—750

Dritter Abschnitt.

Die Socinianer S. 751—770.

Socinianische Christologie . . . . . 751—763
Verhältniß der socin. Christol. zur röm., ref., lutherischen. Krise durch die Socinianer . . . . . 763—764
Basis des Socin. sind röm.-katholische Reste 765—767.

Seitenzahl.

Ueberblick über die Chriſtologie der abendländiſchen Confeſſionen 767—770 . . . . . 765—770

Dritte Epoche.

Von 1580—1800.

Verfall der bisherigen Form der Chriſtologie in ſich ſelbſt und Umſchlag derſelben in die Form der einſeitigen Subjektivität S. 771—1016.

Erſter Abſchnitt.

Von 1580 bis 1700. S. 771—906.

Die ſcholaſtiſche Zeit des Proteſtantismus und ſeine Entzweiung in ſich ſelbſt.

Erſtes Kapitel.

Die lutheriſche Chriſtologie S. 771—847.

1. Streit in der lutheriſchen Kirche über die F. C., ihre Geltung und ihren Sinn. Die Helmſtädter T. Heßhus, D. Hofmann, andererſeits L. Hutter, Aeg. Hunnius. 771—779
Philipp Nicolai's myſtiſche Chriſtologie . . . . . 779—787
2. Die Gießener Mentzer u. Feuerborn, und die Tübinger Hafenreffer, L. Oſiander, Nicolai, Theod. Thumm. Streit über die Krypſis und Kenoſis . . 787—801
Vergleichung der Tübinger und Gießener. Unausweichliche Alternative für Beide. Stockung. Rückfall zu Vorreformatoriſchem und Verluſt des anthropologiſchen Fortſchrittes. Abfall von Luthers chriſtologiſchen Ideen . . . . . 801—818
3. Chriſtologie der luther. Dogmatik sec. 17 . . . . 819—844
A. Calov, Gerhard, Quenſtedt, Meiſner, Baier, Calixt beſ. über comm. naturae, personae, idd. Zunehmende Reſtriction dieſer comm. idd. 819—831. Erneuerung der dualiſt. Faſſung d. Naturen, Umdeutung d. capacitas 831—835. Spitzfindige Schulfragen, z. B. Präexiſtenz Chriſti in Adam, Praeservatio oder purificatio der massa adamitica 835—844.
Anhang: Die ſpaniſche Scholaſtik sec. 17 . . . . 844—848

Zweites Kapitel.

Die Myſtik der altproteſtantiſchen Kirche 849—875.

Die deutſche Theoſophie sec. 16. 17 . . . . . 850—861
(V. Weigel 850—855. J. Böhm 855—861.)

Seitenzahl.

Quäker . . . . . 861—862
Die Lehren von einer himmlischen Menschheit Christi. Poiret, H. More, Edw. Fowler, Th. Burnet, Goodwin 862—870
J. Swedenborg . . . . . 870—875

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche 876—906.

1. Reformirte Christologie, besonders Maresius, Heidegger, v. Mastricht; Witsius, Coccejus. Betonung der wirklichen Menschheit und Entwickelung. Die unctio sp. s. als Surrogat d. luth. comm. idd. Bedeutung der Seelenleiden Christi . . . . . 876—882
2. Verhält. d. ref. Christol. z. Aemterlehre. bes. Genugthuung (Piscator) und zur Soteriologie . . . . 882—888
Rückblick und Kritik . . . . . 889—890
3. Beginnende Zersetzung der ref. Christol. durch luth. Einflüsse, Arminianer, Cartesianer, Föderaltheologen 891—901
Subordinatianische und sabellianische Bewegung in England. Hobbes, Whiston, S. Clarke, Th. Bennet, G. Bull, D. Whitby, W. Sherlock, R. South und P. Maty in Holland . . . . . 901—906

Zweiter Abschnitt.

Der sich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Christologie. Von 1700 bis um 1750. S. 907—930.

Spener, Löscher, Mosheim, Pfaff, Heilmann u. A. . 907—909
Bestreitg. d. kirchl. Christol. durch neue positive Keime ethischer Art bei Haferung u. A. 909 ff., religiöser Art bei Zinzendorf 917 ff., speculativer bei S. Urlsperger 921 ff. . . . . 909—923 917—921
Bestreitung durch negative Geister, wie — Dippel, Edelmann . . . . . 923—926
Rückblick auf den inneren Zersetzungsproceß des Dogma nach seiner alten Fassung . . . . . 926—930

Dritter Abschnitt.

Die Zerstörung der alten Form der Christologie durch die Philosophie der einseitigen Subjektivität 1750—1800. S. 930—1016.

Seitenzahl.

Einleitung.

Die außerdeutſche philoſophiſche Bewegung 931—950.

Die Wichtigkeit der philoſophiſchen Bewegung nach der Reformation in anthropol. und theol. Hinſicht (vgl. S. 1—11) für die Chriſtologie . . . . . 931—936
Carteſius vgl. 746 u. 898 f. . . . . 936—937
Spinoza, ſein Syſtem und ſeine Chriſtologie . . . 937—945
Bayle 945—947. Locke und der engliſche Deismus 947—948 . . . . . 945—948
Uebergang zur deutſchen Philoſophie . . . . . 948—950

Erſtes Kapitel.

Von Leibnitz bis Kant.

Deſtruction der Chriſtologie durch die nur negative Seite der Selbſtbefreiung der Subjektivität. S. 951—971.

Leibnitz und Wolf . . . . . 951—953
Verwerfung der comm. idd. 954
An die Herabſetzung des Einfluſſes der göttl. Natur ſchloß ſich größere Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Natur an (Döderlein, Töllner, Gruner) . . . . 954 u. 955
Hieran das Aufgeben der trinitariſchen Stellung des Sohnes in Sabellianismus und Subordinatianismus 956—960
Erneſtis grammat., Semlers hiſtor. Exegeſe. Die ſogenannte praktiſche Dogmatik. Socinianismus, Ebionitismus, Eudämonismus und Irreligioſität . . 961—971

Zweites Kapitel.

Die kantiſche Zeit. S. 972—994.

Nachdem der negativ verſtändige Rationalismus ſein Werk vollbracht, ſucht die Vernunft in ſich ſelbſt nach ewiger Wahrheit, und eben damit beginnt auch die Philoſophie wieder die Einigung mit dem Chriſtenthum zu erſtreben. Darſtellung des kantiſchen Syſtems in chriſtologiſcher Beziehung . . . . . 972—978
Die Moralität als ewige Idee anerkannt, aber im Gegenſatz gegen ein objektives Erkennen des Verſtandes und gegen die Religion. Kritik des praktiſchen Rationalismus. Röhr, Wegſcheider . . . . 978—994

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Die fichtisch-jakobische Zeit. S. 995—1016.

Die Religion anerkannt aber ohne die Objektivität der Erkenntniß und des Sittengesetzes. Hieraus entwickelt sich der ästhetische Rationalismus. De Wette, Hase, Colani . . . . . 995—1012

Zusammenfassender Ueberblick der Zeit der einseitigen Subjektivität und Gegenüberstellung der einseitigen in der F. C. gipfelnden Objektivität . . . . . 1012—1016

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten. S. 1017 bis Schluß.

Einleitung.

Seitenzahl.

1. Vorläufer . . . . . 1019—1047
   Terstegen, Lessing, Semler u. A. 1019. Hamann, Herder 1020. 1021. Oetinger 1021—1037. Franz Baader 1037—1042. Novalis 1042—1047.
2. Der Uebergang von der ganzen alten Zeit in die neue macht sich in strenger wissenschaftlicher Weise a) durch Fichte, sofern er α. die einseitige Subjektivität bis auf ihr Extrem führt (erste Periode Fichte's), aber nicht minder auch β. zum entgegengesetzten spinozischen Standpunkt getrieben wird (in seiner zweiten Periode), und so in seinen beiden Formen die beiden bisherigen Einseitigkeiten (der vorherrschenden Objektivität und Subjektivität) rekapitulirt. Eben damit aber, daß die Subjektivität für sich in den Spinozismus zurückkehrt, der seinerseits wie die ganze einseitige objektive Epoche in die Subjektivität übergegangen war, — mit diesem doppelten Ineinander-Uebergehen beider zeigt sich die wesentliche Zusammengehörigkeit beider 1048—1057
   b) Dieß ist klar erkannt und ausgesprochen durch Schelling. Subjekt-Objekt.

Erster Abschnitt.

Die Grundlegung der neueren Christologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher. S. 1058—1197.

Seitenzahl.

I. Schelling. S. 1058—1084.

1. Schellings früherer Standpunkt . . . . . 1058—1070
2. Schellings Standpunkt in der Freiheitslehre . . . 1070—1077
   Steffens 1074 f. Anm.
   Princip der Schelling'ſchen Philoſophie ein Realprincip, principium essendi, der Wille.
3. Kritik . . . . . 1077—1084

II. Die Chriſtologie der Hegel'ſchen Schule. S. 1084—1153.

1. Die chriſtologiſchen Verſuche der Schule vor dem Erſcheinen der Religionsphiloſophie von Hegel . . . 1084—1096
   (Marheinecke 1085 f. Roſenkranz 1086 f. Göſchel 1087 f. Conradi 1090 f. in ihren früheren Schriften.)
2. Die Hegel'ſche Chriſtologie ſelbſt in allgemeiner Charakteriſtik . . . . . 1096—1107
   A. Verhältniß des Syſtems nach ſeinen Grundlagen zur Chriſtologie (D. F. Strauß, Baur. S. 1118 ff.) . . . . . 1107—1119
   B. Kritik dieſer Grundlagen. Princip der Hegel'ſchen Philoſophie: das abſolute Wiſſen . . . . 1120—1133
   C. Die ſpäteren Verſuche zur Verſöhnung des Syſtems mit ſich ſelbſt und mit dem Chriſtenthum. Julius Schaller. Göſchel. Conradi. Marheinecke. Roſenkranz. Gabler . . . . 1134—1153

III. Die Chriſtologie Schleiermachers. S. 1154—1197.

1. Darſtellung. Princip: die Religion . . . . . 1154—1175
2. Kritik . . . . . 1175—1197

Zweiter Abſchnitt.

Der gegenwärtige Stand der Chriſtologie und dogmatiſches Reſultat der bisherigen Geſchichte S. 1198—1276.

Die griechiſche Kirche . . . . . 1200—1201
Die römiſche . . . . . 1201 f.
(Die Entzweiung in ihr. Günther und ſeine Gegner 1202—1206 Anm.)
Die evangel. Kirche der Gegenwart . . . . . 1203—Schluß.

Seitenzahl.

A. Die göttliche Seite in Christi Person 1207—1224.

Der neuere Ebjonitismus in seiner deist. u. pauth. Form principiell überwunden 1208 f. Die sittliche Seite in Christi Person allgemein mehr verstanden. Nothwendigkeit, in Christi ethischem Wesen eine Gottesoffenbarung zu erkennen 1209 ff. Christus als Gottes absolutes Ebenbild in sabell. Fassung bei Weisse, Redepenning u. A. 1212 ff. Zusammenhang mit Subordinatianismus und Ebjonitismus, wenn die persönliche Menschheit die göttliche Persönlichkeit ausschließt; mit Patripassianismus (Bushnell), wenn umgekehrt die menschliche Persönlichkeit und Seele durch die Gottesoffenbarung in Christus ausgeschlossen wird. Daher Nothwendigkeit immanenter Trinität (vgl. II, 1192 ff. I, 696 ff. 731 ff. 922—939.) Nitzsch. Twesten. J. Müller. Liebner. Martensen. Lange. Mehring. Merz. Sartorius. Thomasius . . . . . 1214—1224

B. Die menschliche Seite 1224—1259.

1. Die wahre Menschheit. Wahres, auch ethisches Werden. Abirrung von Menken und Irving. Einigkeit über die wahre Menschheit zwischen der neueren reform. und lutherischen Christol., wie auch in der Anerkennung: humana natura capax divinae . . . . . 1224—1227
2. Nähere Bestimmung der Homousie Christi mit uns. Christus ist Haupt der Menschheit. Diese Wahrheit als das Band zwischen dem histor. Christus und der Trinität. Martensen. Liebner. Rothe. Lange u. v. A. 1227—1243
3. Die absolute Nothwendigkeit des Gottmenschen f. die Menschheit, ihre Erlösung nicht blos sondern auch ihre Vollendung. Steffens. Göschel. Baader. Molitor. Martensen. Liebner. Lange. Rothe. K. Ph. Fischer. Chalybäus. Ehrenfeuchter. Schöberlein. Nägelsbach. Nitzsch. Schmid. Kling, Petersen, Ebrard u. A. Beurtheilung der Einwendungen von Thomasius und J. Müller 1243—1259.

C. Die gottmenschliche Unio 1260—Schluß.

1. Vereinbarkeit der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit an sich 1259
2. Die Einheit als vollendete (im Stand d. Erhöhung) 1260
3. Die irdische Gottmenschheit. Stand der Erniedrigung. Das Werden in der gottmenschlichen Einheit . . 1260 ff.

Seitenzahl.

Der moderne Theopaſchitismus, d. h. die Theorieen von einer Selbſtentleerung oder Depotenzirung des Logos ſelbſt. König. Sartorius. Liebner. Thomaſius. Hofmann. Delitzſch. Gaupp. Steinmeyer. Schmieder. Hahn. Ebrard 1260—1264. Kritik derſelben. Martenſen. Rothe. Schmid. Poſitive Darſtellung . . 1264—Schluß.

Alphabetisches

Sach- und Namen-Register

des zweiten Theils.

A.

Abälard, S. 364 f.

Abendmahlslehre, Cyrills 71., der Nestorianer 88. 89. Leo's, 115. Gelasius, 166., der Monophysiten, 192 f. d. Anastasius Sinaita und Rupertus von Deutz 193., bei Cabasilas, 298. im Mittelalter, 311. 330. Römische Lehre, 338 f. bei den Victorinern, 362. 363 Luther, 552. 598 f. Calvin, 617. Theophrast, 579 f. Schwenckfeld, 624. 636. 846. Spätere kath. Dogm. 846.

Abgarus, 26.

Abstrakten, die, und Concreten, 687. vgl. 741.

Abulpharagius, 162.

Abyssinier, 191.

Acacius, 87.

Adam, Verhältniß des ersten und zweiten, 232. 264. 393—97. 432 f. 465 f. 536 f. 541 f. 584. 628. 629. 682. 716 f. s. Böhm, Poiret, Oetinger, Baader, Schleiermacher u. s. w.; u. 1251. ff.

Adam Kadmon, 870.

Adam Pastoris, 647.

Adäus, 26.

Adeodatus, 228.

Adoptianer, 309. 323. vgl. mit den Nestorianern, 310 f.

Adoptianismus, 306. 330. 877. 890. Nachwirkungen im Mittelalter, 408. 415. 1202 ff. Anm.

Agathon v. Rom, 195. 228. 246 f. 251.

Aghäus, 26.

Agnoëten, 173. 712.

Agobard v. Lyon, 307.

Aktisteten, 161.

Akyndinos, 294.

Alber, Erasmus, 664.

Albertus Magnus, 362. 371. 426. 428 f. 437.
Alcuin, 174. 306. 324 f.
Alexander v. Hales, 437. 836.
Alexandrinische Schule, ihr Umschlagen in den Gegensatz zu Origenes, 60 f.
Algazel, 486.
Allgegenwart Christi, Pseudo-Justin, 58. Allg. der Menschheit geläugnet bei Augustin, 92 f., auch bei Cyrill, 78. 81. Joh. Damasc., 270. Occam, 448. Luther's Lehre, 599 f. 605 f. Zwingli, 603 f. Brentz u. Andreä u. A., 669 f. 684 f. Chemnitz, 701. Die Concordienformel, 701 f. Streit über den Sinn der C. F., 774, Hutter, Aeg. Hunnius, Ph. Nicolai über Christi Allgegenwart. 775—787. Die Gießener, 789. Die Tübinger, 791. 797 f. Calov u. A., 828. 829. Mosheim u. s. w., 908. 115. 929.
Allinga, 899.
Allmacht, der Menschheit Christi nach Cyrill, 71. 270 f. 404 f. Luther, 554 ff. Die schwäbische Christologie, 667 f. 685. Die Tübinger, 798. 826.
Alstedt, 726. 822.
Alting, 726. 822. 876. 890.
Alvarez, Franz Didacus 845 f.
Allwissenheit des Menschen Jesu läugnen die Agnoeten u. Leontius, 173. Dagegen Hieronymus, Ambrosius, Fulgentius, Beda, Alcuin, 173. 174. lehren Allwissenheit der Menschheit, auch Joh. Damasc., 269. Die Scholastik, 409. 414. Anders Luther, 554. vgl. 798. 826 f. 929.
Amalrich v. Bena, 365. 453.
Ambrosius, 88. 178. 247. 437.
Amling, 725.
Ammon, 969.
Amphilochius, 120. 157.
Amt Christi, Verhältniß der drei Aemter zu den drei großen Confessionen 4 f. 332 f. Arminianische Lehre, 894 f.
Amt prophetisches, Christus Offenbarer der Weisheit in der griech. Kirche, 5.
Amt hohepriesterliches, das objektive Centrum der Kirche der Reformation ist die heil. Passion, 6 f. 425. vgl. 465 f. 488. 511 f. Dadurch erst erhält die Menschheit Christi eine sichere Stellung, 8.
Amt, königliches, überwiegend in der röm. Kirche, 5. 332.
Anabaptisten, 622. 637. 862.
Anastasius Sinaita, 158. 177. 183.
Anastasius Presb., 155. 231 f. 240.
Anastasius II., 256.

Anatolius, 114. 123 f.
Andreä, (Jac.) 668. 683 f. 687. 688 f. 692 ff. 733. 763 f. 815.
Andreä, Joh. Valent., 803.
Angelologie, 293.
Anypostasie, s. Unpersönlichkeit.
Anselmus, 341. 344. 358 f. 376. 456.
Anthropologie, 4. 29. 41. 83. 224. 347. 350. 361. 410. Luther, 541. 768. F. C. 707. Die Reformirten, 747—49. 881. Socinianer, 756. 764. 767. Brenz, 676. — 791. 795. im 18. Jahrh. 911—916. 926—930. 932—35. s. Gottesbegriff.
Antitrinitarier, 622. 644. 890 ff. 898. 957 ff.
Aphthartodoketen, 161.
Apollinaris, 29 f. 95. 102. 238. 330. 1263.
Apophatische Theologie, 292.
Archelaus, 26.
Arianismus, 903. 906. s. Subordinatianismus.
Armasiten, 257.
Arminianismus, 891 ff. 896 ff. 901. 903. 906.
Arndt, (Joh.) 518. 814.
Arnold, (Gottfr.) 579.
Arnold, Thomas, 1227.
Arriaga, (Rober. de) 845.
Asgil, (J.) 840.
Athanasius, 38. 40. 41. 42. 60. 204. 435 f. 1268.
Attikus, 520 f.
Auberlen, 1021 ff. 1026. 1028. 1036.
Audius, 61.
Auferstehung von den Todten, 38. 39. 52. Cyrill, 70. 159. Leo, 115. Vgl. 159. 318 f. 528. 572 f. 682. 759.
Augusti, 723.
Augustin, 3. 87. 90—98. 252. 333. 341. 375. 442. 451. 461.
Avicebron, 486.
Avicenna, 486.

B.

v. Baader, 1037. 1042. 1244.
Babäus, 87. 88. 89.
Boltz, 1019.
Baglio, 1023.
Bahrdt, 968.
Baier, 825 f.
Baltzer, 1205.

Barabai, (Jak.) 175.
Barclay, 861.
Barbanes, (Philippikus) 256.
Barbesanes, 34.
Barhebräus, 88. 162. 189. 192.
Barlaam, 294.
Baronius, 218.
Barsubaili, 162. 169. 196.
Barsumas, 86. 87. 192.
Basedow, 968.
Basilius d. Gr., 60. 120.
Baumgarten, (M.) 842. 1180. 1240.
Baumgarten, Crusius, 30. 168. 443. 446. 1210.
Baur, 25. 151. 157. 344. 377. 386. 414. 424. 443. 540. 582. 649. 855. 954. 958. 988. 1105. 1120. 1125 f. 1134. 1180.
Bayle, 936. 945 f. 952. 960 f.
Beatus, 306. 324.
Bechmann. 731. 829 f.
Beck, Tob., 1210.
Becker, 844. 960. 963.
Beda, 174.
Bellarmin, 218. 441. 688. 724. 822. 824. 846.
Bengel, 843. 1022.
Bennet, 903.
Berg, 825. 890.
Berthold v. Chiemsee, 574.
Besitz und Gebrauch, s. Gießener.
Besold, 816.
Bessarion, 304.
Besser, 1274.
Beza, 668. 688. 722 f. 725. 747. 822. 962.
Bickell, 25.
Bidenbach, 667 f. 693.
Biel, (G.) 836.
Binius, 218.
Blandrata, (G.) 589. 595. 656. 694.
Blaurer, (A.) 667.
Böhm, (J.) 855 ff. 951. 1037.
Böldicke, 962.
Börhave, 1023.
Börner, 908.
Boëthius, 155. 186 f. 202.
Bonaventura, 441. 836.

Bonoſus, 308.
Bourignon, 865.
Braniß, 368. 1165.
Braun, 746. 899.
Breithaupt, 915.
Breuß, 581. 613. 627. 665. f. 671 f. 688. 692. 697. 763. 812 ff. 820. 844. 1258.
Brewſter, 963.
Brückner, 1210.
Bruno, Giordano, 305. 494. 504.
Bucanus, 438. 726. 878.
Buddeus, 830. 833. 835. 837. 899. 902. 909. 914 f.
Bugenhagen, (Joh) 594. 604. 628.
Bugenhagen, jun., 692.
Bull, G. 903 f.
Bullinger, 624. 667. 687. 722 f.
Bunſen, 25. 1215. 1216.
Burk, 1022.
Burmann, 899 f.
Burnet, (Thom.) 866. 960.
Buſäus, 688. 724.
Buſhnell, 1217 ff.

C.

Cajetan, 401.
Calixt, 824. 826. 830 f.
Calov, 295. 441. 783. 803. 821. 824 ff. 829 ff. 890. 913 f.
Calvin, 438. 590 f. 607. 616. 662 f. 671. 718 f. 739. 843 f. 891.
Calviniſten, 890. ſ. Reformirte.
Campanus, 646 f.
Canz, 957 f.
Caraçoli, (Rob.) de Licio, 439.
Carlyle, 1227.
Carlſtadt, 594.
Caroli, 645.
Carpov, 593.
Carpzov, 839.
Cartes, des, 451. 898. 936 f.
Carteſianer, 901.
Carteſianismus, 898.
Caſſian, 155.
Cecropius, 128.
Cerinth, 401.
Chalced. Synode und ch. Symbol, 99—149.

Chalmers, 964.
Chalybäus, 1133. 1136. 1229. 1244. 1275.
Channing, 1210.
Chemnitz, (M.) 668. 687. 695 ff. 708. 710—717. 725. 738. 785. 747. 771 f. 824 f. 844.
Christologie, ethische, bei Theod. v. Mopsv., Julian u. Leporius, 41. 89. 94. ethisches Moment in dem gnomischen Willen des Monoth. 242 f., im Adoptianismus, 315. 323., bei Duns Scotus, 410. 422., Luther, 550 f., Zwingli, 615 f., den Socinianern, 757 f., den Reformirten, 719 f. 877 f. 883. der Lutherischen Kirche, 909—17. Kant, 975 f. Hase und Colani 1009—11.
Christologie, kirchliche, Hauptstadien derselben, 129. 251. 257 f. 310. 327. 381. 452. 536 f. 605. 706 f. 806 f. 926 f. 1058 f.
Christologie, mystische, bei Theod. v. Mopsvestia, 49. Cyrill, 68 f. Augustin, 94. Chrysostomus, Theodoret, 94. 134. 137. Dionysius, Ar., 196. Joh. Dam., 264. 287. 300 ff. Scotus Erig., 355. Thomas Aq., 408 f. 427. Richard v. St. Vict., 395 f., der germanischen Mystik, 468 f. 473. 74. 75—77. 482. Nic. v. Cusa, 494 f. Luther, 531 f. 541. 547. 573. Bischof Berthold und Theophrastus Par. 574—581. A. Osiander, 582 f. Schwenkfeld, 629. Ph. Nicolai, 779. V. Weigel, 850 f. Böhm, 855. Quäker, 861 f. Poiret, 862 f. Goodwin und Watts, 867 f. Swedenborg, 871. Zinzendorf, 917. Urlsperger, 921. Oetinger, 1022 f. St. Martin, 1039. Baader, 1037. Novalis, 1042. 45. Gegensatz des Chalced. gegen d. myst. Christol. 148. 183. Vgl. 1075. 1090 f. 1139. f. 1145 f. 1154. 1227 ff.
Christologie, pantheistische, im Monophysitismus, 140—43. Rest derselben bei Augustin, 144. 145. In der Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur, 147. 149. Bei Scotus Erigena, 353 f., s. Maximus und Dionysius. — Amalrich, 366. 453. Eckhardt, 455 f. Servede u. s. w., 646 f. Spinoza, 942 f., in der neueren Zeit, 1058 f. 1084 f.
Christologie, theophanische, s. bei Dionys. Ar., 200 f. Maximus, 289 f. Erigena, 347 f., dem Lombarden, 381 f., Thomas, 407.
Christoph, Herz. v. Würtemb., 666.
Christus, s. Christologie. Schwanken ob in Christus jede Physis als ἴδιόν existire, 183. Das Generische und Individuelle in Christus, 181—86. 262. Die χριστότης, 183. 187. Anselm, 377. Innocenz III. 378.
Chytraeus, 696. 771.
Clarke, (Sam.) 902. 957.
Claudius, 910. 1019 f.
Claudius v. Savoyen, 648.
Clausing, 908.

Clemens v. Alex. 265. 287.
Clemens, Dr. F. J. 486. 1203 ff. 1205 ff.
Clericus, Joh. 898. 899. 904.
Clotz, Steph., 844.
Cluver, 1023.
Coccejaner, 901.
Coccejanische Schule 898.
Coccejus, 876 f. 879 f.
Coccius, 628.
Cölestin, 142.
Colani, 1004. 1010 f.
Communicatio personae, (alii dōi) 564. 821. 822. 831. (Calixt); 908. (Löscher); 913. 954.
Communicatio naturarum, bei Luther 547 f. Brenz und Andreä, 707 f. Calov u. A. 822 ff.
Communicatio idiomatum, unvollständig bei Joh. Dam., 268. der Scholastik, 409. 567 f., real bei Luther, 567. 605., anders Melanchthon und die Wittenberger, 613. 622 f. 692. Zwingli, 614. Calvin, 719. Zurücktretend bei den älteren Schwaben gegen die Einheit der Naturen, 669 f. Chemnitz, 698. C. F. 707. 733. Beschränkung der Comm. idd. auf die wirksamen Eigg., aber Zurücktreten der ethischen sec. 17. 826. 831. Ausdehnung der C. auf die ethischen Eigg. 914. Uebergewicht dieser 909. Zerfall der Lehre v. der C. 909 f. 914. 954. Subjektives Gegenstück der comm. idd. 1008. 1010. Schwenkfelds Widerspruch gegen sie, 627.
Conradi, 1090 ff. 1135. 1138. 1141. 1143. 1149—1153. 1178.
Constantinus Pogonatus, 228. 246.
Copernicus, 960.
Corduba, 845.
Cornelius, 641.
Cornelius Agrippa von Nettesheim, 505. 580.
Corvinus, 631.
Cotelerius, 160.
Cotta, 966.
Cratander, 158.
Crato, 725.
Crell, 692. 751. 758. 760 f.
Crusius, 1020.
Cryptocalvinisten, 663. 822.
Cudworth, 904.
Cuffler, 945.
Curcelläus, 891. 893 f. 898.
Cureton, 61.

Curtius, Sebast., 980.
Cyprian, 119.
Cyrill v. Alex., 31. 60. 64—79—86. 99 ff. 120 f. 230 f. 261. 269 f. 690. Gegensatz gegen die Theopaschiten und die falsche Kenosis, 72 f., gegen Nestorius, 64 f. Seine physische Einigung führt auf Insubstantiation, nicht blos Enhypostasirung 75—77. Er lehrt Beschränkung der Aktualität des Logos zu Gunsten der Menschheit. Chemische Bilder der Unio, 82. Mangel an Ethik, Zusammengehörigkeit der antioch. und Cyrill'schen Christologie, 83.
Cyrus, 87.
Cyrus, v. Alex., 195. 204. 205. 214.

D.

Damianus, 158. 161. 176.
Danäus, 701. 725. 744 f. 824.
Danasi, 257.
Dannhauer, 837.
Danov, 908.
David Joris, 646 f.
Davidis, Franz, 694. 751. 761.
David v. Dinanto, 365. 485.
Delitzsch, 842. 844. 1180. 1227. 1229. 1261. 1262.
Determinismus, 742 ff. 898.
Deurhoff, 945.
Didacus Stella, 437.
Didymus, 60.
Diodor v. Tars. 24. 32.
Dionysius Areopagita, 162. 169. 176. 196. 203. 292. 300. 341. 479.
Dionysius, Bar Salabi, 192.
Dippel, 839. 924. 948.
Dioscur, 100. 121 f. 151 f.
Döderlein, 954. 956.
Doketismus, Reste desselben in der ganzen Periode des Uebergewichts der göttlichen Seite, 8. 13. 329., bei dem Lombarden, 381 f. bei Thomas und Scotus, 424. Vgl. 605 f. 678 f. 714. 1217 f. 1270.
Domnus v. Rom, 228.
Dorotheus, 27.
Dorscheus, 441.
Dreier, 830.
Drusen, 257.
Dualismus bei den Vätern zu Chalcedon, 143 ff.
Duns Scotus, 344. 370 f. 409 f. 446. 489. 765.

Durandus, de S. Portiano, 444.
Dyophysitismus, gegen ihn Cyrill, 66., für ihn wird entschieden zu Chalcedon gegen Eutyches, 128.; gegen ihn später Menno Simonis, 637., Servede, 649 f., Schwenckfeld, 625 f., die Socinianer, 753 f. und die Christologie der neueren Philosophie.
Dyotheletismus, 203 ff. 228 f. 242 ff. 283., die lutherische Christologie ist anfangs nicht für denselben, vgl. 670. 690.

E.

Ebed Jesus, 88.
Eber, Paul, 692.
Ebionitismus, s. Theodor v. Mops., Adoptianismus, Scotus 421. Socin, 754. — 968. 972—1018.
Ebrard, 538. 1210. 1224. 1226. 1229. 1244. 1261. 1263. 1267.
Eckermann, 966.
Eckhart, 455 f.
Edelmann, 924. 926. 945. 948.
Edward, 903.
Eglin, Raph. S. 726.
Ehrenfeuchter, 1229. 1244. 1246.
Einheit, s. Unio.
Elias, 189.
Elipantus v. Toledo, 306. 308. 322.
Emanatismus, 342.
Empfänglichkeit der Menschheit für Gott, nach Scotus 411. Die germanische Mystik, 455 f. positive Sätze 716. Luther, 539. 541 ff. humana natura capax divinae bei den Schwaben 676 ff. C. F. 709. Etwas anders bei Chemnitz, 698. Reformirte Lehre, 746 f. Abschwächung und Umdeutung der capacitas und der comm. idd. 826 f. 832—834., s. Socinianer. Vgl. 1227 f.
Engelhardt, 196. 292.
Enhüber, 85.
Entäußerung, s. Ständelehre und Theopaschitismus. Unterscheidung von der Menschwerdung, 561. 818. Vermittelt durch relatives Ruhen oder Retractio des Logos, 416. (Scotus) Luther, 554. 561. Melanchthon, 663. 692. Chemnitz, 702 ff. J. Gerhard und die meisten luth. Dogm. mit den Gießenern, 819. vgl. Reinhard, 956. Neuere 1261 ff.
Ephesinisches Concil, Unsicherheit über seinen dogmatischen Gehalt, 84 f.
Ephräm, 27.
Epiphanius, 60.
Episcopius, Sim., 891.

Erbsam, 624.
Erhöhung Jesu, s. Ständelehre, Allgegenwart, Majestät u. s. w.
Erigena, 344 f. 374.
Erneſti, 965.
Erneſti, L., 1230.
Erniedrigung Jesu, s. Ständelehre; Entäußerung.
Etherius, 306. 324.
Ethik, s. Theodor v. Mops., Adoptianer, D. Scotus, ferner 751. 881. 894. 910 f. 914. 929. 954. 972 ff. 1011. 1227.
Eudämonismus, 898. s. die Wolf'sche Zeit.
Eugenius, 228.
Eulogius v. Alex., 158. 163. 177. 210.
Eusebius v. Dorylaeum, 103.
Eusebius v. Cäsarea, 891 f. 894.
Euſtathius, 43. 178. 191.
Euthymius Zigabenus, 199. 282.
Eutyches, 103 f. 243. 564. 567. 736.
Eutychianer, 164.
Eutychianismus, 829.
Evagrius, 152.
Ewald, H., 1210. 1212.

F.

Fecht, 837. 839.
Felgenhauer, 842.
Felix, 119.
Felix v. Urgellis, 306. 312 f.
Fend, 924.
Feuerborn, 837.
Fichte, 973. 977. 987. 1049. 1052. 1053 ff. 1058.
Fichte d. J. 1133.
Fiſcher, K. Ph., 1133. 1144. 1148. 1229. 1244. 1247.
Flacianer, 693.
Flacius Illyricus, 628.
Flatt, 960. 964. 967. 969.
Flavian, 103. 106.
Fleming, Rob., 866.
Fock, 751.
Föderaltheologie, 883. 901.
Förſter, 844.
Fowler, 844. 866.
Franck, Seb., 628. 648.
Francke, 912.

Franken, Christian, 751. 761.
Franz, Davidis, 694.
Frauenstädt, 1136. 1138. 1149.
Frecht, 628. 667.
Freiheit, ob in Christus Freiheit, 36. 40. Maximus und Anastasius vertreten die Freiheit Christi als absolute Geistesmacht, 245. Gnomischer Wille Christi bei den Monotheleten, 242. Nach Joh. Dam. bleibt nur menschliche Entwickelung des Leibes übrig, 270 Seine Lehre von der Freiheit, 259 f. 273. Nach Augustin keine Wahlfreiheit in Christus, 91. Socinianer, 758. Reformirte, 881. Arminianer, 894. s. Ethik.
Fricker, 1022.

G.

Gabler, 1138.
Gajaniten, 160.
Gajanus, 173.
Galatinus, P., 840.
Gallus, N., 628. 664.
Gastrell, Francis, 866.
Gaß, 57. 283. 304.
Gaupp, 890. 1226. 1229. 1261 ff.
Geburt Christi. Nestorius, 63 f., vgl. Maria. — Mystische Lehre von Christi Geburt in uns, 461 ff., Luther, 519. 527. Servede, 651 f. Schwenckfeld, 629. Vgl. Menschwerdung. Jungfräuliche G., 879 (Ref.) 758. (Socinianer) 893 f. (Arminianer); V. Weigel, 853. Böhm, 855 f. Oetinger, 1032 f., s. Himml. Menschheit.
Geist, heiliger, s. Bedeutung für die Christologie bei den Reformirten, 879., Arminianern, 894., bei Thomasius, Hofmann 1269, s. Salbung.
Gehorsam, thuender, nach Parsimonius, 911. Piscator, 885 f., reformirte Lehre, 884 f. Haferung u. A. 911 f. Töllner, 955 f.
Gelasius, 166.
Gellius, Faber, 637.
Gelzer, 1019. 1021.
Gentile, V., 656 f.
Genugthuung nach Anselm, 6. 8. D. Scholastiker, 422 f. 425. Die evang. Kirche, 6. Luther, 513—518. Die Reformirten, 880 ff.
Georg, v. Arbela, 89.
Georgius, Gemistius, 304.
Gerhard, J., 441. 688. 819. f. 824. 826. 837. 844. 966.
Gerson, 451 f. 699.

Gesner, 844.
Gieseler, 151. 160. 166.
Giessener, 788 f. Vergleichung mit den Tübingern, 802 f.
Gilbert de la Porr., 376 f.
Giordano, Bruno, 305. 494.
Glanville, 844.
Glaß, 844.
Glaube, 516 ff. 592 f.
Gnosis, s. Dionysius, Erigena und Theosophie.
Göbel, M., 641.
Gölicke, 924.
Göschel, 964. 1087 ff. 1134. 1137. 1143 ff. 1244. Beurtheilung, 149 ff.
Gobat, 191.
Goodwin, 866 f.
Gottesbegriff, 3 f. 45 f. 78. Augustin, 90. Concil. Chalced., 141 f. 144—147. s. Barsubaili. Pseudo-Dionys. 197 f., s. Mystik, 292 f 295 ff. 300. 302. Scotus Erigena's, Anselms und Thomas, 341—351. 358 f., des Thomas und Scotus, 368 f.; deutsche Theologie, 477., Luthers, 537., Zwingli's und Calvins, 616 f., Schwenckfelds, 629. Ueberblick über die Confessionen, 767 f. Gott die Hypostasis aller Gläubigen, 236. 454. G. intensive Unendlichkeit nach Augustin, 90., Luther, 607 f., Brentz, 673., Nicolai, 780 f. Unmittheilbarkeit nach der Scholastik, 370. Mittheilbarkeit, 233. nach Luther, 537 f. 547.; Socin, 764.
Gottheit Christi, steht im Uebergewicht v. Chalc. bis z. Reform. 4 ff. in der griech. u. röm. Kirche; Grund davon, 8. — Folge: Unpersönlichkeit der Menschheit, ein neuer Doketismus, 330. In d. Reform. Zeit steht die Gottheit u. Menschheit in Chr. im Gleichgewicht, 9. 537 f. Angriffe auf jene von den Antitrinitariern, sec. 16. 646 f. 753 f. sec. 17 u. 18. 891 f. 902. 955 f.—60. s. d. A.
Grabe, 902.
Grant, 87.
Grapius, 838. 844. 899. 901.
Grauer, Alb., 837.
Gregor v. Naz. 119. 121. 267.
Gregor v. Nyssa, 40. 59. 215.
Gregorius v. Valentia, 441. 688. 846.
Gregorius v. Tours, 174.
Gretser, 218.
Gribaldo, 656 f.
Griesbach, 956.
Gruner, 955 ff. 958. 966.
Güder, 882 f. 917. 1227.

Günther, 1202 ff. 1227. 1247.
Guericke, 885.
Guldenschaf, 485.

H.

Haberfack, 912.
Hafenreffer, 787 ff. 820.
Haferung, 910 ff. 924.
Hagenbach, 115. 1227.
Hahn, A., 366.
Hahn, G. L., 624.
Hahn, Ph. Matth., 1022.
Hahn, L., 1261. 1263.
Hamann, 1019 ff.
Hamberger, 1023. 1229. 1247.
Hanne, 1138 und
Hare, J., 1227.
Hardenberg, Alb., 666.
Harmasius, 257.
Hartknoch, 582. 687.
Hase, 1004. 1010. 1210.
Hasse, 358. 377. 1187.
Haupt, Christus das, 1228 ff., s. myst. Christol.
Hebenstreit, 914.
Heberle, 535. 589. 649. 652. 656.
Heerbrand, 688.
Hegel, 963. 988. 1189. 1192. Hegel und seine Schule, 1084 ff. 1192. 1195. 1197.
Hegelmaier, 960.
Heidegger, 876 f. 879 f. 883. 886. 889. 904.
Heilmann, 908. 910.
Heinius, J., 890.
Helvidius, 841.
Henke, 956. 966.
Henry, 664.
Heraklius, 154. 190. 204. 214. 217. 246.
Herder, 996. 1019. 1021.
Hermes, Trismegistus (von Bessarion) 304.
Herrlichkeit Christi, s. Majestät.
Herxheimer, 842.
Herz, Cultus des allerheiligsten H., 847 f.
Hesshus, Til., 664 f. 686 f. 725. 772.

Hesychasten, 292 ff.
Hetzer, 646.
Heye, 961.
Hieronymus, 34. 60. 96. 173. 376.
Hieronymus v. Dungersheim, 558.
Hierotheus, 162. 196.
Hilarius, 40. 160. 376. 633.
Hildebrand, Joh., 824.
Hiller, 1022.
Himmelfahrt Christi, 547 f. 606 f. 633 f. 676. (stattfindend von der Geburt an); 711. 712 f. 723. 748. 760. f. Allgegenwart 902.
Himmlische Menschheit, 636. 806. 862 f.
Hobbes, 902.
Hoe v. Hoenegg, 837. 844.
Höllenfahrt Christi nach Luther, 549. 50., Calvin, 720., ob Christus Mensch war in dieser Zeit, 835. 36., reformirte Lehre, 881 f., Arminianer, 893.
Hofmann, Melch. 631. 641.
Hoffmann, Dan. 684. 725. 772 ,.
Hofmann, C. G. 917.
v. Hofmann, 842. 1180. 1210. 1229. 1240. 1247. 1261. 1263 f.
Hohburg, Chr., 842.
Hollaz, 823. 826. 830. 833. 908. 914.
Honorius v. Rom, 195. 204 f.—228. 280. 280.
Hoornbeck, 726. 751.
Hormisdas, 156.
Hospinian, R., 665. 668.
Hülsemann, 831.
Hugo, Cavellus, 409.
Hugo, Grotius, 896.
Hugo v. St. Victor, 362. 398. 865.
Hulsius, 726.
v. Humboldt, 964.
Hundeshagen, 1226.
Hunnius, Aeg., 686. 708. 726. 775 ff. 821. 824. 844.
Hussey, 866.
Hutter, 692. 775.
Hypsistarier, 31.

J.

Jacob, von Edessa, 192.
„ von Sarug, 192.

Jacobi, 995.
Jacobiten, 164. 191. syrische u. ägyptische, 192.
Jacobus, Nisib., 29.
Ibas, 86.
Jerusalem, 969.
Jesuiten, Christologie ders., 688 f. 844 f.
Ignatius, 61.
Illgen, 292.
Innocentius III., 328. 376. 401.
Joachim v. Floris, 364. 387.
Johannes Aknusnages, 158. 180.
„ Cassianus, 158.
„ Climacus, 291.
„ v. Cornwall, 386.
„ Damasc., 20. 178. 244. 283. 320. 380; s. Christologie, 258—281., zwei vollständige geistige Lebenssysteme in Christus. Die menschliche Seite beherrscht von der göttlichen, 260. 266. Neigung zur Unpersönlichkeit der Menschheit, 262 f. Der τρόπος ἀντιδόσεως nur nominell 268 f. 271., die περιχώρησις nur locale Unio, 267. keine reale comm. idd. 261. Widerspruch bei ihm, 270.
Johannes von Dara, 192.
„ von Germanicia, 124.
„ Katholikos, 192.
„ von Lasky, 642. 664.
„ von Leyden, 641.
„ Marentius, 156.
„ de Mercuria, 446.
„ Philoponus, 158. 180.
„ Scotus Erigena, 344 f.—374.
Johrenius, 924.
Joris, David, 646.
Jovinian, 96.
Irenäus, 51. 267. 432. 614.
Irving, 1225.
Julianisten, 159.
Julianus v. Eclan. 94.
Julianus v. Halicarnaß, 151. 159.
Julianus Saba, 27.
Julius, v. Rom, 119. 136. s. römische Kirche.
Jurieu, 904.
Justinian, 87. 154. 178 f. 190. 194.
Justinus, Martyr, 57.

K.

Kahnis, 1261.
Kant, 974. 987 f. 992. 994 f.
Karg (Parsimonius), 911.
Kataphatische Theologie, 293.
Keckermann, 726. 733. 772.
Keil, 966.
Kenotiker, 819.
Kern, 1177. 1191.
Kesselring, 837 ff. 841 f. 844.
Kinkel, 902.
Kirche, evang., der Gegenwart 1203 ff.
Kirche, römische, Wechsel der christologischen Ansichten in ihr; für die Einnaturenlehre Julius, Cölestin mit Cyrill, 84. 106. 136. Für die Zweinaturenlehre Leo, 106 f. Leo gegen eine reale comm. idd. 112. 142. Gelasius, 166. Honorius Monothelet, 204 f. 217. Stellung der römischen Kirche im Mittelalter, 331 f., gegenüber der Reformation, 573. 689. 844 f.
Kirchner, T., 725. 741.
Kleuker, 1020.
Kling, 1244.
Klose, 257. 926.
Knapp, 964.
Knoodt, 1203 f.
Knutzen, 945. 948.
Koch, 961.
Köcher, 909. 954.
König, 819. 826.
König, Lic., 1261 ff.
Königthum, s. Amt, Majestät, Stände.
Körner, 687. 772.
Koluthos, 173.
v. Krakewitz, 839.
Kramer, 912.
Krüger, 910 f.
Kryptiker, 819.
Kurtz, 964. 1246.

L.

Lactantius, 38. 434.
Lange, Joach., 915. 924. 964.
Lange, Joh. Pet. 842. 1144. 1210. 1224. 1226. 1229. 1238. 1244. 1261.

Lavater, 1019 f.
Lechler, 87.
van Leenhoff, 945.
Leib Christi, Cyrill 71. Augustin 91. Andre: 113. 115. 160 f. 170. 232. 357. 581. 612. 629 f. 639. 654. 678 ff. 712. 13. 778 f., f. Himml. Menschheit, Abendmahl, Himmelfahrt, Auferstehung.
Leibnitz, 951 f. 957. 962. 1023.
Leiden Christi, Wichtigkeit für die Begründung der Nothwendigkeit der Menschwerdung, 6—8. 58. des Scotus Kritik von Anselm, 423. mittelalterliche Behandlung der Passion Christi und der Maria, 337. in der deutschen Theologie, 475 f.; Luther, 545 f. C. F. 707. Die Tübinger, 791 f. 810 f. 820. Das Uebergewicht der Majestät Christi zieht die lutherische Christologie wieder ab vom wahren Leiden, 619. Leiden Gottes, 477. f. Theopasch.
Leo, 105 f. 121. 169.
Leo, Judä, 614.
Leo, M., 740.
Leontius, 153. 160. 173. 178. 189. 268.
Leporius, 61. 87. 89 f. 94. 133.
Leß, 964. 969.
Lessing, 1019.
Leuckfeld, 687.
Liberius, 899 f.
Lieber, 1205.
Liebner, 1144. 1190. 1223 f. 1229. 1235 ff. 1244 f. 1261. 1263.
Limborch, Ph. a., 891. 893 ff.
Locke, 902. 947.
Löffler, 966.
Löscher, 513. 531. 908. 910 f.
Lohmann, Hartw., 842.
Lorimer, 903.
Lücke, 1210.
Lütkemann, 836.
Luthardt, 1210.
Luther, 709 f. 717. 727. 739. 741. 747. 838. 844., seine Christologie 510 ff. 644. 701. 1272.
Lutherische Christologie, 771.
Lyser, Polycarp, 772. 774.

M.

Maanes, 87.
Macarius, 27. 207. 231. 291.
Macarius d. Aelt., 291.

Maccovius, 822.
Majestät, 71. 158 f. 262 f. 269. 318. 537—41. 547 f. 605 f. Brenz und Andreä, 668 f. 779 f. Vgl. Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit u. Stände Christi.
Major, 692.
Mallebranche, 1023.
Malchion, 26.
Marcian, 122.
Marcus, Eremita, 291.
Marcus, Eugenikos, 294.
Marbaiten, 257.
Marefius, 745. 822. 824. 876. 878 ff. 883 f. 885. 913.
Marheinecke, 480. 1085 f. 1135. 1141. 1152.
Maria, 148. s. Nestorius u. Cyrill, sowie 155. 335 f. 416 f. 749. 847 f. Luther, 553.
Marius Mercator, 51. 62 f.
Maris, 26. 86.
Marlius, 726.
Maroniten, 256.
Marsilius, Ficinus, 304. 494. 498. 659.
Martensen, 1224. 1237 f. 1244 f. 1261. 1263. 1265. 1272
St. Martin, 1039.
Martini, Rud., 647.
Martini, 725 f.
Martini, 966.
Martinus I., 206.
Marun, 256.
Mastricht, 726. 746. 876. 878 f. 880. 882. 885 f. 888 f. 901.
Maty, P., 865. 867. 904.
Maurice, 1227.
Maxentius, 156.
Maximus, Confessor, 20. 195. 207. 217 f.—228. 240. 244 f. 253. 255. 271 f. 279. 283 f.—294. 341. 344. 456.
Mayer, 839.
Mehring, 1224.
Meisner, 803. 823. 833. 836.
Melanchthon, 438. 579 ff. 627. 644. 704 f. Entäußerung des Logos selbst, 613. Eine andre Christologie (Retractio ἀνοχάτων des Logos), 663. 692. 704.
Mendoza, 845.
Menken, 1225.
Menno, Simonis, 637.

Menschheit Christi; die adamitische nicht die wahre, 274. 541. 716. s. Leib und Seele.
Menschwerdung Christi, Nothwendigkeit derselben abgesehen von der Sünde nach Theodor, 51.; bei vielen Andern, 432—42.; 1244 ff. vergl. Luther, 536. für Luther ist der Gottmensch, nicht blos Gott, Mittelpunkt der Frömmigkeit 598. Nic. v. Cus., 493 f. Berthold, 574. A. Osiander, 584. Melanchthon, 438 f. Calvin, 718. Brentz, 674. Menschwerdung der Person ohne die Natur mit Ausleerung der letzteren, die Anthropomorphiten, 72. Bei Leporius, 90. Aehnlich die Scholastik, viele Reformirte u. s. w., s. Person; Unio, Communicatio, Christologie.
Mentzer, B., 726. 744 ff. 788. 821. 837.
Merten, 1205.
Merz, H., 1224.
Messalianer, 27.
Methodius, 35.
la Mettrie, 1023.
Meyer, H. A. W., 1210.
Migetius, 307.
Miller, 969.
Mirus, 844.
Mörlin, Joach. 665. 687.
Molitor, 1247.
Monophysiten, 88. 151., armenische, 192., wesentliche Aehnlichkeit zwischen Monophysitismus und Kirchenlehre, 189.
Monotheletismus, 195.
Montagu, 963.
Morgenstern, 687.
More, H., 844. 866. 964.
Mosheim, 904. 908. 910.
Müller, Ad., 948.
Müller, Jul., 391. 664. 1111. 1113. 1224. 1245—1258.
Münchmeyer, 1265.
Mylius, H., 774.
Mycronius, Mart., 642.
Mystik,
» 1. griechische, in Aegypten und Syrien, 25. 60. 61. 291. Pseudo-Dionysius, 202., des Maximus, 281., der Hesychasten und des Nic. Cabasilas, 292 f.
» hierarchisch-kirchliche des Areopagiten, 291.
» die der subjectiv-asketischen Frömmigkeit, 291.
» 2. romanische, 360 f. 425 f.
» 3. germanische, 453 f., Nic. v. Cus, 485 f.
» 4. nachreformatorische, 779 f. 850 f. 1021.

N.

Nägelsbach, 1229. 1240 f. 1244—46.
Narses, 87.
Naturen Christi, Cyrill lehrt eine ἕνωσις φυσική, 75 ff. Das Chalced entscheidet für Dyophysitismus, 129. Die Unterscheidung fortgeführt bis zu zwei vollständigen Lebenssystemen im Dyotheletismus, 248 ff. Reaktion im Nihilianismus auf Kosten der Menschheit, 384 ff. Luther und die schwäbische Christologie will die Einheit der Person aus der Einigung der zwei Naturen resultiren lassen, 539. 670. Gleichheit des Begriffs von Natur und Person bei Nestorianern und Monophysiten, 181. S. Unio.
Neander, 31. 84. 257. 1210.
Neoplatonismus, 341.
Neoplatonische Theosophie, 304.
Nestorianer, die erste Partei, welche zu überwinden die Kirche die Kraft nicht bewiesen hat, 86. spätere N., 899.
Nestorianismus, 155. 307.
Nestorius, 24. 60—69. 225. 307. 564. 694.
Newton, 960. 1023.
Nicephorus, 151. 180.
Nicephorus, Gregoras, 294 ff.
Nicetas von Chone, 282.
Nicolai, Phil., 779 ff. 832.
Nicolaus Cabasilas, 292. 294 f.—303. 485.
Nicolaus von Cusa, 23. 304 f. 451. 485 f. 489 f. 501. 837.
Nicolaus v. Clemanges, 452.
Nicolaus von Methone, 282.
Niehenck, 901.
Nihilianismus, 373. 408. 424. 890.
Nitzsch, Im., 1223 f. 1244. 1246. 1261 f.
Nossairiten, 257.
Novalis, 1037. 1042.

O.

Occam, 447. 451. 607.
Ochino, Bernh., 658.
Oecolampad, 594 f. 606.
Oehler, 1261. 1264. 1267.
Oelrichs, 968.
Oetinger, 1020 ff. 1023 f. 1026. 1028. 1037.

Oischinger, 1203 ff. 1205. 1247.
Olevian, Kasp., 722.
Olshausen, 842.
Onuphrius, 218.
Origenes, 30. 39. 56. 60. 891.
Osiander, Andr., 535. 576 f. 582. 625 f. 720. 1258.
Osiander, Joh. Ad., 803. 820. 838. 843. 901, 914,
Osiander, Lukas, 668. 703. 814. 820.
Osiander, E., 1210.
Osterwald, D. T., 898.
Osterzee, 1227.
Ostorod, 751.

P.

Pabst, 1205. 1247.
Palamas, 293.
Pareus, D., 725. 744.
Parker, Th., 1210.
Parsimonius, 911.
Paschasius, Diaconus, 327.
Paschasius, Radbertus, 330. 841.
Passion, s. Leiden.
Paul von Samosata, 27. 43. 968.
Paul von Eitzen, 664.
Paulinus v. Aquileja, 307.
Paulus, Dr. 966.
Paulus v. Constantinopel, 226. 690.
Pelagius, 142. 434 f.
Perkins, 843. 885.
Perrone, 416. 846 f.
Person des Logos incarnirt ohne die Natur, 90. 376 f., Anselm, 387. Vgl. 401. 744. 824. 831. 835. 878., Gott die Person aller Gläubigen, 236. Person bald die Totalität Christi, bald das Ich, 251. ff. 279. Person bald als Accidens bald als substantiell gedacht, 188. s. Unio, Unpersönlichkeit, Naturen.
Petavius, 441. 846.
Peter d'Ailly, 452.
Petersen, 961. 1032 f.
Petersen, Aug., 1244.
Petrus v. Alexandrien, 119.
„ Fullo, 155.
„ d. J. von Kallinik., 175.
„ monophys. Patriarch von Antiochien, 176.

Petrus, Lombardus, 258. 374 f. 389.
„ de Albano, 580.
„ Martyr, 664. 688. 722. 747.
„ Molinäus, 839.
Pezel, Christ., 692. 747.
Pfaff, 582 f. 666. 827. 837. 890. 910.
Pfaff d. ä., 803.
Pfeiffer, F., 465 f.
Philippi, 821. 1251.
Philo, 198. 342.
Philoponus, J., 277. 900.
Philoxenus v. Hierap. od. Mabug, 152. 160.
Photius, 152 f.
Picus von Mirandola, 304. 659.
Pincier, 745.
Pirstinger, 574.
Piscator, 725. 745. 822. 885. 911.
Pius VI., 847.
Plancius, Petr., 780 f.
Planck, 582. 664 f. 966.
Plouquet, 1023.
Poiret, 840. 844. 862 ff.
Polanus a Polansdorf, 438. 726. 822.
Porphyrius, 98.
Postellus, W., 1033.
Präexistenz der Menschheit Christi, Consequenz der schwäbischen Lehre, 806. 820. in Adam, 837 f. seminalis oder realis? 844. Schneckenburgers Lehre von ihr, 820.
Preiswerk, 87.
Pressensé, Edm. de, 1210. 1227.
Probus, 176.
Proclus, 99. 196.
Pseudo-Dionysius Areop., 196 f. s. Dionysius.
Puccius, Franz, 505. 580.
Pusey, 1227.

Q.

Quäcker, 861. 865. 868.
Quenstedt, 437. 441. 745. 825 f. 829. 832. 837. 913.
Quistorp, 955.

R.

Rabulas, 87.
Raimund v. Sabunde, 451. 507 f.
Rambach, J., 844. 924.
Ratramnus, 841.
Raymundus Lullus, 417. 421.
Redepenning, 1213 f.
Reformation, 6. 8. 23. 339. 512. Die alte und die neue Weisheit, 536 f. Die alte und die neue Sprache, 541.
Reformirte Christologie, 718 ff. 603. Das Neue derselben, 615. 779. 780. Vgl. mit der luth. 615. 743—750. Neuere 1226 f. 1274 f.
Reformirte Kirche, s. Zwingli, Oecolampad, Calvin, 593 f. 618 ff. 718 f.—750.
Reithmaier, 574.
Reinboth, 837.
Reinhard, 910. 956. 964. 970.
Remonstranten, 898. s. Arminianismus.
Rettberg, 443.
Reuchlin, 659.
Reusch, 914 f. 953. 957 f.
Reuß, 1022.
Richard v. St. Victor, 360 f. 371. 394. 396. 436.
Rieger, 1022.
Ritschl, 25.
Ritter, H., 342. 360. 371. 443 f. 451. 1019.
Rixner, 824.
Robinet, 1023.
Rocholl, 1248.
Roderich de Arriaga, 845.
Rodolph, 876.
Röhr, 993 f.
Rösll, Herm. Alex., 892. 900.
Romang, 1227.
Roos, M., 1022.
Roscellin, 364. 376.
Rosenkranz, 1086 f. 1141, 1148. 1151.
Rothe, 1144. 1210. 1229. ff. 1240. 1244. 1265. 1272.
Rudelbach, 885. 890.
Ruhen, des Logos. S. Entäußerung, Melanchthon, Chemnitz.
Ruprecht, v. Deutz, 193. 389 f. 396. 437 f.
Rustieus, 177. 184.
Ruysbroch, 456. 459.

S.

Sabellianismus, erneuerter sec. 11. 364 f. in der Reformationszeit, 648 f. Swedenborg, 870. Urlsperger, 921. Whitby, 904. 956 f. Formen desselben in der neuesten Zeit, 1192—1197. 1214 ff.
Sabeel, Anton, 725 f. 730. 733 f. 744. 747. 822. 824. 843.
Sailer, 955. 958.
Salbung Christi, 723. (auf Christi Geburt oder Taufe bezogen); 825. 878 f. 893. 915,
Sand, Chr., 901.
Sardinoux, 1227.
Sartorius, 909. 915.
Sartorius, Ernst, 1224. 1229. 1261. 1262.
Sattler, Bas., 772.
Savonarola, Hier., 452. 507.
de la Sauffaye, Chantepié, 1227.
Schaller, J., 1134 ff. 1141 ff.
Scharpius, 822.
Schegck, 668.
Schelling, 1058—1084. 1087. 1189. 1192. 1195. 1197.
Schenkel, 537. 539.
Sherlock, 904.
Scherzer, 441. 826.
Schlegel, G., 958.
Schleiermacher, 1113. 1153. 1219.
Schleusner, 966.
Schloſſer, 1019.
Schlüſſelburg, 649. 687.
Schmidlin, Jacob (Andreä), 667.
Schmid (luth. Dogm.), 820.
Schmid, 956. 1210. 1244. 1257. 1265.
Schmidt, 966.
Schmieder, 1229.
Schneckenburger, 748. 800. 811. 818 f. 876. 882. 885. 889. 890. 910. 1236. 1267.
Schnepf, 664. 667.
Schöberlein, 1229. 1244. 1247. 1261 f. 1266.
Scholten, 892. 1227.
Scholaſtik 331 f. 358 f. 373. 399 f. Nachsommer der Scholaſtik in Spanien 844 f.
Schomer, 901.

Schorcht, 915.
Schott, 218.
v. Schubert, 964. 1075.
Schwarz, K., 1019. 1145.
Schweizer, 883. 1174. 1189.
Schwenckfeld, 573. 577. 580. 624 f. 649. 667. 695. 736. 854.
Schwenckfeldianer, 622.
Schyn, 641. 642.
Scotistische Schule, 436. 446. 845.
Scotisten, 845.
Scotus Erigena, 285. 291. 304. 341. 485.
Secretan, 1229.
Seele Christi, 29. 35. 171. Monothelet. 210 f. Anastas. Presb. 232 f. Maximus 223. 264. (zusammengesetzter und gnomischer Wille); 720. 782. 787. (Gebet) 911. 914 (Salbung); Neuere: 1263 ff. 1270. s. Person, Unpersönlichkeit, Freiheit, Allwissenheit, Allmacht, Unsündlichkeit.
Seelenleiden Christi, Calvin 720. 723. Reform. Kirche 881.
Seiler, 909.
Selnekker, 687. 692. 696. 725. 741. 771 f.
Semler, 965 f. 1019.
Serapion, 27.
Sergius, 167. 195. 204. 211—214 ff. 230. 272.
Servede Mich., 613. 629. 646. 694. 720. 870.
Severianer, 172 f.
Severus, 152. 161. 164 ff.
Sieffert, 28.
Smalcius, 751. 754 f.
Socin, 751. 759 ff. 766 f.
Socinianer, 434. 751 ff. 893.
Socinianismus, 890. 898. 968. 1210 ff.
Sohn Gottes, in Christus ist die Welt zum alter deus, zum kosmischen Gott oder Sohn Gottes geworden in Einheit mit dem ewigen Sohn nach Theodor, 49. 54 f. Adoptianer 315. 316. Adoptivsohn 317 f. Vgl. 604. 628. Sohn Gottes bei den Mystikern 461. 471. Luther 519. 543. Theophrast 579. A. Osiander 581. 584 f. Schwenckfeld gleicht die Menschheit aus mit dem Sohn Gottes 626 f.; socinianische Lehre vom Sohn Gottes 754. s. Trinität, Subordinatian., Sabellianism., himmlische Menschheit. Die Welt Sohn Gottes in der neuen Philosophie, 1065. 1085.
Sohnius, 726. 745. 822. 890.
Sophronius, v. Jeruf. 195. 205 f. 211 f. 228.
South, 904.
Souverain, 966.

Spalding, 969.
Spangenberg, 921.
Spee (Fr.), 465.
Spener, 890. 908.
Spinoza, 936 ff.
Stände Christi, Vorspiele der Ständelehre: Wahrheit des menschl. Werdens, 41 ff. 79. 94. 315. Vgl. dagegen 269. 403. 415. — Luther: 548. 551 ff. 560. 605. 619. 632 ff. luth. Theologie, 791. 795. 911 ff. 926 ff.) Die beiden ev. Confess., 820 f. Bestimmtere Unterscheidung der zwei Stände seit der Reform., 679. 680. 702. 710. Gießener und Tübinger 788—807.
Stankarus, 383. 589 f. 720.
Stark, 966.
Staudenmeyer, 1247. 1262.
Steffens, H., 963. 1075 f. 1244.
Steinbart, 968.
Steinhofer, 843. 1022.
Steinmeyer, 1221. 1261.
Stellvertretung Christi, 1227 ff. s. myst. Christol.
Stephanus, Schüler des Sophronius, 206 f. 225. 240.
Stephanus Barsudaili, 162. 196.
Stephanus Niobes, 152. 175.
Stilling, 1020.
Stier, 1210. 1229.
Stillingfleet, 904.
Storr, 843. 955. 964. 969. 1022.
Strauß, 1087. 1112. 1118 ff. 1140. 1163 f. 1174. 1180. 1185.
Stuart, 1219.
Suarez, 441. 824. 845.
Subordinatianismus, 364. 648 ff. 891. 902 ff. 956 ff.
Sündlosigkeit Jesu s. Unsündlichkeit.
Supralapsarier, 878.
Surius, L., 455 f.
Suso, 456. 465 f.
Swedenborg, 870 f. 923. 1023.
Synusiasten, 101.
Syrische Schule, die doppelte, 25 f.

T.

Tafel, 870.
Tanner, 688. 824.
Taufe Christi, nach Theodor, 50; nach den Adoptianern 318 f.; d. Socin., 758; den Arminian., 893. s. Salbung.

Teller, 956.
Terſteegen, 1020.
Tertullian, 38. 142. 435.
Tetinge, Nic., 842.
Tetrabismus, 158.
Thamer, Theob., 648.
Tauler, 454 f. 574.
Themiſtius, 172.
Theodor Abukara, 185. 283. 294.
Theodor v. Mopsveſt., ſ. Syſtem, 33—57. 63. 99. 435. 668.
Theodor v. Pharan, 195. 205. 209 f. 213—230. 415.
Theodoret, 30. 86 f. 101 f. 195. 256.
Theodoſianer, 172.
Theodoſius, 152.
Theodotus, d. Syrer, 27.
Theopaſchitismus: Gegen Leiden, Depotenzirung des Logos iſt Cyrill, 72. 73. Vgl. 81. Dafür: Apollinariſten und Monophyſ., P. Fullo, 155 u. A. 190. Menno, 638. Petav, 844. Zinzendorf, 917 ff. Neuere, 1192 ff. 1197. 1217 ff. 1262 ff.
Theophilus, Alex., 60. 119.
Theophraſtus Paracelſus, 574 f.
Theoſophie, ſ. Theophraſt, Böhm, Weigel, Oetinger ꝛc., 579. 849 ff. 862—875. 1021 ff.
Thirlby, 902.
Tholuck, 964. 1210.
Thomas v. Aquin, 293. 296. 328. 341. 367. 399 f. 427 f. 441. 824. 836.
Thomas v. Bradwardin, 446.
Thomaſius, 582. 778 f. 801. 809 f. 1223 f. 1229. 1255—58. 1261—64. 1273.
Thomiſten, 441. 845.; thomiſt. Nominalismus, 444.
Thumm, 788 ff. 801. 820 f. 828. 914.
Tieftrunk, 973.
Timann, 664 f.
Timotheus, neſtor. Katholikos, 88.
Timotheus Ailuros, 151 f. 160.
Tod Chriſti, 499. 547. 835 f. (nach Nic. v. Cus und Lütkemann); ſ. Leiden, Genugthuung; Luther, 546. 547.; ſ. Tübinger.
Töllner, 911. 954 ff. 958 f.
Traducianismus, 91. 837.
Trautermann, 915.
Trebiſch, 1203 ff.
Trechſel, 649. 653. 656. 658.

Trelkatius, 822. 824.
Trinitätslehre, 56. 157. 244. 334. 376. Antitrinitarier, 644. 754. Swedenborg, 871. 891 f. 901–906. Zinzendorf, 920. Urlsperger, 921. Dippel, Edelmann, 924–26; Spätere: 956. f. 966–68. f. Sabell., Subordin., Sohn Gottes u. f. w.
Triphysiten, 308.
Tritheismus, 180 f. 364.
Trithemius, 580.
Tübinger, 788 f. Vergl. mit den Gießenern 802 f. ihr Widerspruch in sich und heterodoxe Consequenz, 801.
Turretin, 890. 898.
Turrianus, 724.
Twesten, 1219. 1224.

U.

Uhlhorn, 25.
Ullmann, 282. 438. 465. 1210.
Unio, der zwei Naturen. Ihre möglichen Formen, 15 f.
I. Die Unio auf Kosten der Integrität der einen oder der andern Natur:
a) Durch Verwandlung der göttlichen in die menschliche; so im Apollinarismus und Theopaschitismus, 72 f. 81. 810. 889. 1260 ff. 1266 ff. Verworfen von Cyrill, 73 und der F. C., 714.
b) Durch Verwandlung der menschlichen in die göttliche s. Monophysitismus, 160 ff. Schwenckfeld, 633 ff. J. Andreä, 714. 815.
c) Durch gegenseitige Temperirung, chemische oder temperative Unio, 82. 87. 104. 133. 165. In neuerer Zeit,
II. Die Unio durch ein drittes, ausserhalb der zwei Naturen liegendes Princip.
a) Die Unio des localen Zusammenseins, 251. 252. Bild: Die Menschheit Tempel, Gewand der Gottheit; durch Gottes Machtwillen, der auch absolut Heterogenes zusammenbringt 66. 81. Resultat bleibt da die mechanische Unio.
b) Die Unio der Beziehung, unio relativa, ἕνωσις σχετική. Entweder vermöge der göttl. εὐδοκία, (Theodor v. Mopsv., 45.) oder kraft göttlichen Urtheils über den besondern Werth der Menschheit Jesu findet eine besonders nahe Beziehung des allgegenw. Logos zu Jesu statt. Unio forensis des Adopt. 312. In d. Scholastik, 408. 410. 424.
c) Die Unio durch die Gleichheit des Gedachten (Cartesianer,

899. Ant. Günther, 1202 f.) und Gewollten, und die formale Aehnlichkeit des Wollens, der Gesinnung. Moralische Unio s. Antiochener, Adoptianer, Arminianer, Socinianer u. A., 954 f

III. Die Unio durch ein inneres Princip in der Gesammtperson selbst.

1) Unter Voraussetzung des wesentlichen Gegensatzes (Dualismus) der zwei Naturen:

a) Unio durch die Eine göttliche Hypostase. Diese kann als Resultat des Processes der zwei Naturen, 129., als gemeinsamer Ort beider Naturen, als der sie in sich fassende Ring, 251. 252. und zugleich als die Macht über ihre Differenz angesehen werden (s. II, a.). Damit war für die Erkenntniß der Unio noch nichts geschehen, wenn nicht die göttliche Hypostase zugleich der menschlichen Natur zukam, was vor der Reform. nicht statuirt war. Vgl. Brentz über die Unio hypostatica, 669 ff. Andererseits Chemnitz, 701 f.

b) Vereinigung der Naturen in der Einheit des Willensvermögens, Wollens, Werkes (Monothelet.), 195 f.

c) Vereinigungsversuch der zwei dyothel. Lebenssysteme und Naturen bei Joh. Damasc. durch die Περιχώρησις (vgl. II, a.), durch den Austausch der Prädikate, Antidosis, die nominell blieb, und durch die Steigerung der menschl. Kräfte zur Gottähnlichkeit (θέωσις), die ein Antheil an göttl. Prädikaten ward, 262 ff.

Auseinanderfallen der chalced. Unio hypostatica in die doppelte Form, α. des Adoptianismus, 315., der die Menschheit wie die Gottheit persönlich denkt, in dem abstrakten und leeren Einheitspunkt des Ich aber beide geeint setzt, vergl. II, b. c.; β. des Nihilianismus, 381, dem die Menschheit unpersönl. Organon der Gottheit oder Gewand ist (vgl. II, a.).

2. Unter Voraussetzung der innern Zusammengehörigkeit, des Zusammenstrebens beider Naturen will Luther und die schwäbische Theologie eine reale Communicatio personae, naturae, idiomatum, 536 ff. 567. 669 ff. Ueber die unbefriedigende Durchführung dieser Lehre, 712 ff.; den frühen Abfall vom urspr. Gedanken luth. K., die Beschränkung, Bestreitung und den Verfall derselben, s. Communicatio. Rückkehr der neueren Zeit zu der reformatorischen Erkenntniß von der Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen; von Seiten der Philosophie, 932 ff. 1015. 1058.; von Seiten der neuern Theologie, 1226 f.

Unmittheilbarkeit, göttl. Eigensch. u. s. w. s. Gottesbegriff. —

Lateran. Conc., 31. v. J. 649. S. 227. Vergl. J. Damasc., D. Scotus Thomas, Richard v. St. V.; die Jesuiten, 404. 690.

Unpersönlichkeit, menschlicher Natur, — Folgesatz des Chalcedonense, wenn es nicht in Adoptian. übergehen und die Unio hypostatica zur Unio humanae hypostaseos et divinae machen will, 146—149. 188 f. 251 ff. 256. Entscheidung für die Unpersönlichkeit der menschl. Natur, 327 f. 386 Vgl. 408. 411 f. 699 (Gerson). Occam, 449. Savonarola, 508. Mystische Form dieser Lehre, 454. 461 f. 474. 480. Anm. Luther denkt die Menschheit Christi nicht unpersönlich, 540. Christol. d. luth. K., 821 f. Calixt. 831, der Reformirten, 822. 835. 878. 880. 889. Curcelläus, 893. Cartesianer, 899 f. Während die ächte luth. Lehre die Menschheit personirt in sich denkt durch den Logos (was auch ein Theil der Reformirten annimmt, 880. 822.) bleibt in der reform. Christol. ein Schwanken zwischen der Auffassung der Mensch. als eines unpersönl. Organon, und zwischen Adoptianischer Denkweise, 835. 889. Pfaff läßt die Personirung der Menschheit fallen und läßt sie auch in sich unpersönlich sein, 910.; so ist sie bloßes Organon des Logos, Gewand u. s. w., vgl. Nihilianismus. Darauf wird in d. luth. K. (wie schon früher im Arminianismus, 893.) die Menschheit, weil vollständig, als persönlich in sich gesetzt, in erneuter dualist. Fassung des menschl. und göttl. Wesens, — adoptianische These — woran sich bald ein Zurückdrängen des Göttlichen in Christus, in nestorianisirender Weise, bald aber, da es bei so loser Verbindung mit der Menschheit nicht in trinitar. Form mehr nöthig erscheint — auch in antitrinitarischer Form (Subordinat., Sabell., Socin. und Ebj.) anschließt, 754. 928. 954 f.

Unsündlichkeit Christi. Streit zw. d. Alex. u. Antioch., 79. Zw. Augustin u. Julian, 95—98. — Vgl. ferner 236. 239 f. 314. 318. 415 f. 637 f. (Anabaptisten); 758 (Socinianer); 924 f. (Fend, Dippel); Conradi, 1093. Baur, 1120. s. Freiheit.

Urlsperger, 921.

Ursinus, 722. 725.

V.

Vadian, 624. 633.

Valentin, 105.

Vasquez, 843. 845 f.

Vatke, 1124. 1141.

Velthusen, 966.

Venturini, 970.

Verdienst Christi, 4—6.; nach Theodor, 53. 54. Cyrill, 66. 69 f. 83. Augustin, 91. Julian, 95. Leo, 109 f. Theopaschitismus, 156. Erigena, 355 f. P. Lomb., 383. Ruprecht v. Deutz, 389 f. Rich.